



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía

Hacia una delimitación política de las nuevas formas emergentes de la relación con uno mismo en la subjetividad contemporánea

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de:
Maestro en Filosofía

Presenta:

Lic. Emmanuel Guerrero Trejo

Dirigida por:

Dr. Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

Noviembre 2018

Resumen

Para Michel Foucault, la 'ética', las 'técnicas de sí' o la 'relación con uno mismo' consisten en las diferentes formas y procedimientos en las que el sujeto ejercita sobre sí determinados ejercicios de poder para constituirse y para forjar su carácter. A partir de esta definición, Foucault expuso que en la historia de la cultura occidental han existido diferentes manifestaciones de la relación con uno mismo; como el cuidado de sí, las éticas helenísticas y la ilustración. No obstante, al recuperar distintos estudios sobre los modelos de individuo en la sociedad contemporánea, podemos determinar que existe una forma nueva de relación con uno mismo. Ésta tiene que ver con un constante rendimiento para cumplir con los deberes de la economía y con formas de vida hedonistas y egoístas. Debido a que esta nueva ética es el resultado de los poderes desplegados por la gubernamentalidad neoliberal, podemos establecer, en diálogo con Peter Sloterdijk, que está sobredeterminada por una racionalidad política.

Agradecimientos

A mis padres Martha Trejo Hernández y Benigno Guerrero Guerrero, porque al hacer de su vida una obra de arte, me mostraron el camino a seguir para forjar mi carácter. Por nunca dejarme sólo a pesar de mis errores.

Al Doctor Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez, por tomarse el tiempo de leer y corregir este trabajo. Por recomendarme un gran número de lecturas y eventos que abonaron a mejorar la argumentación que aquí presento. En general, por apoyarme durante toda mi estancia en la maestría.

A mi pareja Schoenstatt Karla González Ramírez, por apoyar todos mis proyectos, tanto los académicos como los de la vida.

A todos mis compañeros de generación, por aportar comentarios, preguntas y críticas que ayudaron a mejorar la estructura y el contenido de mi trabajo.

Dedicatorias

A mi familia...

Índice

Introducción	1
1. La ética como relación con uno mismo. Un análisis arqueológico- genealógico a partir del pensamiento de Michel Foucault	11
1.1. Ética, prácticas de sí y relación con uno mismo.....	13
1.2. Aproximaciones al enfoque arqueológico- genealógico foucaultiano... ..	26
1.3. El análisis arqueológico- genealógico de la ética: el cuidado de sí, la inquietud de sí y la actitud de modernidad.....	31
2. Sobre la configuración neoliberal de la ética: nuevas formas de prácticas de sí a partir del despliegue del poder contemporáneo	50
2.1. El debate sobre las formas contemporáneas del poder	55
2.2. Una ética en los análisis sobre el extremo individualismo actual: Baudrillard, Lipovetsky y Byung- Chul Han.....	70
2.3. Entre el arte neoliberal de gobernar y la economía de la deuda: las condiciones históricas de posibilidad de una nueva ética.....	82
3. La sobredeterminación hiperpolítica de la ética	97
3.1. La esfera política: el arte de lo posible y el espacio vital	101
3.2. Política y antropológica: la creación del individuo como un ser ejercitante.....	107
3.3. La hiperpolítica como condición de la subjetividad contemporánea.....	114
Conclusiones	130
Bibliografía... ..	147

Introducción

Para este trabajo, partimos de la idea de una problematización ética en los términos en que la establece Michel Foucault. Para él, la ética significa entender la manera en la que un sujeto se relaciona consigo mismo para constituir su forma de ser. Significa también el hecho de que ese sujeto, por sí mismo, acepta o rechaza llevar a la práctica cierto conjunto de normas. En general, se trata de unas relaciones específicas de poder y de saber, pero ejercidas por el propio sujeto sobre sí mismo.

Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno del mismo proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo; la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la “subjetividad”, si por dicha palabra se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo¹.

La ‘ética’, las ‘prácticas de sí’ o la ‘relación con uno mismo’, nada tienen que ver con el estudio reflexivo de los valores, tiene que ver con la forma en la que un sujeto construye activamente su carácter, es decir, con la forma en la que un sujeto dirige su propia conducta por sí mismo, sin la intervención de algún elemento externo. En términos generales, se trata de la constitución del sujeto ético o moral. Por eso, hay que recordar que para Foucault, el sujeto no es una sustancia, antes bien, es el resultado de un conjunto de relaciones de saber y de poder².

¿Pero qué entiende Michel Foucault por relaciones de saber y de poder? Las relaciones de saber son aquello que delimita lo que puede entenderse como verdadero y como falso dentro de un campo de conocimiento. El saber es ese espacio en donde se establecen los objetos que pueden ser estudiados y los que no, los enunciados que dicen verdad y los que no lo hacen, los sujetos que pueden expresar esos enunciados y los sujetos que funcionan como objetos³. No es el descubrimiento de las cosas mismas, es la construcción y la delimitación histórica de la verdad.

¹ Foucault, Michel, *Foucault en Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, p. 365.

² Cfr. Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, p. 403- 404.

³ Cfr. Foucault, *Op. Cit.*, p. 364.

Mientras que las relaciones de poder son acciones sobre otras acciones. El poder es un ejercicio que consiste en la dirección de las conductas. No es una entidad absoluta que mantiene a los sujetos totalmente reprimidos, al contrario, los hace útiles, los dirige para que cumplan con ciertos objetivos estratégicamente planteados⁴. El nexo entre el saber y el poder es la condición de posibilidad que permite la existencia de los sujetos.

Los ejercicios de saber y de poder atraviesan todas las formas de relaciones humanas. Los individuos están siempre atravesados por el poder, siempre están asumiendo normas de conducta, siempre están siendo educados y normalizados de acuerdo a la verdad establecida y a lo permitido. No es posible estar por fuera de estas relaciones porque siempre que uno se libera de unas cae en otras diferentes.

No obstante, existe una resistencia al poder como señala Foucault. Ésta no consiste en salir totalmente de él o en hacerse totalmente libre. El sujeto que ejerce esta resistencia, le da otro sentido a las relaciones de poder, las ejerce sobre sí mismo por sí mismo, es decir, esta resistencia consiste precisamente en la ética. Por eso también podemos entender a esta última como el ejercicio del poder sobre un sujeto por sí mismo para asumir ciertas conductas que le garanticen liberarse de algunas formas del poder⁵.

Es a partir de los conceptos de ‘saber’ y ‘poder’ de donde Foucault comienza a hacer la historia de los modos en los que los sujetos se relacionan consigo mismos, en diferentes momentos de la historia occidental. La historia para Foucault no es lineal ni teleológica. Hacer historia, como consecuencia, no consiste en buscar algún origen metafísico que le dé sentido al devenir de los acontecimientos posteriores. Mucho menos se trata de la historia oficial, es decir, no se trata de la historia de las guerras, las victorias y los personajes importantes.

No se trata de narrar grandes acontecimientos, por el contrario, se busca comprender los pequeños instantes olvidados por la historia oficial. La atención es enfocada en las

⁴ Cfr. Foucault, Michel, *El sujeto y el poder* en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, México, julio- septiembre de 1998, p. 15.

⁵ Cfr. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. II: El uso de los placeres*, traducción: Martí Soler, Siglo XXI, España, 2005, p. 26- 27.

minucias y las migajas olvidadas en los archivos para tener una visión más o menos clara de ese momento específico. Esto es, la genealogía busca:

Percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos-; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; [...] La genealogía exige, por tanto, el saber minucioso, gran cantidad de materiales apilados, paciencia. Sus “monumentos ciclópeos”, no debe derribarlos a golpe de “grandes errores benéficos”, sino de “pequeñas verdades sin apariencia, establecidas por un método severo”. En resumen, un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”⁶.

De ahí que el estudio de Foucault sobre la historia de la ética como relación con uno mismo sea genealógica. Cada momento es único en su singularidad, es decir, las experiencias históricas no están necesariamente relacionadas en una linealidad o en un progreso continuo. Cada uno de los regímenes de prácticas de sí es singular y específico, distinto a los demás que han existido.

Uno de estos momentos es el de la cultura griega dónde se ejercitaba la llamada ética del cuidado de sí. Ésta consistía en que el sujeto debía mantener dominada la parte material de su alma para dejar de ser esclavo de sí mismo y asegurar así la libertad. Una libertad que era necesaria para la vida en la polis. Aquí la relación entre prácticas de sí y política era muy evidente⁷.

No obstante, este momento no fue el único analizado por Foucault. También en *La inquietud de sí*⁸ realizó el mismo trabajo, esta vez partiendo del pensamiento helenístico de los primeros siglos de nuestra era. En esta época las prácticas propias del cuidado de sí griego se radicalizaron. No sólo se trataba del dominio de los placeres, sino del dominio de todo aquello que perturbara el alma. Estas prácticas de sí seguían teniendo una relación con

⁶ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en *Microfísica del poder*, traducción: Julia Varela y Fernando Álvarez- Uría, La piqueta, Madrid, 1979, p. 7- 8.

⁷ Más adelante desarrollaremos un poco más a fondo aquello que queremos decir con el término ‘política’ y en qué consiste.

⁸ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. III: La inquietud de sí*, traducción: Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 2007, p. 79.

lo político, pero esa relación quedaba en segundo plano porque lo importante era lograr la salud del alma individual.

De la misma manera, Foucault presenta la problemática de la ilustración como una manifestación más de la ética como relación con uno mismo. La ilustración consiste, siguiendo a Kant, en construir la propia autonomía haciendo un uso público y libre de la razón. Consiste en usar la razón sin que nadie nos lo imponga, sin ningún otro objetivo que no sea el simple hecho de usarla⁹.

La Ilustración era una actitud respecto al presente; se trataba de darle a cada momento el valor que merece, de construir la propia libertad pensando en el futuro de la civilización. Cuando cada uno de los individuos garantice su libertad garantizará, de esta forma, también la libertad de todos los seres humanos.

Podemos ver entonces que la actitud de ilustración, a diferencia de otros momentos en la historia de la relación con uno mismo, tenía una relación con lo político en tanto que se realizaba para hacer libre, no solo al sujeto en su individualidad, sino a toda la humanidad. Para llevar la vida mutua de todos los hombres a un cierto momento, digamos, armonioso.

Una vez hecho este recorrido, nos preguntamos sobre los tiempos en los que vivimos. ¿Cuál es la forma que asume la relación con uno mismo y las prácticas de sí en nuestro presente? ¿Qué características tiene? ¿De qué tipo de relaciones de saber y de poder se desprende esa ética?

Para dar respuesta a estas preguntas es necesario tener una visión más o menos clara de las características que tienen los modelos de individuo en nuestras sociedades. Tenemos en la mira una serie de autores que han hecho ya este tipo de análisis y que nos ofrecen algunas pistas sobre cómo podríamos caracterizar esa construcción de la subjetividad contemporánea.

⁹ Cfr. Foucault, Michel, *¿Qué es la ilustración?* en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999, p. 341.

Uno de ellos es Gilles Lipovetsky¹⁰, que plantea que nuestra sociedad está en ruptura con respecto a los ideales de la modernidad y la organización democrática universalista, su disciplina, su ideología y su control. Es una mutación de la sociedad que consiste en la imposición de los intereses de cada persona como el fundamento último de la organización social. De esto resulta un individuo egoísta, narcisista e indiferente ante los otros.

Otro de los autores que recuperamos para nuestra investigación es Byung- Chul Han¹¹. Él plantea que nuestra sociedad sufre de un exceso de positividad. Eso quiere decir que hoy en día el entramado social ya no acepta nada que contrarreste cualquiera de sus características. Esas características provienen de la maquinaria del capitalismo.

Gracias a esas condiciones, emerge el sujeto de rendimiento. Se trata de una forma de subjetividad en la que el control de la propia conducta no se presenta a partir de elementos alternos al sujeto, sino bajo la forma de una autoexplotación y autoexigencia de rendimiento constante. Aquí el individuo lleva a cabo los deberes de la economía, pero por iniciativa propia. Esta forma resulta ser más eficaz, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El sujeto es esclavizado por sí mismo¹².

Si interpretamos los análisis de estos autores a partir del concepto foucaultiano de ‘relación con uno mismo’, podemos determinar que entre nosotros la problematización ética tiene dos características principales: una forma de ser hedonista y una autoexigencia de rendimiento para cumplir con los deberes de la economía.

Eso mismo notamos al recuperar algunas ideas de Jean Baudrillard sobre la cuestión. En el pensamiento de este autor, se dibujan estas dos características. En *La*

¹⁰ Cfr. Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, traducción: Joan Vinyoli y Michèle Pendanx, Anagrama, España, 2010, p. 9.

¹¹ Cfr. Han, Byung- Chul, *La sociedad del cansancio*, traducción: Arantzazu Saratxaga Arregi, Herder, España, 2012, p. 29.

¹² *Ídem*, p. 31.

*sociedad de consumo*¹³, nos dice que los modos de control social contemporáneo se imponen desde el sistema de objetos con los que nos las vemos a diario.

El sistema produce una serie de objetos que organizan un panorama que se impone como la meta última que los individuos deben alcanzar. Este panorama simula una vida de abundancia y de bienestar. Por eso los sujetos se ven obligados a participar en una carrera sin fin para alcanzarlos. Pero cuando al fin logran llegar a la meta, ya existen otros que los remplazan¹⁴.

El sistema del consumo se compone de dos dimensiones: los signos de la abundancia y del disfrute que producen los objetos y el rendimiento que los individuos deben llevar a cabo para poder alcanzar ese bienestar. Por lo mismo, la forma de control de las conductas individuales se presenta de estas dos formas. El sistema de objetos logra invadir así el espacio de la relación con uno mismo. En Baudrillard se confirma la idea de que esta nueva ética se compone de dos características principales.

Por esto, estos tres autores nos ofrecen un primer acercamiento a las características que tienen estas nuevas prácticas de sí. Pero no nos ofrecen los trasfondos históricos que las hacen posibles. Sobre este asunto, habrá que preguntar ¿cuáles son los ejercicios de poder y las relaciones de saber que hacen posible una subjetividad con tales características?

Es el propio Foucault quien nos ofrece una respuesta en su análisis del neoliberalismo. Para él, el neoliberalismo no es sólo una teoría económica, es una gubernamentalidad. Esta última es una forma específica de poder que nace en la modernidad y que toma por objeto la población, por saber la economía y por instrumento los dispositivos de seguridad¹⁵.

¹³ Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, traducción: Alcira Bixio, Siglo XXI, Madrid, 2009, p. 8.

¹⁴ *Ídem*, p. 45.

¹⁵ *Cfr.* Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France (1977- 1978)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, p. 136.

En términos generales, el poder ejercido por el neoliberalismo consiste en la sumisión del estado a la lógica del mercado. De esa forma, el neoliberalismo invade espacios de la sociedad en los que antes la economía no tenía cabida. Y se vuelve más eficaz cuando invade, a partir de la teoría del capital humano y de la figura del empresario de sí mismo¹⁶, las formas en las que el sujeto se relaciona consigo mismo. Adán Salinas lo expresa de una manera adecuada.

Los sujetos ya no venden su forma de trabajo por un salario, sino que rentabilizan un capital. Dicho de otro modo, ya no tienen solamente fuerza de trabajo que ofrecer a cambio de un salario, sino una serie de otros elementos que constituyen un capital propio, ni monetario ni de infraestructura, sino humano: la suma de sus capacidades, los conocimientos adquiridos, las experiencias y relaciones, el manejo adecuado de uno o varios idiomas, la imagen personal, la proyección de estatus o de éxito económico. Se trata de un hombre- empresa que invierte en su propio capital –educación, relaciones sociales, imagen-, y genera rentabilidad de tal capital. Por tal razón, una más prolongada, más prestigiosa o mejor educación, relaciones sociales y familiares convenientes o influyentes, una imagen personal y profesional adecuada o socialmente valorada, redundan, comúnmente, en una rentabilidad mayor a nivel económico. Se trata de un hombre empresa, que interactúa con otras empresas: otros hombres- empresa, la familia- empresa, la escuela- empresa, la universidad- empresa, la salud empresarial¹⁷.

La problematización de la teoría del capital humano y de la figura del empresario de sí mismo, no sólo constituyen la prueba de que Foucault sí atendió los modos en los que el poder se despliega en la actualidad; también muestra el conjunto de relaciones saber- poder que articulan la nueva forma de relación con uno mismo.

Además, recuperamos otro autor que abona a la localización de los ejercicios de poder que hacen posible esta nueva ética. En *La fábrica del hombre endeudado*¹⁸ Maurizio Lazzarato afirma también que la relación del sujeto consigo mismo fue invadida por la lógica del neoliberalismo que se presenta, desde su nacimiento, como deuda. Primero, porque subordina al Estado a través de las deudas públicas. Segundo, porque mediante los intereses de los préstamos, se somete la existencia completa del individuo a la dimensión del trabajo. El hombre solo vive y se perfecciona para pagar lo que debe.

¹⁶ Cfr. Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978- 1979)*, traducción: Horacio Ponds, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 264.

¹⁷ Salinas A., Adán, *El hombre empresa como proyecto ético político. Lecturas de Michel Foucault en Hermenéutica Intercultural*, Revista de Filosofía, N. 18- 19, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2011, p. 119- 120.

¹⁸ Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado, ensayo sobre la condición neoliberal*, traducción: Horacio Ponds, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2013, p. 52.

Independientemente de las diferencias entre Lazzarato y Foucault, ambos coinciden en que el espacio de las prácticas de sí fue invadido por las líneas de poder del neoliberalismo. De eso se derivan, a nuestro juicio, una serie de consecuencias importantes a nivel de la subjetividad.

Como la existencia del individuo está sometida totalmente al mundo laboral, no le importa nada más que cumplir con sus deberes dentro de la economía. De tal suerte que emerge un sujeto preocupado sólo por obtener ventajas en la competencia económica. Lo que provoca que deje de importarle cualquier tipo de relación social que no le represente alguna ganancia económica. Es por eso que decimos que aquellos modelos de individuo expuestos por Baudrillard, Lipovetsky y Han, son sólo algunas de las maneras en las que se presenta la ética del neoliberalismo.

Pero si existe una relación con uno mismo que se presente como un sujeto extremadamente egoísta e indiferente, es difícil establecer algún nexo con alguna forma de política, tal como ocurría en las éticas antiguas. Pues el aislamiento de los individuos, aparentemente, presupone la disolución de cualquier forma de organización política.

Sin embargo, nosotros no compartimos esa afirmación; más bien sugerimos que estas nuevas formas de prácticas de sí son determinadas por una reconfiguración específica de la política. Para argumentar esta idea, nos basamos en el concepto de ‘esfera política’ de Peter Sloterdijk¹⁹.

Para él, la política es el espacio que le otorga la vida al ser humano. En el sentido de que establece los límites entre un afuera amenazador y un adentro seguro. Esta esfera política es, a su vez, la creación de la imaginación de los hombres, a partir de su vida en comunidad.

Debido a estas características, la política puede considerarse también como los límites desde los que se manipula la conducta del sujeto. Como es ella la que le asegura la vida, el hombre debe cumplir con los requerimientos que la organización establezca. Al cumplir con sus obligaciones, los individuos aseguran su existencia y con ella, aseguran

¹⁹ Cfr. Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, traducción: Manuel Fontanán del

Junco, Siruela, Madrid, 2008, p. 20.

también la existencia de la esfera. La política es el parque de creación y domesticación de hombres.

Si esto es así, es posible entender la esfera política como la encargada de establecer la forma en la que el individuo debe relacionarse consigo mismo. Esto se debe también a que la política consiste en las tensiones de las que se desprenden las ‘antropotécnicas’, es decir, en el conjunto de conductas que los sujetos ejercitan para construir su realidad y construirse a ellos mismos²⁰.

Lo que nos lleva a reflexionar sobre qué tipo de esfera política es la que determina esta nueva forma de ética. A nuestro parecer, la organización social que marca los límites para esa subjetividad es la hiperpolítica. Se trata de una faceta de la historia de la política en la que la esfera terminó por abarcar todo el mundo y dejó de organizarse a partir de un principio regulador central. Se trata de la muerte del fundamento a nivel de las organizaciones sociales.

Podemos decir, a partir del pensamiento de Sloterdijk, que la hiperpolítica determina las existencias individuales aisladas y egoístas que vemos desarrollarse en la actualidad. Según nuestra interpretación, el estilo de vida dentro de la hiperpolítica coincide con las subjetividades descritas por Lipovetsky, Baudrillard y Han. Ya que todas nos muestran a unos individuos preocupados sólo por sí mismos, indiferentes hacia lo que ocurra con los otros.

Gracias a todo lo que hemos expuesto hasta aquí, nos es lícito proponer la siguiente hipótesis: en la actualidad está emergiendo, a partir del exceso de rendimiento y del hedonismo, una nueva forma de relación del sujeto consigo mismo que, además, está sobredeterminada por la esfera hiperpolítica.

Para poder sostener esta hipótesis, dividiremos este trabajo en tres capítulos. En el primero expondremos cómo es que Foucault define el concepto de ‘ética’, ‘prácticas de sí’ o ‘relación con uno mismo’, a partir de las relaciones de saber y de poder. En ese mismo

²⁰ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, traducción: Pedro Madrigal, Pre-textos, Valencia, 2012, p. 410.

capítulo, expondremos el análisis genealógico de la ética que el mismo autor realizó en más de una obra. Esto con el objetivo de contrastar y diferenciar la nueva forma de relación con uno mismo respecto a las anteriores.

En el segundo capítulo, expondremos las diferentes mutaciones que, según Baudrillard, Lipovetsky y Han, están sufriendo nuestras organizaciones sociales. Junto con eso, pondremos a la vista los modelos actuales de individuo que esos mismos autores desarrollan, para localizar allí algunos indicios que nos permitan comprender las características de las nuevas prácticas de sí.

En ese mismo capítulo, también expondremos el estudio de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal, en diálogo con la postura de Lazzarato, para dejar al descubierto las condiciones históricas y las relaciones de saber y de poder que hacen posible la existencia de esa ética.

En el tercer capítulo, argumentaremos que la definición de ‘esfera política’ de Sloterdijk, puede entenderse como el espacio que determina la conducta individual y, con ella, la relación del sujeto consigo mismo. Para eso, veremos que la política puede entenderse también como el conjunto de ejercicios que los individuos realizan para construirse un modo de existencia.

A nuestro parecer, la relación entre las tres partes de nuestro trabajo nos permitirá cumplir con nuestro objetivo, a saber, mostrar que en nuestras sociedades se está gestando una nueva forma de ética o, lo que es lo mismo, una nueva forma de subjetividad, diferente a las que había analizado Foucault; y que además está siendo determinada por una racionalidad política. La importancia de esta investigación radica, a nuestro juicio, en que nos permitirá una visión más precisa sobre la manera en la que los individuos se constituyen actualmente a partir de una racionalidad política que es inequívoca respecto a la moderna.

1.

La ética como relación con uno mismo. Un análisis arqueológico-genealógico a partir del pensamiento de Michel Foucault

Lo que nos hemos propuesto como objetivo para este trabajo, es mostrar que existe una determinada forma de configuración de la ética en las sociedades occidentales contemporáneas que está determinada por una cierta idea de organización política puesta en práctica. Dicha configuración de la ética la encontramos en las descripciones del individuo contemporáneo hechas por autores como Lipovetsky y Han. Esos análisis coinciden en presentar al individuo de la sociedad contemporánea como un sujeto carente de esperanza ante el futuro, narcisista e indiferente. El objetivo general del trabajo, como lo dijimos, es mostrar que la configuración de la ética que encontramos en ese individuo, es determinada por el espacio político de lo global.

Para cumplir este propósito, nos serviremos del concepto de 'ética' que Michel Foucault expone en más de una obra y de sus diferentes análisis sobre sus diferentes configuraciones. Para Foucault la ética consiste en que el propio sujeto por sí mismo ejercite el poder sobre sí. Un poder que no se presenta únicamente de manera coercitiva, sino uno que se presenta como el manejo de las conductas a partir de ciertas verdades que construye ese poder para esa dirección y a partir de ciertos artefactos construidos con ese propósito.

A partir de esto Foucault analizó algunos momentos de la historia de la ética. Por su puesto, esta historia no consiste en buscar un origen o en descubrir una especie de progreso, sino en exponer cada momento como una singularidad única. Lo que se pretende es mostrar las condiciones de posibilidad de cada momento, tal y como aparecen, con errores, desfalcos y quiebres, sin pretender colocarlo en la línea histórica del progreso que presupone un origen y un destino.

Y en eso consiste el enfoque arqueológico- genealógico de investigación propuesto por Foucault: la arqueología consiste en exponer las condiciones de posibilidad de los saberes dentro del devenir histórico. Para eso hay que tomar en cuenta los quiebres y las discontinuidades de la historia, es decir, hay que abandonar las ideas de ‘origen’ y de ‘progreso’. Mientras que la genealogía consiste en poner en evidencia las formas en las que, dentro del devenir histórico, el poder pone en práctica los saberes para determinados fines.

Bajo este enfoque teórico- metodológico, Foucault analizó la manera en la que se realizaba la ética del cuidado de sí en la época clásica griega, donde su ejercicio tenía sentido únicamente dentro de la *polis* y garantizaba la libertad de los individuos y de la *polis* en general, pues ésta no era libre si sus ciudadanos no lo eran. También analizó una nueva configuración localizada en los Siglos I, II y III d. c., donde ya el ejercicio de la ética parecía tomar distancia respecto a cierta idea de política. De igual manera, la actitud de la ilustración fue planteada por Foucault como una ética que tiene que ver con el presente del individuo y con toda la humanidad.

Llegado a este punto, en este capítulo mostraremos que los análisis de Foucault a propósito de la ética consistían en poner en evidencia que ésta, en sus diferentes configuraciones, era producto de determinadas relaciones de saber y de poder en dos sentidos: el primero como práctica de sí o relación con uno mismo, es decir. Y el segundo como organización política, es decir, como producto de las relaciones de poder provenientes de diferentes prácticas propias de diferentes formas de organización política²¹. Así podremos comprender mejor la manera en la que hoy en día se ejercita una determinada forma de ética.

En otras palabras, el objetivo de este texto es poner en evidencia que, a partir de los análisis arqueológicos- genealógicos que Foucault hace sobre la ética, ésta no tiene que ver

²¹ En este capítulo no expondremos ningún concepto de ‘política’ para cumplir con el objetivo. Pues lo que nos proponemos es dar un acercamiento a la problematización que Foucault realiza sobre la ética. En sus análisis el propio autor no define, al menos en las obras que aquí consultamos, concepto de ‘política’ alguno, más bien hace ver las diferentes prácticas políticas que hacen posible o se relacionan con las diferentes prácticas de sí. Nosotros nos ceñiremos a ese análisis.

con la reflexión sobre los valores, sobre el deber o sobre la esencia de la bondad, sino con diferentes ejercicios de poder.

Para hacer eso, en la primera parte, analizaremos la forma en la que se asume la noción de 'ética' en el pensamiento de Foucault a partir de los conceptos de 'relación de saber' y 'relación de poder'. En la segunda parte, expondremos brevemente los conceptos de 'arqueología' y 'genealogía'. En la tercera parte analizaremos algunos momentos de la historia de la ética presentados por Foucault para mostrar los diferentes ejercicios del poder (como prácticas de sí y como espacio político) que posibilitaron su emergencia.

El trabajo desarrollado en este capítulo nos permitirá comprender los quiebres históricos de la relación con uno mismo. Eso nos permitirá ver que justamente en la época actual existe un nuevo quiebre, como lo hemos dicho. Un quiebre que implica una nueva configuración, con otras características, otros objetivos y, quizá, con otra relación con una forma de organización política.

1. Ética, prácticas de sí y relación con uno mismo

Para Foucault la ética no consiste en proponer códigos de comportamiento, ni en buscar la manera ideal de la conducta, ni, mucho menos, buscar la esencia de la bondad. La ética no es otra cosa que la construcción del sujeto moral. No obstante, recordemos que para este pensador el sujeto no es una entidad fundante desde el que se juzga lo que es real y lo que no lo es, lo que es conocimiento y lo no. En términos generales, aquí no se trata de armar una teoría de la subjetividad de la cual partir para explicar determinados fenómenos.

Lo que a Foucault le interesa, más bien, es analizar y explicar la forma en la que los diferentes tipos de sujetos fueron construidos históricamente. Lo que trató de poner en evidencia era aquello que, históricamente, posibilitó la existencia de un sujeto loco, por ejemplo, o un sujeto delincuente, sexual, estudiante y, a propósito de lo que nos ocupa ahora, un sujeto ético.

Todo eso implica la idea de que el sujeto no funda lo real. Por otro lado, se trata del producto de un conjunto de prácticas, es el resultado de todo un abanico de relaciones. Para decirlo con todas sus letras, el sujeto es el resultado de las relaciones que existen entre el saber y el poder.

Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o como sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría a priori del sujeto para poder efectuar éste análisis de las relaciones que pueden existir entre la construcción del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder etc. [...] No es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma. [...] Hay, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juega y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes²².

Dicho de otra forma, el sujeto se forma mediante todo lo que existe por fuera de él: por lo que se considera verdad dentro de determinado grupo de individuos, por las normas que tiene que seguir en determinadas instituciones, por la estructura del lugar en el que vive y se desplaza, por la educación que se le prestó y por todo lo que, gracias al poder y a los saberes y discursos dominantes, tiene lugar en la sociedad.

Por lo tanto, el sujeto ético es una construcción, es el resultado de una serie de relaciones de poder y de saber. Pero la ética no es simplemente la construcción del sujeto a partir de elementos, digamos, exteriores al propio sujeto, sino también del ejercicio del poder dentro de sí mismo, es decir, la ética consiste, claro que en un ejercicio de poder, pero hecho por el mismo sujeto, sobre sí mismo, activamente.

Pero a todo esto, ¿para Foucault qué es el poder y cómo se relaciona con el saber? El poder no consiste en un instrumento en las manos de algún individuo, que lo utilice para someter de manera súbita a los demás y así crearles una falsa conciencia, como podrían plantearlo algunas de las posturas marxistas. Para estas posturas el poder es un artefacto que posee una cierta clase social. Esta clase, presumen los marxistas, en algún momento se apoderó de los medios para la producción material y así se adueñó del poder²³. Ellos sugieren que la persona que lo posee se coloca en la cima de la pirámide de las clases sociales y desde ese lugar controla y somete a todos los otros individuos.

Otra postura de la que se aleja Foucault, es de la que él mismo llama ‘jurídico-discursiva’, ésta última presenta al poder como una institución de prohibición que se dedica a dictar reglas y a decir siempre ‘no’ a todas las acciones de realización de un sujeto. El

²² Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, p. 403- 404.

²³ Cfr. Marx, Carlos, *La ideología alemana*, Ministerio de educación, Pueblo y Educación, La Habana, 1982, p. 34.

problema con esta manera de entender el poder es que si éste tuviera ese modo de proceder, se negaría todo cambio y toda actividad de los individuos, puesto que sus posibilidades se limitarían demasiado, es decir, el poder no podría hacer nada sólo prohibir. Por eso es que se concibe como un ejercicio, como una serie de relaciones, no como un instrumento.

El poder no se reduce a las leyes y a las instituciones de prohibición, si fuera así, reprimiría por completo su eficacia, los sujetos serían totalmente pasivos y no podrían hacer nada con su existencia, pues todo estaría prohibido. El poder tiene muchas posibilidades más que sólo prohibir y tiene más espacios que únicamente las instituciones de prohibición²⁴.

No está en manos de un individuo o de un grupo de individuos, no está en un punto central desde el cual se domina todo. El poder se encuentra en cada forma de relación humana, en cada momento de la vida, en cada espacio de la sociedad. Es contingente y se encuentra siempre en movimiento²⁵.

No solamente se ejerce unilateralmente (del estado al ciudadano, del padre al hijo, del maestro al alumno, etcétera), tiene otras posibilidades (del alumno al maestro, entre los ciudadanos, del hijo al padre, entre hermanos) y toma distintas formas, (leyes, instituciones, gobiernos, estados), pero también puede tomar formas más pequeñas (como familias, escuelas, cárceles, noviazgos y amistades). Se presenta en la forma en la que nos relacionamos con los demás en la calle, en las iglesias, en los bares, en general, en todo momento.

Hasta cuando creemos que somos totalmente libres, es el poder el que actúa y se ejerce en ese momento y nos hace creer que somos así: cuando tenemos una relación sexual, cuando usamos drogas, cuando descansamos o cuando vemos la televisión. Tampoco se trata de una entidad omnipresente, más bien se habla de que cada relación humana representa un ejercicio de poder.

²⁴ Cfr. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad vol. I: La voluntad de saber*, traducción: Ulises Guiñazú, Siglo XXI, México, 2005, P. 104.

²⁵ Cfr. *Ídem*, p. 113.

El poder son acciones sobre otras acciones, es decir, es el ejercicio de dirección de las conductas²⁶. Consiste, mediante diferentes y variados mecanismos y tecnologías, en inducir, incitar, dirigir las acciones de los sujetos en un cierto campo o en un cierto fragmento de realidad. También consiste en hacer normal la conducta de los individuos que representan una diferencia en el espacio en el que existen. Se trata de marcar en lo más profundo del sujeto una cierta conducta y que se arraigue en su ser, en eso consiste el poder.

Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones. Tal vez la naturaleza equívoca del término conducta es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues “conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar posibilidades²⁷.

El poder en tanto que ejercicio de dirección de conductas, forma una especie de espacio de posibilidades, es decir, el poder marca los límites entre aquellas prácticas que los sujetos pueden adquirir y las que se tienen que dejar de lado. El poder es el que marca el camino a seguir por los individuos a tal grado que esos sujetos asumen ese camino como el único posible, la única realidad. El poder se inscribe en la conciencia del individuo, pues ésta se construye a partir de él.

¿Pero cómo procede el poder para realizar semejantes acciones? ¿Mediante qué elementos se establece ese espacio en el que se construye y se dirigen las acciones de los sujetos? Para eso, el poder construye o despliega relaciones de saber, el poder construye saber. Debido a esto, emergen otras cuestiones que es necesario responder para esta investigación: ¿en qué consiste la construcción del saber dentro del armazón teórico de Foucault? ¿Qué características tienen esas relaciones de saber? ¿Qué relación tienen estas relaciones de saber con el poder en tanto que dirección de conductas y, sobre todo, con la ética?

²⁶ Que el poder consista en un ejercicio de dirección de las conductas, no quiere decir que no se presente a modo de mecanismo de coerción total. Aquí de lo que se habla es que el poder no se reduce al estado o a las leyes o a los diferentes mecanismos de coerción, sino que todos éstos son únicamente entidades, entre muchas otras, donde se presenta el poder.

²⁷ Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, p.15.

El problema de la construcción del saber no se encuentra en la relación formal en la que el sujeto conoce un objeto, no se trata de buscar la proposición que mejor describe los hechos y objetos físicos²⁸. El saber es el espacio en el que se fabrica lo verdadero y lo falso. Son los límites que se le establecen al sujeto respecto a lo que puede hacer, lo que puede decir y el lugar que ocupa en la realidad.

No se trata de definir las condiciones formales de una relación con el objeto; tampoco es cuestión de liberar las condiciones empíricas que en un momento dado ha podido permitir al sujeto en general llegar a conocer un objeto ya dado en lo real. La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condiciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento²⁹.

El saber consiste en un espacio donde se establece lo que es verdad de lo que no. Como dijimos antes, el saber es el establecimiento de los límites de lo real, a partir de los cuales se hace la distinción entre las percepciones válidas de los objetos y aquellas que no lo son, de los lugares que ocupa cada individuo dentro de esos límites, de los enunciados y discursos que enuncian verdades y los que enuncian falsedades, y de los conceptos que adquieren validez a partir de los discursos.

Por supuesto que esos límites no son eternos, en cada parte, en cada quiebre del devenir histórico emergen unos determinados límites, se establece una suerte de espacio en el que se encuadra el saber. Esto es lo que Foucault llama en la *Arqueología del saber*³⁰ ‘formación discursiva’. El saber se presenta entonces como formación discursiva.

Esta formación no es un espacio físico, es una relación contingente de enunciados y discursos que, aunque estén dispersos en la historia o pertenezcan a otros campos y saberes,

²⁸ Cfr. Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, traducción: José Luis Paredes Celma, Técnos, Madrid, p. 130.

²⁹ Foucault, Michel, *Foucault*, p. 364.

³⁰ Cfr., Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 50.

se refieren a un mismo objeto o situación³¹. Es un estrato histórico, un umbral, un espacio topológico en el que se establecen esos límites que mencionamos.

La formación no es tampoco una relación unilateral, es decir, no es la coincidencia entre un sujeto y un objeto, como lo dijimos antes, la formación discursiva emerge a partir de la relación entre enunciados, objetos, situaciones, tecnologías y técnicas, reglas, decisiones morales, sujetos y todo un abanico de elementos que determina lo que es real en un espacio o momento de la historia³².

Tampoco parece coherente para Foucault la idea de que la formación discursiva emerja y se legitime a partir de conceptos universales y estáticos. Por el contrario, son los propios conceptos los que emergen y se legitiman a partir de los límites y todas las relaciones entre enunciados, relatos, discursos, objetos, etcétera, que se enmarcan en la formación discursiva.

Y claro, como lo hemos adelantado, la formación discursiva no tiene una esencia, no tiene un inicio y no se encuentra en progreso. La forma en la que los quiebres históricos se presentaron no tiene un carácter de necesidad, es decir, pudieron no haber ocurrido y pudieron haber emergido otros tipos de formaciones.

La formación discursiva tiene que ver más con los errores, con decisiones personales, con espacios de libertad que las teorías dejaron para la investigación, que con bloques enormes de teorías, deducciones, progresos y esencias. La formación discursiva consiste entonces en la construcción heterogénea y artificial de sí misma mediante variados elementos. Nada hay por fuera de ella, el saber es únicamente estrato, espacio, límites.

A propósito de esas grandes familias de enunciados que se imponen a nuestro hábito –y que se designan como *la medicina*, o *la economía*, o *la gramática* –, me había preguntado sobre qué podían fundar su unidad. ¿Sobre un dominio de objetos lleno, ceñido, continuo, geográficamente bien delimitado? Lo que he descubierto son más bien series con lagunas, y entrecruzadas, juegos de diferencias, de desviaciones, de sustituciones, de transformaciones. ¿Sobre un tipo definido y normativo de enunciación? Pero he encontrado formulaciones de niveles sobremanera diferentes y de funciones sobremanera heterogéneas, para poder ligarse y componerse en una figura única y para

³¹ Cuando nos referimos a que una regularidad discursiva es tal porque sus elementos se refieren a un mismo objeto o situación, no decimos que se refieran a un objeto dado de facto en la naturaleza de una vez y para siempre, sino que se refieren a un objeto o situación fabricado por las regularidades, es decir, se refiere a la percepción y tratamiento que cada formación discursiva fabrica y legitima para sí misma a partir de lo que se encuentra en el devenir histórico.

³² Cfr. *Ibíd.*

asimilar a través del tiempo, más allá de las obras individuales una especie de gran texto ininterrumpido. ¿Sobre un alfabeto bien definido de nociones? Pero nos encontramos en presencia de conceptos que difieren por la estructura y por las reglas de utilización, que se ignoran o se excluyen unos a otros y que no pueden entrar en la unidad de una arquitectura lógica. ¿Sobre la permanencia de una temática? Pero se encuentran más bien posibilidades estratégicas diversas que permiten la activación de temas incompatibles, o aún la incorporación de un mismo tema a conjuntos diferentes³³.

La relación discursiva es dispersión. Una dispersión que, sin embargo, hace emerger una unidad. Pero no hablamos de una unidad fáctica, sino una producida por la relación contingente de sus elementos. En eso consiste el estudio de la formación del saber: en dar cuenta de aquello que posibilita esa relación, esa unión histórica y artificial. Agrega Foucault más adelante:

De ahí la idea de describir esas mismas dispersiones; de buscar si entre esos elementos que, indudablemente, no se organizan como un edificio progresivamente deductivo, ni como un libro desmesurado que se fuera escribiendo poco a poco a lo largo del tiempo, ni como la obra de un sujeto colectivo, se puede marcar una regularidad: un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas³⁴.

La relación discursiva no se compone lineal ni jerárquicamente. Por su condición de dispersión, de heterogeneidad, emerge a través de relaciones. Es mediante las relaciones como se enmarcan los límites del saber. Es a través de relaciones como se instaura un régimen de verdad que se impone, se legitima y se pone en práctica. Las relaciones de las que hablamos son las que se presentan entre todos los elementos del saber en cuestión. Aquellos que Foucault llama coloquialmente ‘cosas’ y ‘palabras’, ‘prácticas discursivas’ y ‘prácticas no discursivas’.

Las prácticas discursivas son aquellos enunciados que es legítimo decir dentro de una relación discursiva. Pero no es que esos enunciados sean verdaderos en sí mismos, sino que dentro de la relación existen unos límites que le imponen a determinados enunciados el estatus de verdades, pero puede ocurrir que en otro campo no tengan semejante título³⁵.

Esos límites son, por un lado, los individuos enunciantes, es decir, los enunciados son legítimos porque son emitidos por ciertos individuos que, a su vez, fueron legitimados para decirlos. Por ejemplo, un médico tuvo una educación especial precisamente para eso

³³ *Ídem*, p. 61.

³⁴ *Ídem*, p. 61- 62.

³⁵ *Cfr. Ídem*, p. 61.

dentro de una institución, usa los instrumentos necesarios para producir un enunciado dentro de su rama y sigue ciertas normas de conducta de la institución en la que trabaja.

Así, el médico se transforma en una fábrica de la verdad dentro de la relación discursiva llamada medicina que legitimará los enunciados. En otras formaciones pueden existir otros individuos fabricantes y legitimadores de la verdad: los reporteros de televisión, los psicólogos, los sacerdotes, los padres de familia, los maestros, etcétera³⁶.

Por otro lado, están las instituciones legitimadoras. Estas no son necesariamente espacios físicos, pueden ser sí edificios, pero también leyes, instrumentos, teorías, y corrientes de saberes. La ciencia también es una institución que fabrica y legitima los enunciados con carácter de verdad, el Estado hace lo propio junto con las universidades. Así pues, podemos decir que las instituciones son mecanismos de legitimación de los enunciados dentro de una formación discursiva³⁷.

Los enunciados legitimados tienen una relación con los objetos establecidos, con las prácticas no discursivas o como les llama Gilles Deleuze, “prácticas de ver”³⁸. Las prácticas no discursivas no son objetos *en sí*, son artificialidades. Consisten en la especificidad, tratamiento, delimitación y estatus que le otorga un determinado grupo, institución o teoría a la experiencia que tiene de un fenómeno.

Es lo que, en cada saber históricamente constituido, se establece como objeto de conocimiento. No queremos decir que los objetos sean inventados metafísicamente, sino que se produce una especie de iluminación sobre los objetos que se apropian los saberes. La fabricación de las cosas refiere a la delimitación de las experiencias a partir de los discursos³⁹.

Al igual que los enunciados, los objetos tienen límites establecidos dentro de su respectivo espacio. Esos límites son ciertos elementos de las relaciones discursivas que

³⁶ Cfr. *ibíd.*

³⁷ Cfr. *Ídem*, p. 82.

³⁸ Cfr. Deleuze, Gilles, *Foucault*, traducción: Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1987, p. 75.

³⁹ Cfr. Foucault, *Ob. Cit.*, p. 65.

hacen posible que aparezca determinado objeto (instituciones, reglas, instrumentos, conductas). Las relaciones discursivas, mediante diferentes mecanismos delimitarán los objetos que serán reales dentro de ella y aquellos que no tendrán ese carácter. Dependiendo de qué tipo de relaciones, los objetos sufrirán una especificación, una diferenciación, respecto al modo en el que se percibían en otras relaciones discursivas⁴⁰.

También la relación discursiva delimita los conceptos que son concebidos como válidos dentro de la formación. Los conceptos que adquieren validez no son los que están más cerca de la idealidad, ni los que se están más cerca de lo empírico. Aquí la validez se adquiere, al igual que en los objetos y en los enunciados, de los elementos delimitadores de cada relación discursiva⁴¹.

Como dijimos, la cuestión del saber no se reduce al encaje entre sujeto y objeto, pues estos dos son fabricados y sometidos a ciertos límites producidos por todo un conjunto de elementos legitimadores que les otorgan realidad⁴². En resumen, esto es el saber: se fabrica, es una artificialidad. La cuestión de la verdadera naturaleza de las cosas no es lo que a Foucault le interesaba, más bien lo que buscaba era el comprender los mecanismos de fabricación de las distintas verdades artificiales en cada una de las relaciones discursivas, aunque éstas no tengan una relación necesaria entre sí.

Las verdades establecidas por la relación discursiva en cada caso, serán asumidas por los sujetos, es decir, para ellos esas verdades son innegables y las asumirán totalmente⁴³. Al asumir esos enunciados, objetos, conceptos y verdades, los sujetos comenzarán a actuar y adquirir ciertas conductas a partir de ellos. Los individuos se construirán una subjetividad, una forma de ser a partir de esa realidad artificial. Esas

⁴⁰ Cfr. *Ídem*, p. 70-80.

⁴¹ Cfr. *Ídem*, p. 91.

⁴² Desde aquí ya alcanzamos a notar que el sujeto no es un elemento fundante de la realidad, sino un eslabón más en la pequeña cadena de relaciones que forma cada saber.

⁴³ Que los sujetos asuman totalmente las verdades establecidas por la relación discursiva no quiere decir que esas verdades sean verdaderas en sí mismas, son artificios, ya lo hemos dicho, simplemente que la relación discursiva las presenta como la única posibilidad.

conductas y esas subjetividades, al formarse a partir de lo determinado por un cierto saber, se asumen también como las conductas y las subjetividades verdaderas.

Aquí es donde se asoma la relación del poder con el saber, una relación recíproca que fabrica al sujeto dirigiendo su conducta de diferentes maneras de acuerdo al espacio en el que se encuentre. El sujeto es sólo un elemento dentro de toda la gama de realidad de un determinado campo de relaciones de saber y de poder, no es un punto central, no es constituyente, lo hemos dicho ya.

Por tanto, no será igual un sujeto que se encuentra en una cierta relación discursiva a otro sujeto en otra diferente, pues cada uno tiene sus propios límites y establece su realidad. Esa fabricación del sujeto no es sino a partir de mecanismos legitimadores de verdad, normas, rutinas, encierros, etcétera, que tienen impacto en la conciencia, si podemos llamarle así, del individuo⁴⁴.

Bajo este arsenal teórico, las investigaciones de Foucault giraban en torno al análisis de las condiciones de posibilidad de las diferentes formas de sujetos que aparecieron en los quiebres de la historia. Por ejemplo, en su obra *Vigilar y castigar*⁴⁵, analizó la transición ocurrida en el siglo XVIII sobre la forma de lidiar con los criminales.

Hasta entonces, aquellos que cometían un ilícito eran condenados a recibir terribles torturas y sangrientos asesinatos. Los cuales eran exhibidos como espectáculos ante toda la sociedad. Eso con el fin de poner en evidencia el estatus de quienes ocupaban el gobierno y de dar un ejemplo sobre lo que le esperaba a quien se atreviera a realizar actos ilegales.

Después del mencionado siglo, los criminales fueron transformados en objetos de toda una serie de teorías. Además fueron sometidos a seguir unas rutinas y unas conductas acordes a aquellas teorías y puestos en edificios para ser normalizados y útiles a la

⁴⁴ En la introducción del segundo tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault dejó en claro que el objetivo o lo relevante de sus análisis no son tanto las descripciones y el aparecer de las relaciones discursivas, es decir, de las relaciones de saber y de las relaciones de poder. Lo primordial de sus investigaciones fue la comprensión de la construcción de tal o cual forma determinada de sujeto. Cfr. Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, p. 7.

⁴⁵ Cfr. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar, Nacimiento de la prisión*, traducción: Aureliano Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 29.

sociedad. Así, mediante determinados saberes (como el derecho penal) y ejercicios del poder (como la prisión), emergió una subjetividad: el criminal.

Otro ejemplo de ello lo podemos encontrar en *La voluntad de saber*⁴⁶. En esta obra Foucault expone que el sujeto sexual de la sociedad moderna es construido a partir de una serie de relaciones de saber y de poder, como el deseo, la incitación a los placeres o sensaciones corporales, a cargo de los saberes ya construidos de la medicina, la psiquiatría, la pedagogía, etcétera, que vendrán a invadir el espacio construido por la anterior forma de vivir la sexualidad: las alianzas y las familias.

Aquí los sujetos se formarán una conducta sexual que proviene de toda la gama de saberes y poderes construidos que forman un nuevo espacio de realidad sexual. Esa realidad de los comportamientos sexuales será la única posible para los sujetos. La asumirán totalmente y así construirán su forma de ser respecto a los placeres sexuales de una manera, digamos, pasiva, es decir, de una manera en la que no se reflexionará o no se cuestionará del todo esa realidad construida. Únicamente se asumirá sin más el camino marcado por toda la gama de técnicas del poder.

Un tratamiento similar fue el que el que Foucault le dio al problema de la construcción del sujeto ético. También ese sujeto se forma a partir de las prácticas de unos discursos asumidos como verdades y una forma específica de ejercicio de poder. Con la diferencia de que dicho ejercicio no es llevado a cabo mediante instrumentos y técnicas sobre un sujeto pasivo, como los expuestos anteriormente, sino mediante la participación de ese sujeto, mediante la actividad que hace sobre sí.

Para Foucault, el estudio de la ética consiste en comprender los medios, las condiciones, los saberes, los poderes, que llevan al sujeto a analizarse, a descifrarse, a tomarse a sí mismo como sujeto y objeto de conocimiento a la vez, y a asumir determinadas conductas. En términos generales, la ética consiste en el ejercicio del poder y del saber de un sujeto por sí mismo sobre sí mismo.

Es él quien dirige su conducta a partir de los diversos ejercicios del poder y de las diversas verdades presentes. Es por eso que la ética no tiene que ver tanto con las leyes o

⁴⁶ Cfr. Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, p. 130.

las reglas, sino con lo que realmente lleva al individuo a asumir y a practicar los comportamientos.

Pero por “moral” entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se le proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores; el estudio de este aspecto de la moral debe determinar de qué manera y con qué márgenes de variación o de transgresión los individuos o los grupos se comportan en relación con un sistema prescriptivo que está explícita o implícitamente dado en su cultura y del que tienen una conciencia más o menos clara. Llamemos a este nivel de fenómenos “moralidad de los comportamientos”⁴⁷.

Un sujeto puede adquirir ciertas conductas impuestas por las instituciones de poder, como la iglesia, las escuelas, los centros de trabajo, las cárceles, etcétera, a partir de saberes o verdades impuestas también por las relaciones de poder y que devienen en normas, leyes o códigos de conducta.

Pero la ética tiene que ver con otra cosa dice Foucault, tiene que ver con los modos en los que los sujetos, por sí mismos, asumen las conductas: tiene que ver con la manera en la que un individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí para asumir determinada manera de comportarse. Tiene que ver también con la relación que el sujeto establece con esas normas para aceptarlas o dejarlas de lado (no por imposición, sino por sí mismo). Y con lo que se modifica dentro de sí para asumirlas. Como vemos, la ética o la moral no se reducen a los códigos o normas, es todo un trabajo de un sujeto por sí mismo sobre su existencia. Así se construye la forma de ser, así se forja el carácter⁴⁸.

En suma, para que se califique de “moral” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Ciertamente toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente “conciencia de sí” sino constitución de sí como “sujeto moral”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma⁴⁹.

En resumen, la ética es el modo en el que el sujeto asume o rechaza determinadas conductas que se le presentan. Esas formas en las que realiza esa acción tienen que ver menos con los propios códigos y normas de los que emanan esas conductas y más con el

⁴⁷ Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, p. 26- 27.

⁴⁸ Cfr. *Ídem*, p. 28.

⁴⁹ *Ídem*, p.29

modo en el que el sujeto las asume y con el modo en el que se toma por objeto, se relaciona consigo mismo y se modifica. Es por eso que decimos que la ética depende de las relaciones de poder, en tanto que hay una dirección de la conducta (la del propio sujeto sobre sí mismo) y de las relaciones de saber, en tanto que el ejercicio de la ética es dentro de un espacio de reglas y normas que se le presentan al sujeto.

Debido a que el individuo participa en el ejercicio del poder para su propia constitución, no se genera un sujeto obediente y dócil, sino un activo que cambia de sentido ese ejercicio y que genera su propia forma de existencia en el rechazo o la aceptación de los comportamientos. En la relación consigo mismo, el sujeto deja de ser totalmente gobernado, o más bien, es gobernado de otra forma. Por eso podemos hablar de que la ética es una crítica y, a su vez, una resistencia al poder⁵⁰.

Esa resistencia y esa crítica no presuponen el salir del poder totalmente o el retorno a una naturaleza humana reprimida. Como el poder consiste en relaciones, no se puede salir de él; únicamente las relaciones cambian: de los objetos, tecnologías y discursos dominantes a las prácticas que uno realiza sobre sí. Vale la pena insistir que no se habla de una liberación total, sino de unas prácticas de la libertad que pueden realizarse al intervenir activamente en el ejercicio del poder.

Si tomamos el ejemplo de la sexualidad, es cierto que ha sido preciso un determinado número de liberaciones en relación con el poder del macho, que ha sido necesario liberarse de una moral opresiva que atañe tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad; pero esta liberación no hace aparecer el ser dichoso y pleno de una sexualidad en la que el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad⁵¹.

Entonces, cuando la libertad es construida al resistir cierto ejercicio del poder mediante la ética, se abren otro campo para su ejercicio: uno mismo. Así, la libertad consiste en una práctica que se tiene que realizar para liberarse de ciertos mecanismos de poder pero sin liberarse del poder en absoluto, sólo de alguna modificación particular del mismo.

⁵⁰ Cfr. Foucault, Michel, *¿Qué es la crítica?* En *Sobre la ilustración, Entre filosofía y literatura*, traducción: Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1999, p. 333.

⁵¹ *Ídem*, p. 395-396.

Como hemos insistido, dado que la ética es el ejercicio del poder sobre un sujeto por sí mismo, ésta se hace para liberarse, para dejar de lado cierto tipo de modificación del poder, por tanto, puede hablarse de un tipo de libertad. No obstante, cuando uno deja de lado determinado ejercicio del poder, ejercita otro, o cae en otro tipo de ejercicio del mismo, por eso la libertad no es absoluta, es una libertad construida y determinada. Consiste, podríamos decir, en ser parcialmente gobernado, en dejar de ser gobernado de una forma específica, en elegir la forma en la que uno va a ser atravesado por el poder. La libertad no consiste en salir del poder, sino en modificarlo, ejercitarlo de otra manera, eso es la ética.

Desde aquí el trabajo de Foucault consistió en hacer historia de las diferentes configuraciones de las éticas antiguas. Consistió en revisar los momentos o las formaciones discursivas que hacían posibles ciertos tipos de ejercicios del poder consistentes con determinadas configuraciones del sujeto y con hacer de sí un objeto de conocimiento⁵². Trataba de encontrar cuáles eran las verdades, los juegos de saber, y los ejercicios de poder que desembocaban en tal o cual forma de subjetivación ética. Por eso creemos necesario exponer cuáles son las características metodológicas del análisis de Foucault para poder comprender y exponer propiamente las características de las diferentes éticas de ese análisis.

2. Aproximaciones al enfoque arqueológico- genealógico foucaultiano

La historia de la ética que hizo Foucault no es común ni ordinaria. No es la historia de los grandes inventos, las grandes batallas o los personajes importantes. Tampoco es la historia de los comienzos y ni del camino hacia el progreso en el cual supuestamente se encuentra la humanidad. La historia de Foucault tiene que ver con lo que casi nadie percibe: con los quiebres, con las discontinuidades, con aquellas cosas que la historia tradicional olvidó. En términos generales, la historia de la ética realizada por Foucault es una historia de corte arqueológico- genealógico.

⁵² Cfr. Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto, curso en el Collège de France (1981- 1982)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Para entender en qué consisten esas perspectivas teórico- metodológicas tan usadas por este autor, es necesario entender a que se oponen. La arqueología, tal como la presenta Foucault, se opone a la llamada ‘historia de la ideas’⁵³. Esta última es la historia de los comienzos y de los fines, del progreso o de los desarrollos lineales de la sociedad. También es la historia de los grandes bloques: historia de las ciencias, de la literatura, del derecho, de la filosofía, de un país, de la humanidad.

En su forma más general, puede decirse que la historia de las ideas describe sin cesar – y en todas las direcciones en que se efectúa- el paso de la no-filosofía a la filosofía, de la no-cientificidad a la científicidad, de la no-literatura a la obra misma. Es el análisis de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de las permanencias que se obstinan por debajo de los cambios aparentes, de las lentas formaciones que se aprovechan de las mil complicidades ciegas, de esas figuras globales que se anudan, poco a poco y de pronto se condensan en la fina punta de la obra. Génesis, continuación, totalización: éstos son los grandes temas de la historia de la ideas, y aquello por medio de lo cual se liga a cierta forma, ahora tradicional, de análisis histórico⁵⁴.

Esta historia puede entenderse entonces como la historia de los *errores*. Muestra cómo aquellas cosas del pasado eran peldaños que la humanidad tenía que pasar para llegar a la cima (a los monumentos, a las victorias, a las políticas, a los saberes). El análisis arqueológico consiste en el abandono de esos análisis. Existen varios puntos de oposición entre la arqueología y la historia de las ideas.

En primer lugar, la arqueología no trata de *interpretar* discursos ocultos que se encuentran escondidos por los discursos explícitos de los archivos⁵⁵. Más bien trata de poner en evidencia ese mismo discurso inmediato del archivo y su funcionamiento, su práctica. Trata de comprender las normas, las instituciones, las verdades y todas las condiciones de posibilidad de aparición de ese discurso⁵⁶.

⁵³ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p. 229

⁵⁴ *Ídem*, p. 232

⁵⁵ En otro momento nos encargaremos de definir la noción de ‘archivo’, clave para comprender el concepto de ‘arqueología’. Por lo pronto digamos que es todo aquel indicio olvidado por la historia tradicional y que muestra todo un discurso de aparición de una formación discursiva o que por lo menos forma parte de alguna. Es todo aquello que nos muestra la especificidad de un saber. Con este primer acercamiento es suficiente para comprender lo que se quiere decir.

⁵⁶ *Ídem*, p. 233.

En segundo lugar, la arqueología no trata de armar o de encontrar los puntos de unión del progreso del saber en cuestión. No busca marcar las líneas de separación y de unión entre los momentos en los que las cosas estaban en el error y los momentos en los que se encuentran en la cúspide de la verdad. Por el contrario, busca darle el protagonismo a la singularidad y al error. El análisis arqueológico no presupone que existen relaciones necesarias entre las diferentes formaciones. Como dijimos, busca mostrar cómo fue posible tal o cual forma de saber en tanto que fue practicado⁵⁷.

Por último, la arqueología no trata de acomodarse a la cansada reescritura del origen de tal o cual saber. No es simplemente el hablar otra vez de dónde surge todo o dónde comienza esa cúspide del conocimiento en el que se supone que nos encontramos⁵⁸. La tarea que caracteriza propiamente a la arqueología es el dar respuesta a la pregunta ¿cuáles son las condiciones que permiten que cierta relación de saber o ciertos discursos se practiquen y adquieran legitimidad?

La arqueología consiste en poner en evidencia esas condiciones históricas de posibilidad de los saberes. Consiste en mostrar aquellos elementos que, dispersos en la historia, posibilitaron determinadas verdades (relación discursiva), les dieron dicho estatus y las hicieron funcionar. La arqueología es el comprender la manera en la que el saber surge y adquiere legitimidad⁵⁹. Esas posibilidades de legitimación y de uso son a lo que en *La arqueología del saber* Foucault llama ‘a priori histórico’⁶⁰.

Por su puesto que el a priori histórico no tiene que ver con una condición metafísica, eterna e inmutable del conocimiento verdadero. Como dijimos, consiste en las condiciones históricas, inmanentes y contingentes que hacen posible que determinados enunciados se relacionen para formar un espacio de legitimidad del saber. El *a priori* histórico es el objeto de conocimiento de la arqueología.

⁵⁷ *Ídem*, p. 234.

⁵⁸ *Cfr. Ídem*, p. 235.

⁵⁹ Foucault llama a esa legitimidad y práctica de los saberes ‘positividad’.

⁶⁰ *Ídem*, p. 215.

Y es mediante el ‘archivo’ como se da cuenta del a priori histórico de cada relación discursiva⁶¹. Para Foucault el concepto de ‘archivo’ no refiere, como se sugiere en el lenguaje vulgar, a un conjunto seleccionado de documentos físicos que las instituciones almacenan para dar cuenta de la historia de su triunfo. Debido a la descripción que da este autor de la noción de ‘arqueología’, el archivo no puede tratarse de esos documentos que las mismas sociedades e instituciones atesoran y presentan como la única fuente de evidencia de la historia. Pues esa historia es una que pretende mostrar un origen y un progreso. Conceptos a los que se opone rotundamente la arqueología.

El archivo no es lo que salvaguarda, a pesar de su huida inmediata, el acontecimiento del enunciado y conserva, para las memorias futuras, su estado civil de evadido; es lo que en la raíz misma del enunciado- acontecimiento, y en el cuerpo en el que se da, define desde el comienzo el *sistema de su enunciabilidad*. El archivo no es tampoco lo que recoge el polvo de los enunciados que han vuelto a ser inertes y permite el milagro eventual de su resurrección; es lo que define el modo de actualidad del enunciado- cosa; es el sistema de su funcionamiento. Lejos de ser lo que unifica todo cuanto ha sido dicho en ese gran murmullo confuso de *un* discurso, lejos de ser solamente lo que nos asegura existir en medio del discurso mantenido, es lo que diferencia los discursos en su existencia múltiple y los especifica en su duración propia⁶².

En términos generales, el archivo es lo que, a partir de un determinado a priori histórico, muestra la especificidad de cada relación discursiva dentro del devenir histórico, lo que da cuenta de los límites de cada verdad, de cada saber. Mediante el archivo, la arqueología da cuenta de su objeto de estudio: el saber y su a priori histórico.

Entonces, la arqueología consiste, lo hemos dicho, en comprender las condiciones de posibilidad del saber, de su legitimidad y de su práctica. Pero si antes dijimos que el análisis histórico de Foucault sobre la ética era tanto arqueológico como genealógico, y si ya hemos explicado, más o menos, en qué consiste la arqueología a partir de las nociones de ‘a priori histórico’ y de ‘archivo’ entonces cabe preguntar ¿en qué consiste el análisis genealógico? ¿Cuál es la diferencia entre arqueología y genealogía? A nuestro juicio, el concepto de ‘genealogía’, dentro del pensamiento de Foucault, tiene que plantearse en paralelo al de ‘arqueología’.

Lo primero que se tiene que advertir a propósito de la genealogía es que no se trata de una metodología de investigación opuesta a la arqueología. La genealogía hay que

⁶¹ Cfr. *Ídem*, p. 219.

⁶² *Ídem*, p. 220.

pensarla como un complemento de la arqueología o más bien hay que pensarlas como un único enfoque metodológico de investigación.

Si la arqueología consiste en mostrar las condiciones de posibilidad del saber, la genealogía consiste en mostrar cómo el saber es puesto en práctica para producir diversos y elaborados mecanismos de dirección de las conductas de los hombres⁶³. Consiste en mostrar la forma en la que el enfrentamiento de fuerzas y su virtual vencedor hacen emerger determinadas verdades en el devenir histórico. La genealogía es el análisis histórico de las formas en las que el poder procede y genera saberes.

Es evidente que Foucault retoma el concepto de 'genealogía' de Friedrich Nietzsche. Para este último el análisis genealógico consiste en poner en evidencia que detrás de una verdad absoluta, metafísica, como la de los valores morales judeo- cristianos⁶⁴, existe una lucha de fuerzas en la que el vencedor otorgó legitimidad a esa verdad y la impuso como la única posible, es decir, muestra que esa verdad no es sagrada, pura e inmutable como aparenta. De tras de cada verdad existe una imposición, destrucción o una guerra, existe pues una voluntad de poder que se quiere imponer.

Para hacer eso se necesita olvidarse de la historia oficial, aquella legitimada por los impositores de la verdad y observar lo excluido, lo rechazado, lo que nadie quiere ver⁶⁵. Hay que poner atención en los quiebres, en las discontinuidades, no en ideas metafísicas. Hay que detectar el momento del devenir histórico en el que esa verdad o valor emerge, dado que ésta no es atemporal.

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es al contrario mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas – o al contrario los retornos completos -, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido

⁶³ Cfr. Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 15.

⁶⁴ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, traducción: Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, p. 39.

⁶⁵ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, vol. I*, traducción: Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2001, pp. 44-45.

aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente⁶⁶.

La genealogía, en sentido nietzscheano, no busca continuidades dentro de todos los sucesos históricos dispersos. Busca, por el contrario, poner a la vista que en el origen está la dispersión, con sus errores, sus fallas y sus sin sentidos. La genealogía trata pues del origen y de la emergencia no metafísica sino histórica; no se habla de un progreso, sino de una lucha de fuerzas que aparecen en la contingencia histórica.

Desde nuestra perspectiva, en algunas de sus obras, Foucault sigue manteniendo esta idea nietzscheana del análisis genealógico. Con la diferencia de que, en lugar de afirmar que la emergencia de las verdades y los valores absolutos están en la guerra, Foucault dirá que esa emergencia se encuentra en las relaciones de poder. Pero en otras de sus obras se notarán diferencias más marcadas respecto a esta forma de plantear este concepto.

Al tratarse de un análisis que muestra la manera en la que los saberes son producto de cierto ejercicio del poder en el devenir histórico y que así se colocaron encima de la jerarquía de la verdad, la genealogía se transforma en un arma para romper con cierto tipo de ejercicio del poder que despliegan los saberes que se encuentran en lo alto de esa jerarquía.

La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y una lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales –*menores*, diría acaso Deleuze- contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos es el proyecto de esas genealogías en desorden y hechas añicos. En dos palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto para restituir el proyecto de conjunto⁶⁷.

En tanto que se trata de dar cuenta de la emergencia histórica de los saberes, la genealogía abre paso a los saberes pequeños, a los saberes que fueron vetados de la esfera científica que se impuso en la cima del conocimiento. He ahí lo novedoso del análisis genealógico de Foucault: no sólo consiste en evidenciar y criticar las verdades absolutas,

⁶⁶ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 13.

⁶⁷ Foucault, Michel, *Defender la sociedad, curso en el Collège de France (1975- 1976)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, p. 24

como lo hacía Nietzsche, sino que esa misma crítica permite la entrada de los saberes olvidados.

Entonces encontramos en Foucault un método de análisis de corte arqueológico y genealógico. Arqueológico en tanto que muestra las condiciones históricas de posibilidad de los saberes (locales, menores, olvidados e incluso saberes instaurados y dominantes desde nuestra perspectiva) y la forma en la que adquieren legitimidad y se practican. Y genealógico en tanto que muestra la forma en la que el poder genera esas condiciones de posibilidad e instaura ese saber para ciertos fines. Y al mismo tiempo, el mismo análisis permitirá la puesta en escena de otros saberes que hasta ahora se han querido dejar a un lado.

Por lo tanto, cuando se quiere hacer historia de la ética, habrá que preguntarse ¿Qué tipo de ejercicio del poder se presenta en ese momento de la historia? ¿Qué saberes se practican? ¿Qué clase de subjetivación se presenta? En general habrá que preguntarse sobre las condiciones que posibilitaron la emergencia de ese tipo específico de subjetivación moral.

3. El análisis arqueológico- genealógico de la ética: el cuidado de sí, la inquietud de sí y la actitud de modernidad

Foucault parte de este enfoque metodológico de investigación para estudiar cada uno de los acontecimientos históricos de las prácticas de sí. Uno de esos momentos es aquel donde emerge la ‘ética del cuidado de sí’ de la época clásica griega⁶⁸. Esta ética consistía, como podemos adivinarlo, en un ejercicio del poder de los sujetos sobre sí mismos para resistirlo a partir de unas relaciones de saber. El trabajo de Foucault consistió en mostrar los límites de ese ejercicio que no es posible comprenderlo si no lo leemos a la luz de las técnicas de sí⁶⁹.

Esta forma de subjetivación ética de la cultura griega giraba en torno al uso de los placeres materiales y del cuerpo, como la comida, la bebida y el sexo. En esta cultura,

⁶⁸ Cfr. Foucault, Michel, *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, p.393.

⁶⁹ Cfr. Foucault, Michel, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits 1954- 1988, vol. IV: 1980- 1988*, Gallimard, Paris, 1994, p. 385

dichos placeres no eran concebidos como malvados por naturaleza, su prohibición o permiso dependían de la cantidad de su uso, es decir, dependían de si había o no un exceso. La virtud consistía, no en renunciar totalmente a ellos, sino en no abusar de su uso⁷⁰.

Ese uso podía depender de la necesidad, es decir, en la cultura griega era virtuoso aquel que comía sólo cuando tenía hambre y participaba del sexo sólo cuando le invadía el deseo. El exceso se presentaba entonces cuando se buscaba placer más allá de la necesidad. También se evitaba el exceso cuando se usaban los placeres en los momentos adecuados, no en cada momento de la vida⁷¹.

Pero ese uso moderado de los placeres no se lograba de la nada: se trataba de un combate contra ellos. En el pensamiento griego se asumía que el alma se componía de dos partes, una material y una espiritual. Se asumía también que la parte espiritual debía dominar a la parte material. Y cuando los placeres del cuerpo, es decir, la parte material, comenzara a salirse de ese dominio, se tenía que luchar contra ella para evitar que se adueñara de toda la vida del individuo. La lucha que se presentaba era contra uno mismo. Pero esa victoria que se lograba sobre los placeres del cuerpo no se traducían en una negación completa de ellos, sino en un dominio en el que la parte espiritual sabía y decidía dónde usarlos⁷².

El estado al que se llegaba con esa batalla contra uno mismo era el de la libertad. La ética del cuidado de sí consistía en ser libre respecto a uno mismo, es decir, consistía en evitar ser esclavos de nuestros placeres. No se trataba de encontrar una pureza originaria ni de negar por completo la parte material del alma, consistía en la construcción de la libertad mediante su uso adecuado.

La *soprhosyne*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio del dominio y mediante la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general –

⁷⁰ Cfr. Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, p. 39.

⁷¹ Cfr. *Ídem*, p. 53.

⁷² Cfr. *Ídem*, p. 61.

salvo, claro está, en la tradición pitagórica- con el fin de preservar una pureza; se trata de ser libre y de poder seguir siéndolo⁷³.

Como vemos, la ética del cuidado de sí de la tradición griega consistía en el ejercicio de ciertas relaciones de poder de un sujeto sobre sí mismo, para construir la libertad resistiendo a ciertos ejercicios del poder; en este caso los desplegados por el sometimiento a los placeres del cuerpo, que podían producir un tipo de esclavitud. La libertad no era absoluta, únicamente se dejaba de ser esclavo de uno mismo.

Y cuando se garantizaba la libertad respecto a uno mismo, también se garantizaba la libertad respecto a otros individuos. Porque cuando un sujeto era esclavo de sí mismo, de sus placeres corporales, necesitaba someterse a la dirección de otro individuo que fuera libre de esa esclavitud; eso para poder dirigir al primero de acuerdo a las virtudes. En ese sentido, la ética del cuidado de sí nos garantizaba el dejar de ser esclavos de uno mismo y de otros.

Pero esta libertad es algo más que una no- esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda construcción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. Aquél, en efecto, que, por estatuto, se encuentra colocado bajo la autoridad de los demás no tiene que esperar de sí mismo el principio de su templanza; le bastará con obedecer las órdenes y prescripciones que le den. Esto es lo que explica Platón a propósito del artesano: lo que tiene de degradante es que la mejor parte de su alma es “débil por naturaleza, al punto de no poder dominar los cachorros que hay en su interior, antes por el contrario los alaga y no es capaz de aprender más que a adularlos”; ahora bien, ¿qué hay que hacer si se quiere que este hombre sea regido por un principio razonable, como aquél “que gobierna en el hombre superior” el único medio es colocarlo bajo la autoridad y el poder del hombre superior.: “ el que lleva en sí el principio rector divino”⁷⁴.

Vemos entonces la forma en la que el cuidado de sí garantizaba también aquella libertad que consistía en no ser objeto o esclavo de los demás. Dado que el individuo que ejercitaba esta ética se dirigía por sí mismo bajo un principio razonable, no necesitaba depender de otros para llevar su existencia a aquél principio.

Pero también el ejercicio de esta ética garantizaba la libertad de la ciudad entera. Cuando cada individuo construía su libertad, construía a su vez la libertad de la ciudad, porque una ciudad no podía ser libre si sus participantes no lo eran también. Aunque una ciudad tuviera las mejores leyes o el mejor de los sistemas de educación ésta no sería libre,

⁷³ *Ídem*, p. 76.

⁷⁴ *Ídem*, p. 78.

respecto a sí misma y respecto a otras ciudades, si los ciudadanos no cuidaban de sí mismos.

Ahí podría verse, si aún fuera necesaria la prueba de que, en el pensamiento griego no se reflexiona simplemente sobre la libertad como la independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismos sólo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. La constitución de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes son, evidentemente, factores importantes para el comportamiento de los ciudadanos, pero, a su vez, la libertad de los individuos, entendida como dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado entero. [...] la actitud del individuo respecto de sí mismo, la forma en que asegura su propia libertad respecto de sus deseos, la forma de soberanía que ejerce sobre sí son un elemento constitutivo de felicidad y del buen orden de la ciudad⁷⁵.

Entonces, en el pensamiento griego, una ciudad era libre cuando sus ciudadanos (varones adultos y con propiedades), eran libres en su individualidad. Cuando, por el contrario, los ciudadanos eran esclavos de sí mismos, la ciudad también lo era. Y cuando una ciudad era esclava de sí misma y no se regía de acuerdo a la razón, tenía que estar bajo la tutela de otra que garantizara su correcta existencia. De ahí que no sea posible pensar la ética del cuidado de sí de la tradición griega sin su carácter político.

Una forma de explicación sistematizada del ejercicio de la ética del cuidado de sí la podemos encontrar en algunas obras de Aristóteles⁷⁶. Para este autor las virtudes éticas no eran otorgadas por la naturaleza al nacer, tenían que crearse en su propio ejercicio. Él mismo nos propuso un ejemplo al ponerlas en analogía con el ejercicio físico: éste sólo pueden realizarlo los que tienen una determinada fuerza corporal o física y dicha fuerza se obtiene ejercitado el cuerpo. Lo mismo ocurre con las virtudes éticas, sólo las pueden realizar aquellos que son virtuosos, y se es virtuoso practicando las virtudes. Estas últimas se crean, según Aristóteles, en un círculo virtuoso, en su propio ejercicio, no en la contemplación.

Pero, según este autor, ¿en dónde se ubica este ejercicio? Es decir, ¿en qué consiste el ejercicio de esas virtudes? ¿Cómo se practican? Para contestar estas preguntas, sirvámonos del ejemplo de la temperancia respecto a los placeres del cuerpo. Para ser

⁷⁵ *Ídem*, p. 77.

⁷⁶ *Cfr.* Aristóteles, *Ética nicomáquea*, traducción: Julio Pallí Bonet, Grados, Madrid, 1985, II, 1104a, 30, p. 161- 162.

temperantes, habrá que resistir a los placeres, y para resistir a ellos hay que ser temperantes ya. Pero esa temperancia no consistía en resistir y negar totalmente los placeres, sino en mantenerse en un equilibrio tal en el que nos sirvamos de ellos, dado que son necesarios, pero sin que estos nos hagan caer en el exceso y en el abuso.

Estoy hablando de la virtud ética, pues ésta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay excesos, defectos y término medio. Por ejemplo, cuando tenemos las pasiones del temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debías, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente. Y en ello radica precisamente la virtud⁷⁷.

El ejercicio de las virtudes éticas consiste en mantenerse en ese justo medio. Y ese justo medio garantizaba, en palabras de Foucault, la libertad del sujeto respecto a sí mismo. Esa virtud, siguiendo con Aristóteles, era necesaria para la buena vida de la polis. Los ciudadanos tenían que ejercitar sus virtudes en el justo medio para asegurar la buena vida de la ciudad. Para que ella misma no cayera en los excesos, debiera, necesariamente, exigir de sus miembros el ejercicio de esa ética.

Sin embargo, una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos. Y, para nosotros, todos los ciudadanos participan del gobierno. Por consiguiente, hay que examinar esto: cómo un hombre se hace bueno, pues aun en el caso de que todos los ciudadanos en su conjunto fueran buenos, pero no individualmente, será preferible esto último, pues la bondad de todos sigue a la de cada uno⁷⁸.

La polis exigía de sus ciudadanos la virtud, lo hemos dicho ya. El cuidado de sí contiene necesariamente un carácter político dentro de la cultura griega. Esta forma de ejercitar la ética era lo que Foucault llamaba *une esthétique de l'existence*⁷⁹, una estética de la existencia, donde los valores éticos devenían en valores estéticos. Cuando uno garantizaba la libertad mediante el cuidado de sí se transformaba en un ejemplo para los demás, hacía de su vida una obra de arte digna de admiración estética, tenía una vida bella.

⁷⁷ *Ídem*, 1106b, 20, p. 168.

⁷⁸ Aristóteles, *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, VII, 1332^a, 9, p. 434- 435.

⁷⁹ Cfr. Foucault, Michel, *Une esthétique de l'existence*, in *Dits et écrits 1954- 1988*, vol. IV: 1980- 1988, Gallimard, Paris, 1994, P. 732

Sólo habrá que recordar que esa ética no era un individualismo extremo, para los griegos no era concebible un sujeto aislado, la existencia se daba siempre en público⁸⁰. Antes hemos mostrado que precisamente ese carácter político del ejercicio de la ética del cuidado de sí puede verse como una relación de poder en tanto que determina la conducta de los sujetos para realizar esa ética⁸¹. Debido a eso, nos damos cuenta que esa libertad lograda por los griegos no era una libertad *natural* y absoluta, era una artificialidad, algo creado por los propios sujetos y, paradójicamente, determinada por ciertas relaciones de poder.

Llegado a este punto, podemos preguntar: ¿qué otra configuración de la ética analizó Foucault? ¿Qué aspectos en común tienen esas otras configuraciones de la ética dadas en la historia con el cuidado de sí griego? ¿Qué relaciones de saber, de poder y qué prácticas de sí existen en otros momentos de la historia? Y en última instancia ¿sigue existiendo un carácter político, fungiendo como relación de poder, en otras configuraciones?

En el tercer tomo de su *Historia de la sexualidad*, titulado *La inquietud de sí*⁸², Foucault expone que en la cultura occidental de los siglos I, II y III d. c., en la que él llamaba la época helenística, comenzaba a ganar terreno una cierta moral que consistía en adoptar y reforzar un desapego muy severo respecto a los placeres del cuerpo. Pero, aunque a primera vista esta moral se parecía a la del cuidado de sí, se trataba de una nueva problematización sobre el uso de los placeres.

Esta nueva forma de relacionarse con los propios placeres en la que ciertas prohibiciones se intensificaron, suele explicarse a partir del hecho de que en esa época la idea de *polis* griega era algo que había muerto desde hace tiempo, y que lo que existía eran

⁸⁰ Como lo dijimos antes, no contamos con un concepto de ‘política’ o de ‘carácter político’ tan claro como para desarrollarlo satisfactoriamente. Recordemos que el objetivo del capítulo es mostrar que el análisis de Foucault sobre la ética muestra que ésta es producto de una gama de relaciones de poder y de saber dentro de sus diferentes configuraciones, en las que las ideas de política que pudieran aparecer, serían una más de esas relaciones. Es por eso que las mencionamos ahora, pero más adelante nos encargaremos de aquel problema.

⁸¹ Cfr. Guerrero Trejo, Emmanuel *La determinación política del cuidado de sí*, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015, p. 82.

⁸² Foucault, Michel, *La inquietud de sí*, p. 38.

unos nuevos modelos políticos y unas nuevas leyes que promulgaban determinadas obligaciones en el matrimonio o en la vida sexual. Pero también puede explicarse, según Foucault, si vamos con la idea de encontrar allí una nueva forma en la que los sujetos se relacionaban consigo mismos.

En cambio, lo que se señala en los textos de los primeros siglos – más que nuevas prohibiciones sobre los actos- es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas la perturbaciones del cuerpo y el alma que hay que evitar por medio de un régimen austero; es la importancia que tiene respetarse a sí mismo no simplemente en el estatuto propio, sino el propio ser razonable, soportando la privación de los placeres o limitando su uso al matrimonio o a la procreación. En una palabra – y en una primera aproximación-, esa promoción de la austeridad sexual en la reflexión moral no toma la forma de un endurecimiento del código que define los actos prohibidos, sino la de una intensificación de la relación con uno mismo por el cual se constituye uno como sujeto de sus actos. Y teniendo en cuenta tal forma es como hay que interrogar a las motivaciones de esta moral severa⁸³.

La forma en la que devienen las conductas de los sujetos de la época helenística respecto al manejo de los placeres, tiene que ver más con las configuraciones y movimientos interiores de cada individuo y menos con las normas y leyes de los modelos de gobierno emergentes. Por eso podemos decir que esta inquietud, cultivo y cuidado de sí es el ejercicio de una ética nueva.

Esta ética, al igual que en la cultura griega, consistía en adquirir unas determinadas prácticas a partir de las cuales uno dejara de ser esclavo de los placeres del cuerpo. No obstante, en la época helenística la inquietud de sí iba más allá de eso. También había que desapegarse de todo aquello exterior que estuviera causando alguna perturbación al alma y a la propia felicidad. Entre esas cosas que causaban las perturbaciones se encontraban los placeres del cuerpo, las aspiraciones que se tenían del futuro, pues éstas podrían no realizarse, las actitudes de personas mal intencionadas, las enfermedades, la muerte, entre otras. Este tipo de inquietud de sí consistía en liberarse de todo aquello ajeno al alma del propio individuo⁸⁴.

Esta práctica no se limitaba tampoco a ejercitarse en unos pocos momentos de la vida o de la cotidianidad, era un ejercicio constante en cada momento de la vida y durante todo su transcurrir. Desde que alguien nacía hasta la hora de su muerte, debía aprender,

⁸³ *Ídem*, p. 40.

⁸⁴ *Cfr. Ídem*, p. 64.

perfeccionar y practicar el cuidado de su alma. En la cultura de la Grecia de Sócrates y Platón, el cuidado de sí era una práctica exclusiva de hombres, ciudadanos libres y jóvenes que aspiraban a ese título; pero en la época helenística la inquietud de sí abarcaba a todos: mujeres, niños, esclavos y hombres libres⁸⁵.

Como hemos dicho, esta inquietud y cuidado no consistía únicamente en un mero uso de los placeres dependiente de determinadas circunstancias. Era una actividad de todo el día y de toda la vida. Para eso era necesario algo más que una simple toma de postura, había que realizar actividades concretas y específicas para lograr aquel desapego de lo que estuviera enfermando el alma.

Entre esas actividades se encontraban los exámenes de conciencia, como los que practicaba Sócrates⁸⁶, pero también conversaciones, regímenes de austeridad alimenticia, periodos de pobreza voluntaria, rutinas a la hora de comer y de dormir, ejercicio físico, visitas recurrentes al médico, etcétera. Estas prácticas concretas culminaban en la salud del alma.

Esta actividad intensificada y radicalizada del cuidado de sí concluía en la libertad, en la plenitud de uno mismo, en la felicidad. El alma del individuo se transformaba aquí en el elemento clave, en el fundamento de la conducta. Y las actividades que mencionamos antes, eran su cultivo, su desarrollo y su práctica. De hecho, en *La inquietud de sí* se menciona que el cultivo de sí era análogo a la medicina: cuando existía una perturbación en el alma producto de algo ajeno al individuo, éste tenía que asumirse como enfermo, como si tuviera un virus, una bacteria o como si tuviera una fractura. Y el cuidado de sí era la cura, era la práctica de sanación del alma⁸⁷.

Por tanto, esta moral de desconfianza de los placeres y del estricto desapego del alma ante ellos, no dependía de las leyes y normas de prohibición del gobierno, tenía que ver con la configuración interna de los individuos. Dicha ética consistía en apearse al imperativo del cuidado de uno mismo que consistía en la repulsión de lo que no dependía

⁸⁵ Cfr. *Ídem*, p. 48.

⁸⁶ Cfr. Platón, *Apología de Sócrates*, traducción: Julio Calonge Ruiz, Gredos- RBA, Madrid, 2010, 38a, p. 26.

⁸⁷ Cfr. Foucault, *Op. Cit.*, p. 56.

de nosotros. Así se lograba y se practicaba su idea de felicidad. He aquí los saberes y los poderes desde los que se fabricaba esta ética⁸⁸.

Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin excesos, la satisfacción tan mesurada como sea posible de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas que se toman de libros o de las conversaciones escuchadas, y que se releen más tarde, la rememoración de las verdades que se saben ya pero que hay que apropiarse aún mejor. [...] están también las conversaciones con un confidente, con amigos, con un guía o director; a lo cual se añade la correspondencia en la cual expone uno el estado de su alma, solicita consejos, los da a quien los necesita –cosas que por lo demás constituye un ejercicio benéfico para aquel mismo que se llama el preceptor, pues los reactualiza así para sí mismo- alrededor del cuidado de uno mismo se ha desarrollado toda una actividad de palabra y de escritura donde se enlazan el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo⁸⁹.

En esas actividades que tenían el propósito antes expuesto, se encontraban el diálogo y la convivencia con otros: con amigos, con maestros, con alumnos, con familia. Si el cuidado de sí griego era una actividad enteramente política, es decir, una actividad que tenía como fin último el funcionamiento de la ciudad, en el que la polis era la que hacía posible esa ética, el cultivo de sí desbordaba esos límites. Sin embargo el carácter político permanecía en esas pequeñas actividades con los otros, pero no adquirió el protagonismo de antes.

La inquietud de sí era una ética para todos y tenía más funciones que el mero funcionamiento de la ciudad a partir de las individualidades. En ese sentido se expresa un distanciamiento del cuidado de sí respecto a aquella idea de política. No obstante, con la cita anterior notamos que aún existe una relación con otra idea de vida común: la de la convivencia con los amigos, la del cuidado de uno mismo compartido.

Encontramos una relación de la inquietud de sí con lo político porque en todos esos ejercicios para la felicidad, se encontraba siempre la ayuda a otros, la vida cívica y el enfrentamiento de las crisis que sufrían las ciudades. Sin embargo, esta práctica desembocaba siempre en el cuidado personal, no en el de la ciudad.

Una ética que era aceptada por la mayoría y practicada en la cotidianidad: en la vida matrimonial del hombre, en el repudio del adulterio, en la relación con los hijos, en la

⁸⁸ A partir de este esquema Foucault realizó sus análisis genealógicos de las prácticas sexuales de esa época: el cuerpo, la mujer y los muchachos. Tema que dejaremos de lado en este trabajo debido a que no nos interesa por el momento el problema de la sexualidad propiamente dicho, sino el de la ética como relación con uno mismo y el contraste entre sus diferentes configuraciones.

⁸⁹ *idem*, p. 50-51

forma en la que las mujeres ejercían sus derechos matrimoniales. Incluso estaba presente en los diagnósticos de los médicos: en las dietas que recomendaban, en los regímenes de ejercicio físico y en las recomendaciones a propósito de la higiene personal. Y por supuesto, estaba presente en la reflexión filosófica de su tiempo. Específicamente en el pensamiento estoico, como el de Epicteto. El pensamiento estoico en general acepta que la filosofía tenía que dividirse en tres partes: una lógica, una física y una moral, sus autores más representativos sólo cambiaban el orden de la jerarquía de estas disciplinas⁹⁰.

La lógica de esta corriente del pensamiento no tenía tanto que ver con la de Aristóteles: no eran silogismos formales carentes de contenido. Referían al orden que se les daba a los acontecimientos de la realidad inmanente del mundo y a las representaciones del mismo que, según ellos, aparecen ante el entendimiento. Y es a partir de las representaciones de donde devienen las emociones y las actitudes morales ante el mundo. Por eso era importante su orden⁹¹.

Con lo que respecta a la física, ésta consistía en conocer la naturaleza, el mundo y a la divinidad. Pero no se trataba de tres cosas diferentes, en el pensamiento estoico, la divinidad interviene en todo fragmento y momento de la realidad, no es una suerte de entidad separada del mundo como más tarde afirmarán los cristianos. La naturaleza es el modo de proceder de la divinidad- mundo para la generación, destrucción y regeneración de todo lo que se puede decir que existe.

En cuanto al término mundo, se le toma en tres acepciones: primero en cuanto “divinidad, única entre todas las substancias que no conoce destrucción ni generación y que es el arquitecto del orden del mundo en cuyo seno se disuelven todas las cosas al cabo de ciertos periodos de tiempo y se vuelven a engendrar. También dicen que el mundo es el ordenamiento mismo de los astros y – en tercer lugar- llaman mundo al concepto de ambas cosas”. Además, la naturaleza es pensada como un “fuego artista” un “soplo ígneo y artesano”. Por lo tanto puede decirse que para los estoicos naturaleza, Dios y fuego son términos sinónimos. Divinizar la naturaleza, o más bien naturalizar a Dios, significa dar al hombre la posibilidad de entrar en contacto con lo divino y encontrar en la realidad circundante la consistencia que puede dar a su vida una significación ordenada. De ahí que la física estoica no se presente en absoluto como el sistema racional de un humanismo del conocimiento, sino como una teología que es a la vez cosmología [...]⁹².

⁹⁰ Cfr. Brun, Jean, *El estoicismo*, traducción: José Blanco Regueira, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, p. 39.

⁹¹ Cfr. *Ídem*, p. 45.

⁹² *Ídem*, p. 60

Entonces la física, a nuestro juicio, es de donde se desarrolló en gran medida la filosofía estoica de la que proviene Epicteto que, no obstante, se interesó mayoritariamente por la moral. Siendo el hombre, como todas las demás cosas, un accidente o manifestación de lo divino, la moral estoica consistía en tener una conducta conforme a la naturaleza-divinidad- mundo a partir de la lógica y el ordenamiento de las representaciones⁹³.

¿Pero cómo puede uno, según los estoicos o más específicamente Epicteto, acomodar la conducta conforme a la naturaleza? Pues ocupándose de uno mismo, es decir, del albedrío, del alma, de aquella parte del individuo que no está contaminada con aspectos externos. Con Foucault podríamos decir que, según este pensamiento, aquello se lograba ocupándose del sujeto. El alma es lo que en el hombre hay de Dios, por eso ocuparse de uno mismo es ocuparse de lo divino, ocuparse de la propia naturaleza. Todo lo demás no depende de nosotros, sino de esa divinidad. Así se lo dice el propio Epicteto a un interlocutor de clase en las *Disertaciones por Arriano*.

“Entonces, ¿qué? ¿No son también ellos (los objetos materiales) obra de la divinidad?” Lo son, pero no primordiales ni partes de la divinidad. Mientras que tú eres primordial, tú eres una chispa divina; tienes en ti mismo una parte de ella. Entonces, ¿por qué no reconoces tu parentesco? ¿Por qué no sabes de dónde procedes? ¿No quieres recordar cuando comes quién eres al comer y a quién alimentas? ¿Al tener trato amoroso, quién eres al hacerlo? Cuando estas en compañía, cuando te entrenas cuando charlas ¿no sabes que alimentas a la divinidad, que entrenas a la divinidad? Llevas a la divinidad contigo de un lado a otro, desdichado, y no lo sabes. ¿Te parece que hablo de algo que por fuera es de plata o de oro? Lo llevas en ti mismo y no te das cuenta de que estás salpicándolo con pensamientos impuros, con acciones sucias. Si estuvieras ante una estatua del dios no te atreverías a hacer nada de lo que haces; y estando presente en tu interior la propia divinidad, que lo ve y lo escucha todo, ¿no te da vergüenza pensar y hacer esas cosas, ignorante de tu propia naturaleza, maldito de la divinidad?⁹⁴

Hay que ocuparse de nosotros, de nuestras representaciones y no mortificarse por los objetos, por la muerte, por las desventuras de la vida o por el dinero, dice Epicteto, pues éstos últimos no dependen de nosotros. Ocuparse de ellos es ir contra la naturaleza del hombre.⁹⁵ “pero si te quedas con la boca abierta por lo exterior, será forzoso que ruedes

⁹³ Cfr. *Ídem*, p. 112.

⁹⁴ Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, traducción: Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993, II, VIII, 10-12, p. 179. Epicteto era un esclavo de nacimiento de Hierápolis nacido aproximadamente en el año 50 d. c. liberado años después fundó su escuela en Nicópolis, situada en Egipto. Epicteto, al igual que varios personajes importantes de la historia de occidente como Sócrates o el mismo Jesús, no escribió absolutamente nada, se dedicó completamente a su escuela. La obra citada aquí es un conjunto de disertaciones y notas tomadas y organizadas por Flavio Arriano, un asistente de las clases de Epicteto.

⁹⁵ Cfr. *Ídem*, I, I, 7- 17, p. 57- 58.

arriba y abajo según la voluntad del amo. ¿Que quién es el amo? El que tiene poder sobre alguna de las cosas por la que te afanas o que rechazas”⁹⁶.

Esta es la libertad que logra la moral estoica de Epicteto: uno queda libre de las preocupaciones y los sufrimientos surgidos por lo material, por el futuro, el pasado, la muerte, las enfermedades, la pobreza, la esclavitud oficial y todo lo exterior. “Ni ansiar ni temer, eso es la libertad”⁹⁷. Según esto, uno debe aceptar y soportar sin agitaciones todas esas malas jugadas de la vida, pues es la voluntad de la naturaleza y no depende de nosotros. Lo que se debe de hacer es ocuparse de lo que depende de nosotros: nosotros mismos, dirigir el alma conforme a la divinidad, al destino, para lograr la tan anhelada libertad.

Retomando a Foucault, en Epicteto encontramos, además de la cúspide del pensamiento estoico, una esquematización y una especificación de los límites de la ética en la época helenística. Una ética en la que, como vemos, lo político pierde protagonismo. Está presente, pero para algo que lo desborda, que lo supera: la relación de un sujeto consigo mismo y la creación de su libertad.

Libertad que, como sabemos, no se encuentra por fuera de las relaciones de poder. Por supuesto que con esta libertad el individuo de la época imperial se liberaba de la esclavitud respecto a lo exterior independiente de él, pero sólo mediante el sometimiento a la divinidad. A nuestro juicio, determinadas formas de comprensión del mundo, como la estoica, y diferentes definiciones del concepto de “felicidad” puestas en práctica, son las relaciones de poder que atraviesan el ejercicio de la ética del cultivo de sí de esa época.

Estas dos configuraciones de las éticas antiguas, eran puestas en escena por Foucault para exponer la emergencia de determinadas formas de expresión de la sexualidad en el transcurso de la historia de occidente y de diferentes formas de la subjetividad moral. Y es en este esquema de investigación en el que se ubica de igual manera el brevísimo análisis que este autor hace sobre la ilustración y la actitud de modernidad.

⁹⁶ *Ídem*, II, II, 26, P. 165.

⁹⁷ *Ídem*, IV, I, 23, p. 372.

Para Foucault la ilustración no era simplemente un momento de la historia con determinadas características, ni una simple transición hacia el futuro que, supuestamente, puede visualizarse. La ilustración no está situada en el calendario, no es precedida por una premodernidad oscura ni culmina en una postmodernidad superadora. La ilustración es más bien una actitud respecto al presente.

Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un periodo de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*. Por consiguiente, en vez de querer distinguir el “periodo moderno” de las épocas “pre” y “posmoderna”, creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado, se ha encontrado en lucha con actitudes de “contramodernidad”⁹⁸.

A grandes rasgos, lo que Foucault está afirmando aquí es que la ilustración, la modernidad, es una actitud y una ética. Dicha actitud, podríamos decir, tiene que ver con lo que se modifica en el interior de uno mismo al encarar la problemática del significado del tiempo presente.

Evidentemente, Foucault se vale de un pequeño artículo de Kant para caracterizar esta actitud. En ese artículo titulado *¿Qué es la ilustración?*⁹⁹ De este segundo autor, se argumenta que la ilustración es la liberación del hombre respecto a su condición de pupilo o de minoría de edad. Consiste en hacer que el hombre se sirva de su propia inteligencia sin la guía de otra entidad, sea cual sea. Pues esa guía representa al tutor que impide la llegada del hombre a su edad madura.

La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilos, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela (*naturaliter majorennnes*); también lo son que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarme. Si puedo pagar, no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea¹⁰⁰.

⁹⁸ Foucault, Michel, *¿Qué es la ilustración?*, p.341- 342.

⁹⁹ Cfr. Kant, Emmanuel, *¿Qué es la ilustración?* en *Filosofía de la historia*, traducción: Eugenio Ímas, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 25.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

“¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración”¹⁰¹ dice Kant: has uso de tu razón, abandona tu estado de pupilo, construye tu libertad. Este lema implica un trabajo que el propio hombre tiene que hacer para consigo mismo. La libertad implica dejar la pasividad y pasarse del lado del actuar, ¿Qué clase de actuar?, el pensamiento propio, el uso de la propia razón. En esta sentencia, Kant erige a la ilustración, no como una mera época, sino como toda una ética.

¿Pero cómo puede el hombre hacer una cosa tan complicada con su existir? Ya que a donde quiera que vamos, nos encontramos atrapados en muchísimas situaciones en las que el razonar por cuenta propia no es posible o nos acarrea problemas. Para atender este problema, Kant hace la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón.

El uso privado consiste en una especie de sometimiento de la razón a las normas y situaciones presentes en la vida de los hombres cuando son parte, dice Kant, de una máquina, cuando son parte de una estructura de funcionamiento, de algo que va más allá de su alcance. Por ejemplo, cuando se es trabajador, se puede razonar sobre esa condición, pero se requiere sacar el trabajo obedeciendo las reglas. O cuando se es un ciudadano, se puede pensar el problema de la repartición del dinero público, pero hay que pagar impuestos. En general, el uso privado consiste en razonar cuanto se quiera, pero obedecer al orden establecido y necesario¹⁰².

Mientras que el uso público es cuando se razona teniendo como objetivo la propia razón, es decir, este uso consiste en razonar a pesar de todo lo que se tiene que obedecer. El uso público es el espacio de libertad que los hombres tienen en el propio uso. Por ejemplo, aunque se tenga que pagar impuestos, nadie puede impedir que algún hombre haga críticas al sistema de administración pública. Aunque se tenga que trabajar, nada impide que un obrero piense determinadas cosas negativas sobre la forma en la que el trabajo afecta su vida. En general, el uso público es el libre pensamiento del hombre, es la disposición a la razón que la naturaleza le preparó¹⁰³.

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² *Cfr. Ídem*, p. 28.

¹⁰³ *Cfr. Ibíd.*

Es en ese uso público de la razón en donde se encuentra el peldaño que hay que subir para separarse de la tutela y pensar por uno mismo. Es en este uso donde se encuentra la libertad, y con ella, la actitud que se adquiere en la ilustración. Es aquí donde se presenta la ética de modernidad.

Llegado a este punto, Kant nos expone que el hombre no es ilustrado aún, que el hombre está en proceso de ilustración. Se sugiere que un día llegará ese momento en el que la humanidad en su totalidad será ilustrada. Existe en los planteamientos de este autor sobre tal problemática, y sobre todo en contraste con otros de sus textos sobre filosofía de la historia, una esperanza en el futuro, un punto de culminación, una especie de teleología.

Si ahora nos preguntamos: ¿vivimos en una época *ilustrada*? La respuesta será: no, pero vivimos en una época de *ilustración*, falta todavía mucho para que, tal como están las cosas y considerados los hombres en conjunto, se hallen en situación, ni tan siquiera en disposición de servirse con seguridad y provecho de su propia razón en materia de religión. Pero ahora es cuando se les ha abierto el campo para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que van disminuyendo poco a poco los obstáculos a la ilustración general o superación, por los hombres, de su merecida tutela¹⁰⁴.

Al encontrar en Kant la idea de una especie de teleología, y aunque el propio Foucault se haya restringido a tratar este tema, puede tomarse esa visión y esperanza del futuro como una verdad prácticamente innegable, un límite casi infranqueable. En toda esta postura encontramos un ejercicio de poder que marca unos límites a la ética de la actitud de ilustración. La idea de que hay un porvenir puede verse como una condición de posibilidad de la actitud de modernidad.

Sólo para rematar brevemente esta idea, piénsese por ejemplo, en el texto *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita*¹⁰⁵. En ese texto Kant nos muestra que esa disposición que la naturaleza estableció en el hombre para hacer un uso libre de su razón, revela una especie de plan secreto de la naturaleza para con la humanidad.

Debido a que nada hay en la naturaleza que no tenga una meta o un fin específico al que se dirija, lo mismo ocurre con la humanidad y con su capacidad de uso de razón. Ese fin, según ciertos indicios que hay en el presente, es una suerte de sociedad o estado

¹⁰⁴ *Ídem*, p. 32

¹⁰⁵ Kant, Emmanuel, *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita* en *Filosofía de la historia*, traducción: Eugenio Ímas, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 38

cosmopolita¹⁰⁶ en el que cada hombre tendrá una autonomía total de pensamiento que, a su vez, aportará a la libertad de toda la humanidad¹⁰⁷. Un estado mundial en el que el hombre conocerá todos los secretos de la naturaleza.

Es aquí donde la ética parece ser limitada por la política. Pues cuando el individuo garantiza el uso libre de su razón, contribuye a la liberación de toda la humanidad y a la construcción de ese estado cosmopolita. Es aquí donde la humanidad alcanzará, presume Kant, el conocimiento total de la naturaleza, incluida la mejor de las organizaciones políticas.

La actitud de modernidad consiste en una serie de trabajos que el propio individuo tiene que llevar a la acción para construir la libertad. Pero no una libertad total, sino una que, aunque constituya una paradoja, será limitada por la noción que se tiene de naturaleza y la supuesta llegada del futuro. Solo para ejemplificar esa ética Foucault se vale de algunas ideas de Baudelaire.

En palabras de Foucault, para Baudelaire la modernidad consiste en una actitud de valorización del presente. No como una idea de eternidad del pasado perpetuada en el momento de hoy, sino en el hecho de *heroizar* ese presente en tanto lo que es por sí mismo¹⁰⁸. Pero tampoco se debe sacralizar el momento de hoy, como si éste fuera el único tiempo que vale la pena conservar para siempre. Hay que darle a cada momento el valor que tiene por sí mismo¹⁰⁹.

Pero para Baudelaire la ilustración va más allá de todo eso: ésta es una relación del sujeto consigo mismo a partir del enorme valor que le da a su tiempo. La modernidad es un tipo de ascetismo. El individuo moderno no se conforma con la herencia que le deja su pasado, éste se inventa y se perfecciona a sí mismo en cada presente¹¹⁰.

¹⁰⁶ Cfr. *Ídem*, p. 42.

¹⁰⁷ Cfr. *Ídem*, p. 50.

¹⁰⁸ Cfr. Foucault, Michel, *¿Qué es la ilustración?*, p. 342.

¹⁰⁹ Cfr. *Ídem*, p. 343.

¹¹⁰ Cfr. *Ídem*, p. 344.

Es por eso que podemos decir que a partir de las lecturas que Foucault hace de Kant y Baudelaire, podemos decir que la actitud de modernidad constituye el ejercicio de una ética. Podemos, entonces, colocar éste análisis en la perspectiva de análisis de una ontología histórica de nosotros mismos, tal como el mismo Foucault lo dice al final de su texto sobre la ilustración.

Dentro de ese mismo análisis podemos colocar también sus investigaciones sobre el cuidado de sí y la inquietud de sí y que nosotros hemos dibujado someramente en este capítulo. Cada una de estas éticas constituye una forma en la que el sujeto se toma a sí mismo como objeto de unos saberes, unas normas y unas acciones posibles. Cada una con sus propias libertades y con sus propios límites que no se podían transgredir.

*

A manera de conclusión trataremos de hacer un recuento de lo dicho en este capítulo: comenzamos diciendo que para Foucault la ética no consistía en proponer normas y valores de conducta ni en argumentar cuál podría ser la mejor forma de conducta que se puede adquirir. Para este autor la ética es la configuración del sujeto ético.

Pero para comprender esto último, tomamos en cuenta que para dicho autor el sujeto no es una entidad fundante ni centralizada, sino un artificio, una construcción, el resultado de una serie de relaciones de saber y de poder. Entonces, se sugiere que en cada cúmulo de relaciones de saber y de poder, se fabrica un tipo de sujeto. Es por eso que Foucault analiza la construcción de un sujeto delincuente, un sujeto sexual, enfermo, loco y, por supuesto, un sujeto ético.

La diferencia entre el sujeto ético y los demás, es que para estos últimos, su construcción es pasiva, es decir, las relaciones de poder y de saber los atraviesan y son asumidas y puestas en práctica sin ser reflexionadas ni cuestionadas. Y la construcción del sujeto ético es activa: consiste en que él mismo ejerce el poder sobre sí mismo pero por sí mismo, de una manera activa.

Para Foucault el poder no es un instrumento de sometimiento, es, como bien lo dice en su artículo *El sujeto y el poder*, un ejercicio que consiste en el dominio y la dirección de

las conductas. Mientras que el saber, que siempre presupone al poder, no es la coincidencia entre el sujeto y un objeto de conocimiento. El saber son los discursos que son asumidos y puestos en práctica como si fueran verdades últimas. Pero esos discursos adquieren su carácter de verdad por determinadas entidades de legitimación: instituciones, individuos, ejercicios de poder.

Y es por eso que, en tanto que la ética es el ejercicio del poder del sujeto por sí mismo sobre sí mismo, ésta puede entenderse como una resistencia al mismo. Pero esa resistencia no consiste en salir del propio poder, pues eso no es posible, sino en cambiarlo de sentido. Consiste en no dejar que algo externo ejercite el poder sobre uno, sino en que uno mismo sea el que lo ejercite sobre sí, como lo dijimos. Y también por eso mismo la ética es una práctica de la libertad.

A partir de este esquema en el que se dibuja lo que Foucault entiende por ética, se dedicó en más de una obra a realizar una serie de análisis arqueológico- genealógicos de las diferentes configuraciones de la ética. Pero antes de entrar con esos análisis, nosotros expusimos brevemente las características de ese enfoque de investigación.

En rasgos generales, el análisis arqueológico- genealógico de Foucault no es un recorrido histórico que muestra el progreso del saber en cuestión. En este enfoque se niegan por completo las nociones de ‘origen’, ‘progreso’ o ‘culminación de la historia’. También se niega la afirmación de que nos encontramos en la cúspide del saber y que el pasado es sólo una lista de errores necesarios para llegar a la superioridad. Este enfoque trata de darle el protagonismo al error, al quiebre y a las discontinuidades. La arqueología consiste en poner en evidencia las condiciones que hacen emerger un saber y la genealogía en mostrar la forma en la que el poder pone en práctica dicho saber.

Una vez terminadas estas aclaraciones pasamos a exponer, también de manera muy breve, algunas de las configuraciones de la ética. Comenzamos con la ética del cuidado de sí de la época clásica griega que Foucault expuso principalmente en *El uso de los placeres*. Esa ética consistía en adquirir, a partir de una serie de principios metafísicos, un manejo adecuado de los placeres del cuerpo de tal manera que éstos no esclavizaran al alma. Así se lograba la libertad de un sujeto y a su vez la de polis entera.

En seguida expusimos la nueva problematización que abrió la radicalización del cuidado de sí en la época helenística y que Foucault expone en *La inquietud de sí*. En esta época la práctica de la inquietud de sí se expandió hacia otros sectores de la sociedad. Si en la práctica griega esa ética era propia de los hombres libres, ciudadanos y jóvenes que aspiraban a esos títulos, en la época helenística el cultivo de sí podía ser practicado por cualquiera: niños, mujeres o esclavos.

Esa práctica consistía, no sólo en el dominio de los placeres del propio cuerpo, sino en el desapego de todo lo que no dependiera del sujeto y que estuviera perturbando su alma. Uno tenía que evitar ocuparse de las perturbaciones provenientes de cosas como la muerte, el futuro, las acciones de otras personas o el dinero y ocuparse únicamente de la propia alma. Hacer todo eso tenía el objetivo de dirigirse de acuerdo a la naturaleza, lograr la libertad y con ella la felicidad.

En esta misma línea se encuentra también aquello que en el texto *¿Qué es la ilustración?* Foucault analizó sobre la actitud de modernidad. Lo que el autor expone aquí es que la ilustración no es simplemente un periodo de la historia sino una actitud, lo que podríamos llamar una ética. Una que consiste en un trabajo que uno hace sobre sí mismo para alcanzar un tipo de libertad.

A partir de algunas ideas de Kant y Baudelaire este autor explicó en qué consiste esa ética de ilustración. Siguiendo a Baudelaire, se nos dice que esa actitud trata de la construcción de uno mismo en la alta valorización del tiempo presente. Y siguiendo a Kant, la ilustración consiste también en la construcción de la libertad haciendo un uso público y libre de la propia razón. Y ese uso culminará en una sociedad cosmopolita regida por lo que la naturaleza le otorga al ser humano.

De todo esto podemos concluir que, a partir del análisis de Foucault, la ética es una práctica de la libertad y que es el resultado de ciertos ejercicios de las relaciones de poder. Cada configuración de la ética se practicaba a partir de determinados poderes para inventar una liberación que, paradójicamente, será determinada por otro tipo de ejercicio del poder. Cada forma de técnicas de sí participa del poder: vertido sobre el sujeto por sí mismo y relacionado con diferentes movimientos y prácticas de lo político.

A propósito del carácter político, podemos decir que el cuidado de sí era únicamente practicado para el sustento de la *polis*. La inquietud de sí emergió para hacer frente a las crisis de las ciudades y a las desventuras que causó. Pero también tenía otra relación con lo político en tanto que se necesitaba de la convivencia con otros para curar la propia alma. Mientras que la actitud de modernidad es limitada por lo político, al ser planteada como una condición de posibilidad para la liberación de toda la humanidad y la constitución del estado cosmopolita.

Una vez que hemos hecho este recorrido por todo lo expuesto por Foucault sobre la ética, ahora sí podemos comenzar con una nueva problematización de este tipo. Es tiempo de dibujar aquella relación consigo mismo que, desde nuestro juicio, se presenta en las sociedades occidentales y neoliberales contemporáneas. No hay que olvidar que ese acercamiento lo haremos desde lo expuesto hasta ahora: trataremos de mostrar desde qué tipo de saberes y de verdades se desprenden determinadas relaciones de poder y la forma en la que el mismo sujeto se modifica a sí mismo para construirse.

2.

Sobre la configuración neoliberal de la ética: nuevas formas de prácticas de sí a partir del despliegue del poder contemporáneo

¡Hoy día todo el mundo es feliz!

(Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*)

Hasta aquí hemos aclarado que el concepto de ‘ética’ de Michel Foucault, no tiene que ver con proponer formas ideales de conducta o con el estudio reflexivo de los valores. Tiene que ver con la relación que el sujeto hace consigo mismo para aceptar o rechazar un comportamiento. Tiene que ver también con un ejercicio específico de poder que el sujeto hace sobre sí por sí mismo. Y en tanto que el sujeto participa activamente en su práctica, la ética representa una crítica y una resistencia al poder. Una crítica y una resistencia que no consisten en salir totalmente de la órbita del poder, sino unas que consisten en cambiarlo de sentido, en transformarlo activa y conscientemente. Por eso se puede presentar la ética en Foucault como una práctica de la libertad.

De igual manera, expusimos algunas de las configuraciones de la ética que Foucault estudió en sus análisis genealógicos: el cuidado de sí del mundo clásico antiguo, la inquietud de sí de la época helenística y la actitud de modernidad. Cada una de esas configuraciones se compone de diferentes ejercicios de saber y de poder y tienen diferentes características. Pero también cada una mantiene una cierta relación con el espacio político en cada una de esas sociedades.

Todo eso nos permitió, por un lado, comprender los quiebres y las modificaciones de la ética en el devenir histórico. Por otro, nos permitió establecer que ella se compone a partir del poder en dos sentidos: en tanto práctica de sí y en tanto relación con el espacio político. Una vez hecho todo eso, surgieron algunas preguntas que trataremos de responder en este capítulo. ¿Actualmente, existe otra configuración de la ética? ¿Qué características

tiene? ¿Cuáles son sus límites? ¿Qué relaciones de saber y de poder participan? ¿Qué tipo de subjetivación se constituye?

Nos parece que algunos análisis sobre la subjetividad en las sociedades occidentales actuales, sugieren la emergencia de una nueva ética. Por ejemplo, Gilles Lipovetsky en obras como *La era del vacío*, expone una serie de cambios que están sufriendo las sociedades actuales, bajo lo que llama el ‘proceso de personalización’¹¹¹.

Éste consiste, a grandes rasgos, en el abandono cada vez mayor de las prácticas y modelos sociales de corte moderno- ilustrado: lo trascendente, la esperanza de un futuro feliz para toda la humanidad, el cosmopolitismo, la democracia, la disciplina; y en la imposición de otras prácticas y valores con fines distintos: el goce y la libertad individual, el hedonismo, el relajamiento, el humor, la seducción, la indiferencia.

Por su puesto, en el proceso de personalización está implícito que las formas de subjetivación ya no son las mismas que en la sociedad democrática- disciplinaria. Del proceso de personalización resulta un individuo narcisista, indiferente, preocupado sólo por el placer personal; al que ya no le interesa el futuro de la humanidad, ni tener algo que ver con los otros.

De la misma manera, en su obra *La sociedad del cansancio*¹¹², Byung- Chul Han trata de explicarnos que las sociedades contemporáneas son sociedades con exceso de positividad, es decir, son sociedades en las que no existe la otredad, todo es un infierno de lo igual. No existe nada, dice, que no sea neoliberalismo, competitividad, consumo, compras, deudas, negocios, vidas sin objetivos trascendentes, individuos sin futuro que existen sólo para trabajar.

De este exceso de posibilidad se genera el sujeto de rendimiento, un sujeto excesivamente positivo, uno que existe sólo para trabajar, como dijimos. El sujeto de rendimiento genera una autoexplotación porque no hay necesidad de que otro lo haga, ya

¹¹¹ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 6.

¹¹² Han, Byung- Chul, *La sociedad del cansancio*, p. 32.

que el trabajo excesivo es su única realidad. Así el esclavo es al mismo tiempo su propio verdugo.

También Jean Baudrillard en *La sociedad de consumo*¹¹³, expone posturas similares respecto a esta cuestión. El consumo se compone de dos dimensiones: Por un lado, una simulación de abundancia, de goce y de disfrute que son el estatus que todo individuo está obligado a perseguir. Por el otro, pobreza, carencia, represión, fabricación constante de necesidades que nunca alcanzan satisfacción.

El consumo es la manera en la que se manipula las conductas de los sujetos dentro del capitalismo. Es la forma perpetua de la socialización. Es, además, la moral, la única forma posible de relación del sujeto consigo mismo. Mediante los signos del consumo, dice Baudrillard, el sujeto se descifra, se estudia, se toma a sí mismo como objeto de control y constituye su forma de ser.

Aquí localizamos algunas pistas en las que se asoma una nueva articulación de la ética. Una en la que, por un lado, se engendra un sujeto altamente controlado a larga distancia, obligado a explotarse a sí mismo para cubrir la generación interminable de necesidades, que participa voluntariamente en su propio control y en el que la libertad deviene una esclavitud; Y por el otro, aparece un individuo placentero, narcisista, ansioso por el goce personal, despojado de toda esperanza en el futuro, indiferente ante la situación de otros. Estas dos formas de individuo no refieren dos prácticas de sí, no se excluyen, más bien forman, lo veremos más adelante, una única manera en la que los individuos se relacionan consigo mismos para constituirse.

Sin embargo, en estos autores existen varias críticas importantes hacia Foucault que no podemos dejar de lado debido a la importancia que tienen para nuestro tema. En ellas se remarca que los análisis foucaultianos carecen de importancia en la actualidad porque se refieren a épocas que han quedado atrás. Hoy nos encontramos en una sociedad con mutaciones inéditas, y por eso los estudios de Foucault no tendrían cabida. Así lo asegura

¹¹³ Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo*, p. 8.

Baudrillard en su texto *Olvidar a Foucault*¹¹⁴ al comentar las tesis principales de aquél autor. Pero no sólo él, también el propio Han y Lipovetsky, directa o indirectamente, aseguran lo mismo.

Por eso el diálogo entre Deleuze y Foucault sobre las nuevas formas de proceder del poder nos pueden ayudar a dar una respuesta a estas afirmaciones. Así que, antes de dar cuenta de las condiciones históricas de la nueva forma de práctica de sí, defenderemos la idea de que se puede hablar de las mutaciones de las sociedades actuales y sus novedosas formas de poder desde la trinchera conceptual que nos hemos apropiado aquí.

Deleuze nos muestra que los ejercicios de poder en las sociedades actuales sobrepasan los encierros. Las subjetividades no se crean ya solamente mediante disciplinas, sino también mediante el control. El poder ahora se encuentra en espacios abiertos, operando a larga distancia, controla las conductas en la comodidad del hogar y adquiere formas más sutiles. Es en este sentido en el que los análisis de Deleuze coinciden con los de Foucault. De hecho, él mismo asegura que fue Foucault quien habló primero del advenimiento de esta nueva forma de poder.

A nuestro modo de ver, cuando Foucault plantea la problemática de la gubernamentalización del poder estatal en occidente, da cuenta del advenimiento de estas nuevas formas del poder y de lo social. Y estas nuevas formas de poder son las que, a su vez, hacen posible la creación de esta nueva ética que tratamos de dibujar en este trabajo.

Lo que queremos decir con esto, es que los análisis de Baudrillard, Lipovetsky y Han, aunque tocan fibras muy sensibles de lo que en efecto pasa actualmente, han quedado cortos; no expresan con exactitud las condiciones sociales e históricas específicas que posibilitaron la emergencia de ese tipo de sociedades y de subjetividades. Por eso creemos necesario rescatar los análisis de autores como Maurizio Lazzarato, Gilles Deleuze o el propio Foucault para completar lo expuesto por aquellos autores, en el sentido de ponderar con ellos los trasfondos que hacen posible aquellas subjetividades.

¹¹⁴ Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, traducción: José Vázquez, Pre- textos, Valencia, 1999, p. 19.

Por un lado, Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*¹¹⁵, expone la manera en la que históricamente se configuraron las gubernamentalidades liberales y neoliberales, sobre todo en Europa y en Estados Unidos. Por el otro, Lazzarato, en *La fábrica del hombre endeudado*¹¹⁶, nos ofrece un análisis sobre cómo las finanzas se articulan con la gubernamentalidad neoliberal para generar así la economía de la deuda. Estos dos autores ponen en evidencia los ejercicios del poder que se vierten sobre la población y que se cifran en la subjetividad: la figura del empresario de sí mismo como componente del arte neoliberal de gobernar y el hombre endeudado como producto de la economía de la deuda.

Entre la subjetividad resultante del proceso de personalización y el sujeto de rendimiento se juega una cierta articulación de las prácticas de sí. Situación que se deja ver también en los postulados de Baudrillard sobre el consumo. Pero también esa práctica de sí se articula en los actuales ejercicios de poder del neoliberalismo que presuponen las figuras del empresario de sí mismo y del hombre endeudado.

No obstante, el mérito de Lazzarato y Foucault es que ponen a la vista a partir de qué procesos se constituyen dichas figuras. Eso mismo hace Deleuze al explicar las sociedades de control y es lo que tratamos de hacer con Han, Baudrillard y Lipovetsky. Trataremos de poner en evidencia las condiciones históricas de posibilidad de la práctica de sí que se deja ver en los análisis de estos últimos tres autores.

A partir de lo anterior, proponemos la siguiente hipótesis para el presente capítulo: los análisis de Foucault, Lazzarato y Deleuze sobre las nuevas articulaciones del poder y de la gubernamentalidad en las sociedades occidentales actuales, junto con las figuras éticas que engendran, coinciden con los análisis sobre el individuo contemporáneo de autores como Baudrillard, Han y Lipovetsky, en tanto que en todos ellos se deja ver la articulación de una nueva práctica de sí.

Dicho de otra forma, en todas estas ideas se deja ver una ética que tiene que ver con las formas de gobierno y de poder que permiten la configuración de ese sujeto narcisista e

¹¹⁵ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 93.

¹¹⁶ Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 15.

indiferente, pero esclavo de sí mismo. Una práctica de sí que tiene dos caras: la del control y la del disfrute. Estas dos caras no son fenómenos aislados uno del otro, representan un tipo de subjetivación específica.

Para cumplir con ese objetivo dividiremos el capítulo en tres partes. En la primera de ellas, haremos el contraste entre la postura Baudrillard- Lipovetsky- Han y los planteamientos de la dupla Deleuze- Foucault sobre las formas de poder y de control en las sociedades actuales. Eso tiene dos objetivos: el primero es defender la idea de que desde los planteamientos de Foucault se puede hablar con solvencia de los nuevos mecanismos de poder propios de las sociedades contemporáneas, contrario a lo que afirman sus críticos.

Pero también pretendemos, a partir del diálogo con el propio Baudrillard, Lipovetsky y Han, mostrar que, efectivamente, las sociedades actuales han sufrido algunas novedosas mutaciones. Dicho de otra forma, daremos cuenta de que en nuestras sociedades el poder procede de una manera distinta a la disciplina: como un control que sucede en espacios abiertos, con más flexibilidad, que opera a larga distancia y en la que el sujeto participa autogestionándose.

En la segunda parte trataremos de exponer las características propiamente dichas de la nueva práctica de sí que está emergiendo: qué subjetividad moral se constituye a partir de las relaciones de saber y de poder presentes, qué caracteriza este nuevo modo de crear nuestra forma de ser.

Para eso expondremos lo dicho por Baudrillard sobre la sociedad del consumo. Expondremos también las ideas de Han sobre la positivización de la sociedad y la forma en la que la libertad que practica el sujeto de rendimiento deviene una forma de esclavitud. Finalmente mostraremos la exposición de Lipovetsky sobre el proceso de personalización. Donde se hace ver que el individuo de las sociedades occidentales actuales, además de estar extremadamente controlado, es narcisista y se constituye a sí mismo a partir de los imperativos de libertad, el goce personal y la indiferencia pura.

Por último pondremos a la vista las articulaciones específicas de la relación saber-poder que hacen posible la emergencia de esta nueva relación con uno mismo. Para eso

expondremos las características de la gubernamentalidad neoliberal propuesta por Foucault, así como lo que este mismo dice sobre la teoría del capital humano y la figura del empresario de sí mismo. También pondremos a la vista las características que, según Lazzarato, son propias de la gubernamentalidad neoliberal: la deuda y su figura ética del hombre endeudado.

De esta manera pretendemos mostrar, no sólo las características de una nueva práctica de sí a partir de algunos análisis de las sociedades actuales, sino también las condiciones históricas que la hacen posible. Pretendemos dar cuenta de las relaciones saber- poder que hacen posible no cualquier tipo de subjetividad, sino una subjetividad moral. Una en la que el individuo participa activamente relacionándose consigo mismo para forjar su carácter, para construir su libertad.

2.1. El debate sobre las formas contemporáneas del poder

En *Vigilar y Castigar* Foucault expuso detalladamente que el nacimiento de la prisión entre los siglos XVIII y XIX se dio en medio de una tendencia arraigada en las sociedades de la época. Para decirlo de algún modo, la institución de la cárcel como parte del sistema judicial emergió a partir del tejido carcelario- disciplinario del cuerpo social.

La forma- prisión preexiste a su utilización sistemática en las leyes penales. Se ha constituido en el exterior del aparato judicial, cuando se elaboraron, a través de todo el cuerpo social, los procedimientos para repartir a los individuos, fijarlos y distribuirlos espacialmente, clasificarlos, obtener de ellos el máximo de tiempo y el máximo de fuerzas, educar su cuerpo, codificar su comportamiento continuo, mantenerlos en una visibilidad sin laguna, formar en torno de ellos todo un aparato de observación, de registro y de notaciones, constituir sobre ellos un saber que se acumula y se centraliza. La forma general de un equipo para volver a los individuos dóciles y útiles, por un trabajo preciso sobre su cuerpo, ha diseñado la institución- prisión antes que la ley la definiera como la pena por excelencia. Hay, en el viraje decisivo de los siglos XVIII y XIX, el paso a una penalidad de la detención, es cierto; y ello era algo nuevo. Pero se trataba del hecho de la apertura de la penalidad a unos mecanismos de coerción elaborados ya en otra parte¹¹⁷.

Esto quiere decir que en aquellos siglos la disciplina y la coerción era una constante en el entramado social. El modelo carcelario ya existía en otras partes, como en la fábrica. En ella ya existía una observación constante, unas rutinas, unos reglamentos y unos deberes que se le imponían al individuo. Ya existían, pues, los encierros, los reglamentos y la

¹¹⁷ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, p. 233.

educación sobre el cuerpo con el objetivo de hacer rendir las fuerzas productivas de los sujetos.

El nacimiento de la prisión, aunque constituyó una novedosa forma de lidiar con los criminales, simplemente reprodujo algo que estaba arraigado en la sociedad de aquél tiempo. Pero también, después de la prisión, el modelo se reprodujo en otros sectores, como el hospital. En términos generales, el encierro, la extrema vigilancia, la educación del cuerpo, los exámenes, los castigos, la coerción, era lo característico de la sociedad de aquellos siglos. Esa sociedad era una sociedad disciplinaria.

Estos novedosos análisis de Foucault sobre esa época y sobre el nacimiento de la prisión le valieron una suerte de prestigio intelectual, pero también una gran cantidad de críticas y de malas interpretaciones, a tal grado que muchas veces se reducía la extensa obra del autor a estas ideas.

Una de las críticas más fuertes, era aquella que afirmaba que los planteamientos de Foucault en general no tenían cabida en la actualidad, pues simplemente se referían a una época que ya no era la nuestra. La nuestra, dicen, no es una sociedad disciplinaria, el poder ya no se presenta de manera coercitiva. Baudrillard es el crítico más radical en este sentido.

[...] Si es posible hablar por fin del poder. De la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina, con esa inteligencia definitiva, y hasta en sus más delicadas metamorfosis, es que, por algún sitio, *todo eso está desde ahora caduco*, y que si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizás la “era clásica”, de la que sería el último gran dinosaurio), que está en vías de desaparecer definitivamente. Configuración propicia a los más esplendorosos análisis antes de que los términos le sean retirados. “Cuando hablo del tiempo, es que ya no existe”, decía Apollinaire. Y si Foucault sólo nos hablara tan bien del poder [...] es porque el poder está muerto, no solamente irreparable por diseminación, sino disuelto pura y simplemente de un modo que aún nos escapa, disuelto por reversión, anulación, o hiperrealidad en simulación, qué sé yo, pero algo ha pasado a nivel del poder que Foucault no puede recoger del fondo de su genealogía¹¹⁸.

Que a Foucault le sea posible hablar del poder, de las sociedades disciplinarias, de la sexualidad, de la psiquiatría o de las prácticas discursivas, es, a juicio de Baudrillard, porque todo eso ha muerto ya. De lo que no ha muerto no se puede dar cuenta, pues se encuentra en desarrollo, no tiene definición. Pero de lo concluido, dice Baudrillard, de eso sí se puede dar cuenta. Por eso Foucault, al describir detalladamente eso que estudió, no hizo más que redactar su acta de defunción.

¹¹⁸ Baudrillard, *Olvidar a Foucault.*, p. 11- 12.

De hecho, todo en nuestras sociedades ha muerto, esa es la crítica de Baudrillard hacia Foucault. Lo social mismo ha concluido. Se acabó la sexualidad, se acabó el poder, se acabó la disciplina, se acabó la bondad y la maldad, se acabó lo verdadero y lo falso¹¹⁹. A lo mucho, si algo hoy en día se encuentra en desarrollo, es la represión, aquella que tanto negó Foucault¹²⁰.

¿Pero qué clase de represión es la que se encuentra hoy en día con vida? La represión del simulacro. El simulacro no es lo verdadero ni lo falso. Es la copia de lo verdadero que ha muerto. Es el aparentar que una cosa, ya sea lo social, el poder o la sexualidad, sigue con vida. El simulacro no es una mentira, se encuentra más allá de eso, porque ya no existe algo real con que contrastarla. La verdad, según el autor, ha concluido¹²¹.

Como todo aquello que se consideraba sustancialmente verdadero se terminó, ahora las sociedades actuales adquirieron la costumbre de simular que no fue así. La sociedad de hoy es una suerte de organización de zombies, de cosas que murieron pero que regresaron de la tumba vaciadas de contenido.

Sin embargo, aunque sean simulaciones, son recibidos por los individuos como si fueran verdades. Esa simulación se vuelve tan fuerte que reprime todo aquello que se presente con pretensiones de verdad y lo transforma en un mero simulacro. Es así como se constituye la era de la simulación.

En este paso a un espacio cuya curvatura ya no es la de lo real, ni la de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes – pero aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones binarias, a toda el álgebra combinatoria. No se trata ya de la imitación ni de la reiteración, incluso ni de la parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias¹²².

¹¹⁹ Cfr. Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente, conversaciones con Philippe Petit*, traducción: Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 11

¹²⁰ Cfr. Baudrillard, *Op. Cit.*, p. 34.

¹²¹ Cfr. Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, traducción: Pedro Rovira, Kairós, Barcelona, 1978, p. 6.

¹²² *Ídem*, p. 7.

El simulacro procede mediante signos. Los signos no refieren nada, son mera imagen de algo que en otro tiempo fue lo real. En la sociedad de hoy los signos simulan un estatus, una vida de bienestar, a la que todo individuo debe apostar. Ese modo de vida es el objetivo al cual llegar, es el sentido, es la verdad misma. Obviamente, ese estatus que dibujan los signos no es algo real, es una mera simulación, pues se constituye bajo la égida de la economía y de su componente más importante: el consumo.

En las sociedades de hoy se articula un panorama, un paisaje de objetos¹²³, que, despojados de su función técnica, reprimen al sujeto hasta transformarlo en un ente que existe sólo para comprar y gastar en cosas sin sentido y que sólo simulan utilidad y buena vida. Los objetos de la sociedad de hoy constituyen el arma, el signo para la manipulación.

Durante el siglo XX estaba latente el miedo a la hiperinformación de los medios masivos de comunicación. Se temía, por ejemplo, que la información visual basura, como la de la televisión, influyera más en la formación de los individuos que la conceptual¹²⁴. Pero el análisis de Baudrillard es más radical, pues no sólo se trata de los nuevos modos en los que se presenta la información y sus posibles consecuencias, se trata de un proceso que se va fincando en cada aspecto de la realidad individual y colectiva. Los simulacros que se articulan a partir de los signos del consumo son la verdad misma de occidente. Nos encontramos en una sociedad de consumo¹²⁵.

La sociedad del simulacro, en donde todo ha muerto, es la sociedad de consumo. Como dijimos, prepara una línea de objetos que arman la realidad simulada para el control de los sujetos. Por ejemplo, los noticieros transmitidos por televisión nos ofrecen las noticias como si estuviéramos ahí, pero no estamos. El Facebook nos presenta una pantalla en la que, al parecer, tenemos cientos de amigos, pero no los tenemos. El pan integral nos

¹²³ Cfr. Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, traducción: Francisco González Aramburu, Siglo XXI, México, 1979, p. 223.

¹²⁴ Cfr. Cohen- Séat, Gilbert. Pierre Fougeyrollas, *La influencia del cine y la televisión*, traducción: Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1967, p. 29.

¹²⁵ Cfr. Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo*, p. 8.

hace creer que comemos algo natural, pero no es así. En las democracias representativas se aparenta que nuestra organización social funciona, pero no lo hace¹²⁶.

Cada aspecto del mundo es configurado por los signos del consumo. Así pues, los tiempos de la disciplina pasaron. Los tiempos del poder no son los de ahora. Los encierros no hacen falta, pues el consumo es más eficaz al situarse en la vida cotidiana, en los centros comerciales, en el interior del hogar. Ya no se encierra al sujeto tras unas paredes, se le regala una simulación de la realidad a través de la televisión¹²⁷.

Así, Baudrillard sugiere que ya estamos en otros tiempos. No los del poder como disciplina, no los de la democracia, sino los de la muerte y los de la simulación de la vida. En este sentido, Baudrillard se aleja de Foucault, al menos del de *Vigilar y Castigar*. Ya no hay relaciones de poder, hay homogenización, represión y manipulación mediante signos.

Sin embargo ¿no es esa sociedad de consumo y esos simulacros otras formas en las que el poder actúa? Más adelante nos encargaremos de ensayar una respuesta afirmativa a esta cuestión. Lo importante ahora es remarcar que nos encontramos ya en una sociedad diferente a la disciplinaria.

Otra de las críticas dirigidas hacia Foucault sobre este problema es la que desarrolló Han. Vale decir que su crítica se debe más a una mala interpretación y a una lectura incompleta, que a una exhaustiva investigación sobre la obra de Foucault. Según él, el error primordial de Foucault consistió en limitar su análisis del poder a la disciplina.

El problema con la disciplina es que para la manipulación de los individuos se requiere de una negatividad, es decir, se requiere de la intervención de alguna otra persona o algún otro elemento que tome el papel del observador, del vigilante. El poder ya no procede de esa manera hoy en día, más bien el poder hoy está neutralizado. La manipulación de la conducta de un sujeto es mucho menos eficaz y mucho menos productiva cuando hay una otredad que medie esa conducta. Es más, en la actualidad la

¹²⁶ Cfr. *Ídem*, p. 15.

¹²⁷ Cfr. *Ídem*, p. 16.

gestión de los individuos se presenta de manera positiva, es decir, sin intervención, es realizada por el sujeto mismo¹²⁸.

La sociedad actual, dice Han, es una sociedad con exceso de positividad. Ese exceso quiere decir que no existe lo otro a su propia condición. El autor no expone una definición clara del concepto de ‘positividad’ o de ‘sociedad positiva’, pero se infiere que se refiere a la falta de alternativas al modo de vida occidental contemporáneo. La otredad del futuro trascendente, por ejemplo, es negada por la cotidianidad del trabajo. La otredad de la amistad es rechazada por la positividad de la competencia del mercado y el consumo.

Los tiempos en los que existía el *otro* se han ido. El otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negación, sino la permisividad y la afirmación. El signo patológico de los tiempos actuales no es la represión, es la depresión. La presión destructiva no viene del otro, proviene del interior¹²⁹.

Desde la óptica de Han, la condición actual de las diferentes sociedades occidentales, influenciadas por el neoliberalismo, ejercen un tipo de ataque contra sí mismas. Lo positivo de los tiempos actuales ejerce violencia, en la que el daño lo sufren aquellos que la generan. El exceso extremo y violento de lo positivo consiste en la eliminación de las prácticas negativas que representaban, en tiempos pasados, un remedio ante esa violencia.

La violencia de la positividad no presupone ninguna enemistad. Se despliega precisamente en una sociedad permisiva y pacífica. Debido a ello, es menos visible que la violencia viral. Habita el espacio libre de negatividad de lo idéntico, ahí donde no existe ninguna polarización entre amigos y enemigos, entre el adentro y el afuera, o entre lo propio y lo extraño. La positivización del mundo permite la formación de nuevas formas de violencia. Estas no parten de lo otro inmunológico, sino que son inmanentes al sistema mismo¹³⁰.

Esta violencia se presenta porque las sociedades positivas son también hiperactivas e hiperinformadas. El detenimiento, el aprendizaje, la reflexión representan negatividades ante el mundo del trabajo. La violencia consiste en eliminar la otredad en todas sus formas. Incluso la negatividad que representa la muerte ante la vida, se violenta cuando se trata de

¹²⁸ Cfr. Han, Byung- Chul, *La sociedad del cansancio*, p. 26.

¹²⁹ Han, Byung- Chul, *La expulsión de lo distinto*, traducción: Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2017, p. 9.

¹³⁰ Han, Byung- Chul, *Op. Cit.*, p. 22.

evitarla a toda costa. “La sociedad positiva, de la que se ha retirado la negatividad de la muerte, es una sociedad de la mera vida, que está dominada tan solo por la preocupación de “asegurar la supervivencia en la discontinuidad””¹³¹.

Antes había negatividad y alteridad. Había mundos alternos a occidente. Había visiones del mundo diferentes. La otredad caracterizaba a las sociedades de antes. Ya sea como dañino o como beneficioso, existía lo otro. Hoy en día sólo existe una sociedad enferma por la sobrecarga de sus condiciones. Es por eso que los estudios de Foucault, a juicio de Han, no tienen razón de ser, pues la disciplina presupone, lo hemos dicho, una otredad, un elemento que actualmente ya no existe.

La sociedad disciplinaria de Foucault que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficinas, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya “sujetos de obediencia”, sino “sujetos de rendimiento”. Estos sujetos son emprendedores de sí mismos. Aquellos muros de las instituciones disciplinarias, que delimitan el espacio entre lo normal y lo anormal, tiene un efecto arcaico. El análisis de Foucault sobre el poder no es capaz de describir los cambios psíquicos y topológicos que han surgido con la transformación de la sociedad disciplinaria en la de rendimiento¹³².

Sociedad del rendimiento y sociedad del cansancio refieren una misma cosa: el siglo XXI. Una nueva era, una nueva forma de existencia de occidente. Una sociedad homogeneizadora que procede eliminando la otredad o transformándola en igualdad. La sociedad disciplinaria requería de una otredad, era negativa, le caracterizaba el ‘no’ y la prohibición. Mientras que la sociedad positiva no requiere que sus miembros sean afectados por elementos alternos, en ellos mismos se establece su gestión. En el actuar propio del sujeto, en su libertad individual se encuentra su esclavitud¹³³. A grandes rasgos, en eso consiste la crítica de Han hacia Foucault.

Ahora bien, a esta crítica, por supuesto, le podemos hacer muchas objeciones. Por ejemplo, ¿la sociedad positiva no refiere más bien nuevos poderes que se despliegan hoy en día? ¿Foucault no dio cuenta nunca de esas mutaciones de la sociedad? ¿Hoy sólo existe un

¹³¹ Han, Byung- Chul, *La agonía del Eros*, traducción: Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014, p. 43.

¹³² Han, *Op. Cit.*, p. 26.

¹³³ Cfr. *Ídem*, p. 27.

tipo de sujeto, el de rendimiento? ¿En serio, se terminaron las sociedades disciplinarias? Existen nuevas instituciones de control que proceden de otra manera, eso es evidente, pero la disciplina no se ha terminado. Existen aún encierros, cárceles, hospitales, milicias, rutinas, reglamentos, horarios, educación sobre el cuerpo y muchas otras formas que adquiere la disciplina ¿Acaso la positividad no es también una forma de disciplina?

Es más, el mismo Han admite en *La sociedad de la transparencia* que la manipulación de la conducta actual es también una disciplina, pero transformada. El autor ya no habla de un panóptico con un centro de vigilancia, sino de uno descentrado, en el que cada participante se desnuda voluntariamente para hacerse observable y, al mismo tiempo, vigilar a los demás. Habla de un ‘panóptico digital’ o ‘panóptico no perspectivista’¹³⁴.

Pese a estas objeciones, en algo estamos de acuerdo con Han: el siglo XXI es una época de mutaciones en lo social. Nos encontramos ante unas formas de gestión de las conductas que no se han visto antes. Ya el poder que actúa mediante encierros está siendo transformado o planteado de otra manera. El poder se está economizando, se está produciendo como autogestión del sujeto.

Han y Baudrillard, así, coinciden en sus críticas hacia Foucault, en tanto afirman que la sociedad disciplinaria ya no es la nuestra. Al margen de esto, lo que nos interesa sobre todo es su idea de que hoy en día nuestras sociedades han cambiado y que el control sobre los sujetos adquirió nuevas formas de las que hay que dar cuenta.

Otro autor que coincide con ellos en el sentido anterior es Lipovetsky. Él asegura que incluso la sociedad del consumo de Baudrillard se ha terminado¹³⁵. Nos enfrentamos ahora a la sociedad del hiperconsumo¹³⁶. La diferencia esencial entre una y otra es que mientras que la primera se encargaba de una creación incesante de nuevos productos que

¹³⁴ Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, traducción: Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2013, p. 87.

¹³⁵ Cfr. Lipovetsky, Gilles, *La felicidad paradójica*, traducción: Antonio-Prometeo Moya, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 7.

¹³⁶ No es nuestra intención investigar si realmente existe una transición de una sociedad del consumo a una del hiperconsumo. Lo mencionamos aquí para exponer las ideas de Lipovetsky sobre el abandono de las sociedades disciplinarias modernas.

eran achacados al sujeto, la segunda fija su mirada en el consumidor y sus deseos, placeres y goces personales. “[...] el mercado desarrolla una estrategia más cualitativa que tiene en cuenta las necesidades y la satisfacción del cliente, hemos pasado de una economía orientada hacia la oferta a una economía orientada hacia la demanda”¹³⁷.

La economía gira en torno al consumo exagerado. Pero no es la producción la que se roba los reflectores, sino la demanda de los clientes. Entramos así a una nueva página de la historia occidental: en la que se establece el goce personal, el egoísmo y la libertad individual como valores supremos.

El autor llama en *La era del vacío* ‘proceso de personalización’¹³⁸ al hecho de que estamos en una cultura del individualismo, es decir, al hecho de que estamos en una cultura donde el placer privado, la identidad personal y la indiferencia ante lo colectivo, constituyen verdades incuestionables.

El proceso de personalización es una tendencia emergente en el entramado social que consiste en transformar todos los elementos de dicho entramado. Todas las relaciones sociales comienzan a ser dirigidas hacia nuevos objetivos y nuevos valores: respeto por las diferencias, valores hedonistas, la libertad personal, la relajación, el humor, la sinceridad, la expresión. La vida se sirve a la carta: eso es el proceso de personalización¹³⁹.

La seducción, el hedonismo y el narcisismo, dice el autor, van apoderándose de cada forma de socialización. Estos valores subordinan componentes de la cultura que antes estaban en manos de otros valores que ahora están muertos¹⁴⁰. Hoy encontramos, por ejemplo, unos sistemas educativos cada vez más complacientes con el estudiante. Encontramos avances tecnológicos enfocados en las necesidades privadas, como las computadoras personales, los reproductores de música con audífonos, entre otras cosas. Hasta la medicina participa de esta lógica: el enfermo ya no es un elemento pasivo, él

¹³⁷ *Ídem*, p. 8.

¹³⁸ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 5.

¹³⁹ *Cfr. Ídem*, p. 7.

¹⁴⁰ *Cfr. Ídem*, p. 20.

participa en el aseguramiento de su salud mediante regímenes alimenticios, tomando vitaminas, haciendo ejercicio, etcétera.

En *La era del vacío*, a diferencia de lo dicho en *La felicidad paradójica*, el proceso de personalización fue descrito por Lipovetsky para marcar el quiebre con un tipo de sociedad anterior al siglo XX, la sociedad moderna- democrática- disciplinaria; y eso es lo que nos interesa. Aquella era una sociedad centrada en el detalle, en la coerción, en la prohibición y en el encierro. La sociedad actual del proceso de personalización es una sociedad permisiva, tolerante, estimulante y adulatora de lo personal.

Negativamente, el proceso de personalización remite a la fractura de la socialización disciplinaria; positivamente, corresponde a la elaboración de una sociedad flexible basada en la información y en la estimulación de las necesidades, el sexo y la asunción de los “factores humanos”, en el culto a lo natural, a la cordialidad y al sentido del humor. Así opera el proceso de personalización, nueva manera para la sociedad de organizarse y orientarse, nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles, con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible. [...] después de la educación autoritaria y mecánica, el régimen homeopático y cibernético; después de la administración imperativa, la programación opcional, a la carta¹⁴¹.

No obstante, aunque se celebre la libertad personal y el goce individual, el proceso de personalización no es una libertad total y absoluta. El narcicismo es el modo en el que en la actualidad se controla el comportamiento. El autor no habla de una transición de una sociedad controladora a una absolutamente libre. Se habla, por el contrario, de la transición de una sociedad en la que el comportamiento se mediaba disciplinariamente, a una en la que se gestiona mediante la libertad y la flexibilidad¹⁴².

Aunque no lo diga explícitamente, esta es la crítica y el distanciamiento de Lipovetsky respecto a las ideas del Foucault acerca de la disciplina. La disciplina es cosa del pasado. La época actual es la época del extremo individualismo. El control de la conducta lo elige el mismo sujeto a partir de sus gustos personales. Ya no hay encierro, ya no hay represión ni coerción disciplinaria. O al menos, la coerción y la disciplina están siendo modificadas por el proceso de personalización.

¹⁴¹ *ídem*, p. 6- 7.

¹⁴² *Cfr. Ídem*, p. 13.

A pesar de este distanciamiento, el mismo Lipovetsky acepta que el poder no ha muerto, como lo afirmó Buadrillard. En este sentido estamos de acuerdo con Lipovetsky, el poder no ha desaparecido, se ha re-configurado. No compartimos la idea de que la disciplina es cosa del pasado, pero sí compartimos la idea de que nos encontramos en una nueva forma de organización social y en una nueva manera en la que se controla la conducta. Estas ideas, ya lo veremos, coinciden con algunos análisis de Foucault y de Deleuze.

Es evidente que estas tres posturas no son una crítica totalmente destructiva hacia las ideas de Foucault sobre las formas del poder. Ellos afirman que esos análisis no tienen relevancia porque no hablan de las nuevas mutaciones sociales de la actualidad. Pero aquí no compartimos esa afirmación; a nuestro juicio, los análisis de Foucault dan cuenta de esos nuevos poderes. Al pretender responder a estas críticas, pretendemos también conciliar las ideas de Foucault con las de estos autores para sostener que, efectivamente, el poder procede de otra manera, ya no preferentemente como disciplina.

Para lograr tales objetivos, el concepto de ‘sociedad de control’ de Deleuze es de gran utilidad. Encontramos en este último autor, al menos en algunos de sus textos, no un crítico de Foucault, sino a un Deleuze que se esfuerza por proseguir los análisis de Foucault. Pues él mismo asegura que Foucault advirtió antes que él, el advenimiento de un nuevo tipo de sociedad¹⁴³.

No obstante, el propio Deleuze desarrolla sus propias ideas respecto al advenimiento de otra sociedad y respecto al abandono de la disciplina. Para él no cabe duda de que Foucault ha analizado a la perfección los encierros y las disciplinas, sin embargo, “Todos los centros de encierro atraviesan una crisis generalizada [...] Solamente se

¹⁴³ Cfr. Deleuze, Gilles, *¿Qué es un acto de creación?*, Conferencia de Gilles Deleuze en la Fundación FEMIS (17/03/1987), traducción: Romina Di Rienzo, recuperado a manera de artículo de <https://es.scribd.com/document/359459404/deleuze-que-es-un-acto-de-creacion-pdf>, última visita: 11 de octubre de 2017, p. 7. En esta conferencia Deleuze se dedica a sustentar que la creación de ideas cinematográficas y artistas constituyen un acto de resistencia ante la comunicación oficial de las sociedades de control. Puede encontrarse también el video de esta conferencia en <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks&t=1s>, última visita: 11 de octubre de 2017.

pretende gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas”¹⁴⁴.

Evidentemente estas sociedades tienen su propia historia. Su emergencia se encuentra precisamente en el umbral en que las sociedades disciplinarias entraron en crisis: la segunda mitad del siglo XX¹⁴⁵. Pero, al igual que aquellas, éstas tienen su propia lógica. Los mecanismos disciplinarios tenían un comienzo y un fin, se diferenciaban entre ellos, al salir de uno, había que comenzar desde cero en otros. “En cambio, los diferentes “controlarios” son variantes inseparables que constituyen un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es *numérico* (lo que no siempre significa que sea binario)”¹⁴⁶.

Una de las figuras más representativas de la sociedad disciplinaria, sin duda, era la fábrica. El patrón dentro de ella enfocaba las rutinas y los encierros al aumento de la producción. Así, mediante el control y la vigilancia de los cuerpos individuales, se lograba una colectividad unida y fuerte muy útil para la producción.

Por otro lado, la figura más representativa de las sociedades de control es la empresa. A la empresa no le interesa la colectividad, le interesa la dispersión, le interesa el individuo. En lugar de controlar al individuo para constituir una colectividad fuerte, lo manipula para que ésta se disperse, para que los individuos compitan entre sí. Eso resulta ser más eficaz. El control es descentralizado, es de corte económico¹⁴⁷.

Hoy en día uno se lleva la empresa a casa. En todo momento hay que estar administrándose para no perder en la competencia que se nos impone. Hay que estar educándose continuamente, hay que relajarse para estar siempre activo. En todo este entramado de relaciones dispersas, el individuo es únicamente una cifra, simplemente un número.

¹⁴⁴ Deleuze, Gilles, *Post- Scriptum sobre las sociedades de control*, en *Conversaciones 1972- 1990*, traducción: José Luís Pardo, Pre- Textos, Valencia, 1996, p. 278.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*

¹⁴⁶ *Ídem*, p. 279.

¹⁴⁷ Cfr. *Ídem*, p. 280.

De esa forma el control se va apoderando poco a poco de toda la realidad. Éste es continuo, ya lo dijimos. Ya no hacen falta los encierros, ahora hace falta una libertad gestionada. Ya no hace falta un vigilante, el propio individuo se regula a partir de los diagramas estructurales de la sociedad infectados por el control.

A cada sociedad le es análoga una máquina, dice Deleuze. A la sociedad disciplinaria le correspondían las máquinas industriales, las máquinas energéticas, aquellas que funcionaban como una colectividad fuerte, organizada y productiva. Hoy tenemos “Máquinas cibernéticas y ordenadores de la sociedad de control”¹⁴⁸.

Los ordenadores presuponen una extrema individualización, un extremo solipsismo. Las computadoras son personales, las televisiones se encuentran en la intimidad del hogar. Las máquinas de hoy son diseñadas para usarse de manera personal. A partir de ellas se maneja la conducta bombardeando a los sujetos con corrientes interminables de información.

Para decirlo un poco más claro, en la actualidad se manipulan las estructuras sociales de las que emanará un cierto poder que el sujeto asumirá sin necesidad de un encierro o una vigilancia constante. Insistimos, todo se modifica por el advenimiento del control. Las disciplinas, si no han desaparecido, están en crisis o están siendo restauradas por esta nueva lógica.

Lo importante es que nos hallamos en el inicio de algo. En el *régimen carcelario*, la búsqueda de “penas sustitutorias”, al menos para los delitos menores, y la utilización de collares electrónicos que imponen al condenado la permanencia en su domicilio durante ciertas horas. En el *régimen escolar*, las formas de control continuo y la acción de la formación permanente sobre la escuela, el correspondiente abandono de toda investigación en el seno de la Universidad, la introducción de la empresa en todos los niveles de escolaridad. En el *régimen hospitalario*, la nueva medicina “sin médicos ni enfermos” que localiza enfermos potenciales y grupos de riesgos, y que en absoluto indica un progreso de la individuación como a menudo se dice, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por una materia “individual” cifrada que es preciso controlar. En el *régimen empresarial*, los nuevos modos de tratar el dinero, de tratar los productos y de tratar a los hombres que ya no pasan por la antigua forma de la fábrica¹⁴⁹.

Estos ejemplos muestran claramente cómo el control configura poco a poco cada estrato de la sociedad. Además de los expuestos en la cita, existen otros sectores que son

¹⁴⁸ Deleuze, Gilles, *Control y devenir*, en *Conversaciones 1972- 1990*, traducción: José Luís Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1996, p. 274.

¹⁴⁹ Deleuze, *Op. Cit.*, p. 185

atrapados por la red del control: el goce personal, la supuesta libertad individual, el trabajo, el consumo, los objetos. Cada sector de lo social forma parte de la nueva manera de articulación del poder: el control.

El poder no ha muerto, sólo modificó su manera de desplegarse. Los análisis de Baudrillard, Han y Lipovetsky en los que se mostraba que la disciplina había concluido, coinciden con la emergencia de las sociedades de control descrita por Deleuze. Coinciden en que hoy en día la manipulación y el control de las conductas dejó los encierros para trasladarse a espacios abiertos.

Hablamos de características de la sociedad contemporánea que, no obstante, el propio Foucault si alcanzó a describir. Sobre este problema, consideramos, a partir de las ideas del mismo Foucault, que las críticas expuestas parten del desconocimiento de su obra y del desconocimiento de la historia de occidente.

Cuando Foucault se ocupó de desenmarañar el problema del gobierno en la modernidad y de dar cuenta de sus diferentes articulaciones, dio cuenta también de la emergencia de esas nuevas mutaciones en lo social. Además, sus críticos hablan de los cambios que se están sufriendo en la sociedad de hoy, pero sin dar cuenta de las condiciones históricas que los hacen posibles. Cosa que sí hace Foucault en *Seguridad, territorio y población*¹⁵⁰ al tratar ese problema de la gubernamentalidad.

La gubernamentalidad presupone un cambio de paradigma en la forma en la que se despliega el poder estatal, del modelo de soberanía a un modelo administrativo y económico, el gobierno. La emergencia histórica de esa nueva forma de poder Foucault la localizó en el desarrollo del siglo XVIII, después del nacimiento de la población como objeto en el cuál se vierte el poder.

La expansión demográfica de la Europa de ese siglo llevó a una constate producción del control de las condiciones físicas y biológicas de la población para prevenir los riesgos que traía consigo ese aumento poblacional. Como hemos dicho, El nacimiento de la población como objeto del poder representa una transición del paradigma de la soberanía,

¹⁵⁰ Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población*, p. 110.

donde la familia era el modelo del control, hacia la gubernamentalidad. El gobierno no consistía ya en un rey dictando leyes, sino en la administración de los riesgos sobre la colectividad y en una serie de técnicas para hacerla crecer¹⁵¹.

El perfeccionamiento de esas técnicas permitió la aparición de la economía política como la forma mayor de saber para el ejercicio del poder, pues éste comenzó a desplegarse a modo de economía, de organización, de prevención de riesgos. Entonces, la gubernamentalidad consiste en una forma específica de poder que toma por objeto la población, por saber supremo la economía política y por instrumento principal la seguridad.

Con esta palabra, “gubernamentalidad” aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que llamamos gobierno sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco¹⁵².

La gubernamentalidad es este tipo específico de poder que, como dijimos, toma por objeto a la población y por saber a la economía política. Pero que, además, emergió cuando el modelo de soberanía de la edad media no era suficiente para atender el problema del aumento de la población y comenzó poco a poco a adquirir la forma de un estado administrativo. Este tipo de poder comenzó a eliminar, o al menos a modificar, a todos los demás (disciplina, soberanía).

Esta gubernamentalización del poder estatal fue la condición que permitió el nacimiento del liberalismo clásico y, sobre todo, del neoliberalismo. Para Foucault el neoliberalismo es un tipo de gubernamentalidad porque controla a la población al subordinar al estado a la lógica del mercado. Pero también se trata de un control de la

¹⁵¹ *Cfr. Ídem*, p. 129.

¹⁵² *Ídem*, p. 136.

conducta individual cuando plantea al trabajo como un capital generador de ganancia (teoría del capital humano)¹⁵³.

A partir de la gubernamentalidad neoliberal¹⁵⁴, el mercado fue invadiendo poco a poco espacios en los que antes no se encontraba: las relaciones interpersonales, el trabajo, la libertad individual, los estados nacionales, etcétera. Y así comenzó a actuar a través de diferentes medios como los placeres, el hedonismo, egoísmo, deudas, finanzas, rendimiento, consumo, etcétera.

Al aclarar que Foucault sí dio cuenta de estas nuevas formas de lo social y del manejo de los comportamientos, no pretendemos defenderlo de sus críticos. Pretendemos hacer un diálogo con ellos a partir del cual podamos comprender qué pasa con esa cuestión. Independientemente de las posturas de cada uno, de esta exposición podemos concluir que lo social y el control de la conducta se han modificado. Podemos decir que el poder dejó de tomar únicamente la forma de la disciplina para tomar otras formas y maneras de proceder.

El poder actúa también en espacios abiertos, no sólo mediante encierros. Invadió y modificó lugares en los que antes no tenía alcance. Le dio el protagonismo al individuo y a la relación consigo mismo. A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos preguntar ¿cómo se han modificado las prácticas de sí a partir de estas nuevas formas de poder?

2.2. Una ética en los análisis sobre el extremo individualismo actual: Baudrillard, Lipovetsky y Byung- Chul Han

Una vez que comprendimos las nuevas maneras en las que se articula el poder en la actualidad, podemos entonces buscar algunos indicios que nos indiquen la forma en la que hoy en día se constituye la subjetividad moral. Hay que entender cuáles son sus características y sus modificaciones en comparación con las otras formas de ética.

¹⁵³ Cfr. Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 262.

¹⁵⁴ Más adelante atenderemos el problema de la gubernamentalidad neoliberal y cómo ésta se apoderó del espacio de la ética a partir de la figura del empresario de sí mismo. Ahora la mencionamos brevemente para mostrar que, efectivamente, Foucault sí analizó las mutaciones actuales del poder y los cambios de lo social.

Para eso es necesario recordar un poco este concepto. Para Foucault, la ética no tiene que ver simplemente con los códigos de comportamiento, sino con las prácticas que el sujeto lleva a cabo para transformar la parte de sí mismo que permita el cumplimiento de una conducta. Es, como dijimos, el ejercicio activo del poder sobre el sujeto, realizado por sí mismo.

En efecto, una cosa es la regla de conducta y otra la conducta que con tal regla podemos medir. Pero hay algo más todavía: la manera en la que uno debe “conducirse”- es decir la manera en que uno debe constituirse como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código. Dado un código de acciones y para un tipo determinado de acciones (que podemos definir por su grado de conformidad o de divergencia en relación con ese código) hay diferentes maneras de “conducirse” moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción¹⁵⁵.

En términos generales, las prácticas de sí, la ética o la constitución del sujeto moral, tienen que ver menos con el mero cumplimiento ciego de una norma de conducta y más con las acciones que el sujeto realiza sobre sí para cumplirla. Dicho de otra forma, es el ejercicio del poder sobre el sujeto realizado por sí mismo, no por elementos externos a él. Al realizar ese ejercicio, se crea la libertad y la forma de ser del individuo. A partir de esta definición y del estudio genealógico de Foucault sobre esta cuestión, nos damos cuenta de que las prácticas de sí y la constitución del sujeto moral se han modificado a partir de los nuevos ejercicios del poder.

Si en el cuidado de sí griego, la libertad lograda respecto a uno mismo consistía en una no- esclavitud, ahora es la propia libertad la que nos esclaviza. Si en la inquietud de sí de la época helenística se practicaba la ética para generar la felicidad, ahora se practica para llevar a cabo las metas de la economía. Si en la actitud de modernidad, dicha práctica era propuesta para emancipar a la humanidad de la tradición y del pasado, ahora nos despoja del futuro para colocarnos en la monotonía del trabajo.

A partir de lo expuesto hasta aquí y con la lectura de algunas de las obras de Baudrillard, Han y Lipovetsky, autores en donde localizamos el boceto de esta nueva práctica de sí, podemos afirmar que las características propias de esta ética pueden esquematizarse y sistematizarse en dos dimensiones.

¹⁵⁵ Foucault, Michel, *El uso de los placeres*, p. 27.

Por un lado, sobresale una práctica de sí donde el sujeto es violento consigo mismo, tal y como lo expone Han. Un sujeto que se encuentra las más de las veces en un estado de carencia, pero que se exige un altísimo rendimiento para cubrir la generación interminable de necesidades y para, supuestamente, alcanzar un estatus de abundancia. Donde no existe para el sujeto ninguna otra verdad ni otra posibilidad de existencia diferente a las condiciones de la competencia, y el rendimiento.

Por otro, la obra de Lipovetsky pone de relieve la existencia de un sujeto ansioso por la felicidad y el placer personal, hedonista, egoísta, narcisista, indiferente, acostumbrado a consumir su vida a la carta. Esta es la otra dimensión de la práctica de sí: sujetos caprichosos transformados en máquinas de consumir.

Igualmente, desde una cierta lectura de las obras de Baudrillard, podemos dar cuenta de estas dos componentes de la práctica de sí. Para él el sistema capitalista actual se basa principalmente en el consumo. Y el consumo, a su vez, es una máquina que funciona gracias a dos mecanismos: la abundancia y la carencia. En este sistema se generan los signos desde los cuales se fabrican las conductas de los individuos. La subjetividad de la sociedad de consumo es producida por la incitación a la diversión y al disfrute, pero también por una interminable producción de necesidades que generan represión.

Para atender el problema del consumo, Baudrillard parte de la idea de que en occidente las formas de socialización son únicamente un simulacro, un signo que aparenta tener contenido, pero que en realidad ha muerto. Parte de los signos que se establecen en la fantasía de la abundancia que nos ofrece el mundo de los centros comerciales, las discotecas, las unidades habitacionales, los medios masivos de comunicación, etcétera¹⁵⁶.

Para este autor, todo en nuestras sociedades ha muerto. Lo único que queda es un simulacro aparentando que esa muerte no ha ocurrido. Ese simulacro logra imponerse mediante los signos del estatus que representa el consumo de objetos que aparentan ser

¹⁵⁶ Cfr. Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo*, p. 5.

útiles y necesarios, pero que no lo son. “Vivimos el tiempo de los objetos. Y con esto quiero decir que vivimos a su ritmo y según su incesante sucesión”¹⁵⁷.

Esa estructura que aparenta una vida sustancial sobre toda la podredumbre, abarca cada aspecto de la existencia, no deja lugar para otra cosa que no sea esa forma de vida. Cuando se nos promete una sociedad de felicidad y de bienestar, se oculta el hecho de que para que pueda existir esa presunta abundancia, se necesita la existencia de pobreza, de carencia y del empobrecimiento de las condiciones físicas de los estratos más bajos de la sociedad.

El discurso dominante, dice Baudrillard, asegura que paulatinamente el estado de bienestar y el consumo abarcarán a todos. Pero al analizar, no las estadísticas ni los balances generales de los estados, sino las formas concretas de socialización, vemos que mientras más crece la producción, más necesidades se deben cubrir y crece más la pobreza.

Esta bipolaridad del sistema del consumo afecta a todos. Todos debemos asegurar los ingresos, hacer horas extras en el trabajo, recrearse, mantener la salud para seguir en la carrera y alcanzar el estatus de abundancia. Pero todos simulamos un estatus superior cuando entramos al centro comercial. Además, ese lado negativo del consumo dentro de las clases más bajas, no sólo tiene que ver con la explotación laboral de la producción de objetos y con el deber de cumplir con los objetivos del consumo, sino también con agrandar la distancia que éstos tienen con los niveles más altos de la pseudabundancia.

[...] EL CRECIMIENTO MISMO ES FUNCIÓN DE LA DESIGUALDAD. La necesidad de mantenerse del orden social “desigualdad”, de la estructura social del privilegio, es lo que produce y reproduce el crecimiento como su elemento estratégico. Por decirlo de otro modo, la autonomía interna del crecimiento (tecnológico, económico) es débil y está en segundo lugar en relación con lo que determina la estructura social. La sociedad de crecimiento resulta en su conjunto de una concesión mutua entre los principios democráticos igualitarios, que así pueden sostenerse mediante el mito de la Abundancia y el Bienestar, y el imperativo fundamental de mantener un orden de privilegio y dominación¹⁵⁸.

Por ejemplo, no cualquier objeto puede alcanzar el signo del consumo, no cualquier cosa puede producirse en masa para entrar en la jungla de cosas de la vida cotidiana. Tiene que ser aprobado por los tribunales del bienestar, por las capas superiores de la sociedad. La

¹⁵⁷ *Ibíd.*

¹⁵⁸ *Ídem*, p. 45.

producción ya no responde a necesidades inherentes del hombre, sino a la manutención de un estatus prefabricado por los signos de la abundancia.

Además, cuando un objeto se produce en masa y entra en el mundo del consumo, se convierte en un signo de superioridad de una clase dominante respecto a las que no pueden costearlo. Al hacer eso, ese nuevo objeto desplaza a los otros hacia la cotidianidad y la normalidad aburrida. Los objetos anteriores dejan de signar el estatus superior para representar a la masa común¹⁵⁹.

De esa manera el nuevo objeto se transforma en la meta a alcanzar, se convierte en una nueva necesidad. La esencia del consumo no se encuentra en fabricar objetos, sino en fabricar necesidades. Las necesidades alimentan, lo hemos dicho, la distancia entre ricos y pobres, entre los habitantes de la abundancia y los marginados.

También hay que mencionar el hecho de que cada objeto producido para el consumo conlleva toda una serie de consecuencias como el deterioro del medio ambiente, contaminación, el aumento de las adicciones, enfermedades, efectos secundarios de lo que se consume, accidentes y la muerte del consumidor. Por donde quiera que se vea, el consumo es una lógica que implica cambios significativos en lo social.

Entonces encontramos en el sistema del consumo dos aspectos que componen una unidad. El primero: la abundancia, la creación de objetos de consumo y el simulacro del bienestar. El segundo: Al crearse constantemente nuevos objetos, se crean, a su vez, nuevas necesidades, nuevas carencias y se alarga la distancia entre las clases sociales. Así, el simulacro del consumo abarca todas las prácticas y relaciones sociales a partir de dos dimensiones.

Encontramos en los planteamientos de Baudrillard los dos elementos de la forma de la sociedad contemporánea. Encontramos la abundancia y el despilfarro, el egoísmo, el hiperconsumismo, la indiferencia, la personalización, y la seducción. Pero también existen fenómenos como la pobreza, la extrema explotación, el desequilibrio entre producción de

¹⁵⁹ Cfr. *Ídem*, p. 50.

objetos y la creciente producción de necesidades y todos los efectos devastadores del sistema.

Aquí es donde encontramos la subjetivación moral del consumo, a partir de las nuevas manifestaciones del poder, pues “Hoy el goce es obligado y está institucionalizado, no como derecho o como placer, sino como *deber* del ciudadano”¹⁶⁰. La relación de un sujeto consigo mismo se constituye a partir del sistema que, a su vez, se compone de dos elementos. Por eso, tanto la violencia del individuo contra sí mismo para alcanzar la abundancia, como la arrogancia de encontrarse dentro de ella, son dos caras de esa subjetivación moral.

[...] el hombre consumidor se considera *obligado a gozar*, como una *empresa de goce y satisfacción*. Se considera obligado a ser feliz, a estar enamorado, a ser adulado/adulador, seductor/seducido, participante, eufórico y dinámico. Es el principio de maximización de la existencia mediante la multiplicación de los contactos, de las relaciones, mediante el empleo intensivo de signos, de objetos, mediante la explotación sistemática de todas las posibilidades del goce. El consumidor, el ciudadano moderno, no tiene posibilidad de sustraerse a esta obligación de la felicidad y del goce, que es el equivalente, en la nueva ética, de la obligación tradicional de trabajar y producir. El hombre moderno pasa cada vez menos parte de su vida en la producción del trabajo y cada vez más en la *producción* de su bienestar. Debe ocuparse de movilizar constantemente todas sus posibilidades, todas sus capacidades consumidoras. Si lo olvida, se le recordará amable e instantáneamente que no tiene derecho a no ser feliz. Por lo tanto, no es verdad que sea pasivo: por el contrario, despliega y debe desplegar una actividad continua¹⁶¹.

De esta cita habrá que comentar varios aspectos. En primer lugar, nos acerca a la idea de que la subjetividad actual se desplaza entre obligaciones *soft*, tenues y eficaces del goce, de las que no hay salida, y el constante disfrute personalizado. En segundo lugar, hay que decir que el poder de donde se desprende esta subjetivación ya no se encuentra únicamente en el umbral de la producción, como en la época disciplinaria, sino que ahora se encuentra en el consumo, es decir, en el espacio abierto, en las prácticas que el sujeto hace sobre sí.

En tercer lugar, y eso es a donde queríamos llegar, la subjetividad del hombre moderno constituye lo que Foucault llama una ética, es decir, constituye un conjunto de prácticas de sí, una relación con uno mismo. Hacemos esta afirmación porque en el consumo, el propio Baudrillard lo ha dicho, el individuo participa activamente en su

¹⁶⁰ *Ídem*, p. 82.

¹⁶¹ *Ídem*, p. 83.

manipulación, en la constitución de su existencia. El sujeto del consumo no está encerrado en la fábrica, se le controla con la obligación de armar su propia felicidad, es activo. “Hay que probarlo *todo*, pues el hombre del consumo está atormentado por el temor de “perderse” algo, un goce, el que sea”¹⁶².

Esta ética tiene su condición histórica de posibilidad en el gobierno de corte económico que se arraigó en occidente en los últimos siglos. Hacemos esta afirmación porque existe una suerte de paralelismo entre la condición del consumo expuesta por Baudrillard y la gubernamentalidad expuesta por Foucault, en tanto que ambas hablan del fin de la producción y de la disciplina como única forma de organización social y manifestación del poder.

Pero también en tanto que ambos ponen el acento sobre la subjetividad y la relación con uno mismo. Ya sea que el capitalismo se cifre en el individuo como consumo o como gubernamentalidad¹⁶³, existe un modo de subjetivación ética proveniente de las formas contemporáneas del poder y de lo social en las que esa relación con uno mismo adquiere un papel central.

Como dijimos, esta nueva manera de relacionarse con uno mismo tiene dos dimensiones: la dimensión del placer personal, el egoísmo y la indiferencia; y la dimensión del rendimiento y la creación de necesidades. En Baudrillard encontramos su boceto completo, con sus dos características primordiales. En otros autores localizamos sólo una de ellas, pero al establecer el diálogo entre esas posturas y la de Foucault, puede darse cuenta del panorama completo.

¹⁶² *Ibíd.*

¹⁶³ Quizá aquí pueda abrirse un nuevo debate sobre si el sistema capitalista se manifiesta como lo expone Foucault, a saber, como gubernamentalidad, como forma de control sobre las poblaciones y a su vez, sobre los individuos; o si se manifiesta como un sistema de consumo, tal y como lo sugiere Baudrillard. Al poner a la vista este problema se nos podría reprochar que el paralelismo entre los autores que exponemos aquí tal vez no exista. A lo que podemos contestar que la comparación no se hace sobre la cuestión del punto central del sistema capitalista, sino sobre las formas de manipulación de lo colectivo y lo individual. En ese sentido sí existe un parecido entre ambos autores. Pues se habla de un control y una represión diferente a otras épocas y de la participación activa del sujeto en su control. Más adelante ahondaremos más sobre la cuestión del neoliberalismo como gubernamentalidad desde el punto de vista de Foucault.

En Han, por ejemplo, encontramos el análisis de la subjetividad que se esclaviza a sí misma. Como dijimos, para este autor, el mundo contemporáneo se caracteriza por expulsar de sí aquello diferente a su condición o por transformarlo en igualdad. Ese exceso de lo positivo no quiere decir otra cosa que lo que hemos expuesto hasta ahora en este trabajo. Quiere decir que no existe alternativa al modo de vida capitalista.

Claro que una sociedad con semejantes características genera un tipo de sujeto específico, el sujeto de rendimiento. Uno que es dispuesto a partir de las condiciones actuales de la sociedad positiva: el rendimiento cada vez mayor de las actividades y deberes de la economía.¹⁶⁴.

Pero esa positividad- actividad no es impuesta por mecanismos y técnicas disciplinarias, ni por violencia directa de otras personas, sino por uno mismo. La violencia que interpela al sujeto de la sociedad positiva no puede ser generada en otra parte más que en sí mismo, dado que la otredad no es efectiva. El sujeto es esclavo y verdugo de sí mismo.

El sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo. De esta manera, no está sometido a nadie, mejor dicho, solo a sí mismo. [...] La supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que la libertad y la coacción coincidan. Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la *libertad obligada* o a la *libre obligación* de maximizar el rendimiento. El exceso de trabajo y rendimiento se agudiza y se convierte en autoexplotación. Ésta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada por un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia¹⁶⁵.

La violencia auto-ejercida caracteriza al sujeto de rendimiento. Una violencia generada por la positividad, es decir, por el exceso de actividad. La igualdad del trabajo neoliberal y del consumo crean las condiciones para ese sujeto. Aquí se construye una libertad paradójica: el sujeto es libre de explotarse y exigirse a sí mismo para perpetuar el sistema. En el sujeto de rendimiento se engendra una ética con unas características inéditas.

¹⁶⁴ Cfr. Han, Byung- Chul, *La sociedad del cansancio*, p. 31.

¹⁶⁵ *Ídem*, p. 31- 32.

Esta es, probablemente, la primera vez que la libertad coincide con la coerción. Por eso encontramos también en Han la emergencia de esta nueva práctica de sí. Pues encaja con la definición que dimos antes: se trata de unos ejercicios del poder que el sujeto hace sobre sí para constituir su forma de ser y practicar su libertad. Sólo que esta vez esa libertad es generada por la positividad de la economía para poder realizarse¹⁶⁶.

Pero, como lo dijimos antes, ésta es sólo una cara de esta ética. Por supuesto, existe esta dimensión fatal de la libertad paradójica, la autoexplotación y el rendimiento. Pero también existe su aspecto supuestamente placentero y feliz. La del hedonismo y la exaltación de la libertad personal. Lipovetsky es el autor que nos ayudará a exponer esta otra forma actual de la relación con uno mismo.

Como lo hemos dicho más arriba, para Lipovetsky las sociedades occidentales atraviesan por un proceso: el proceso de personalización. Consiste en una transición de los modos de la organización social y control de las conductas. Hasta antes del siglo XX, dice el autor, las organizaciones sociales eran disciplinarias, democráticas y rigoristas. Hoy tenemos formas de organizaciones sociales flexibles, adulatoras de lo individual.

Proceso de personalización significa el abandono de prácticas y valores modernos. Tales como la esperanza ante el futuro, la disciplina, la democracia, y el progreso. Significa también el advenimiento de verdades nuevas: la intimidad, el hedonismo, el disfrute, el humor, el tiempo libre, la indiferencia, el relajamiento. Estos últimos elementos se transforman en las formas supremas de organización social.

Si en la modernidad la libertad individual era sacrificada en el altar de la razón, en aras del porvenir radiante de la humanidad, en el proceso de personalización se transforma en lo más importante. La libertad personal se practica en el uso cada vez más frecuente e intenso de los placeres personales e inmediatos que no tienen otro sentido que el de su propio uso.

¹⁶⁶ De hecho, la idea de que el capitalismo genera libertades para llevarse a cabo, la encontramos también en los planteamientos de Foucault sobre la gubernamentalidad y el neoliberalismo.

El proceso de personalización procede mediante la seducción. Es decir, el control social no procede mediante elementos represivos, sino mediante los gustos personales. “[...] en el sentido de que el proceso de personalización reduce los marcos rígidos y coercitivos, funciona subliminalmente jugando la carta de la persona, de su bienestar, de su libertad, de su interés propio”¹⁶⁷.

Al ser este modo de vida el modo supremo, permite a la seducción intervenir en cada elemento del entramado social, por ejemplo, en el ámbito educativo. Si en la era moderna la escuela era uno de los representantes más significativos de la disciplina, ahora es uno de los representantes más significativos de la personalización. Cada vez son más los programas educativos individuales, en donde se usan las autoevaluaciones y donde se adaptan al horario de los estudiantes.

El mundo de la medicina es otro ejemplo paradigmático de esta situación. Ahora el paciente participa en la recuperación de su salud. Antes de acudir al médico o recluirse en un hospital, se hace la recomendación de llevar una dieta saludable, hacer ejercicio y descansar¹⁶⁸.

Lo mismo ocurre en la sexualidad. El cuerpo se transforma en un medio para experimentar el goce personal. No hay nada más que lo porno, lo grotesco, el buscar sensaciones cada vez más intensas, sin objetivo alguno que no sea el mero experimento. Hoy en día está permitido todo en la sexualidad, no hay prohibición, no hay represión¹⁶⁹.

Aunque Lipovetsky no lo menciona en la obra que referimos, *La era del vacío*, el Facebook representa el más claro de los ejemplos para comprender la operación de la seducción y el proceso de personalización. En esta red social cada individuo es un artista, un fotógrafo, un pensador, un periodista y un crítico de cine.

¹⁶⁷ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 19.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*

¹⁶⁹ Cfr. *Ídem*, p. 30.

En Facebook cada modo de existencia se jacta de ser digno de admiración. Aquí existe un narcisismo que es alimentado por los ‘me gusta’ que se le otorga a cada exposición desnuda de una vida supuestamente interesante. Cada perfil de Facebook es un espectáculo que se presenta ante un público de millones, en el que, no obstante, cada participante se encuentra en la misma situación.

Y justamente es el narcisismo, dice el autor, la estrategia de esta sociedad vacía. Narciso es la figura principal de hoy. Debido a la extrema personalización del entramado social, en la actualidad encontramos a un sujeto que exalta su personalidad, que se cree el centro del universo, que no le interesa nada más que él mismo. Encontramos aquí la relación consigo mismo que, interpretando a Lipovetsky, practican los individuos en la actualidad.

Aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo[...]; emancipada de cualquier marco trascendental, la propia esfera privada cambia de sentido, expuesta como está únicamente a los deseos cambiantes de los individuos¹⁷⁰.

Como dijimos, todo lo que participa en lo social tiene que acoplarse a los gustos personales de cada persona. La práctica de sí resultante de tan importante cambio de lo social, es una donde el individuo sólo le preocupa él mismo. Cuando decimos que sólo le preocupa su existencia, nos referimos a que sólo le preocupa su vida a corto plazo: la satisfacción de sus placeres más inmediatos.

La relación con uno mismo se radicaliza, se reconfigura totalmente para adquirir un papel central. Para Lipovetsky, no solamente el poder se cifró en la subjetividad (moral), sino que esta invasión es la definitiva, la que encierra en su órbita todo lo demás. Lo colectivo es lo que se adapta al modo de vida de los individuos, y no del modo contrario. De ahí proviene esta nueva ética

Es la revolución de las necesidades y su ética hedonista lo que, al atomizar suavemente a los individuos, al vaciar poco a poco las finalidades sociales de su significado profundo, ha permitido que el discurso *psi* se injerte en lo social, convirtiéndose en un nuevo ethos de masa; es el “materialismo” exacerbado de las sociedades de la abundancia lo que, paradójicamente, ha hecho

¹⁷⁰ *Ídem*, p. 50.

posible la eclosión de una cultura centrada en la expansión subjetiva, no por reacción o “suplemento de alma”, sino por aislamiento a la carta¹⁷¹.

Queremos decir con esto que nos encontramos ante una ética sin trascendencia y sin objetivos. O más bien, su objetivo es su misma reproducción constante. Tal como lo afirmó Baudrillard, nos encontramos en una sociedad de la personalización y del imperativo del disfrute inmediato. De ahí resulta una práctica de sí en la que el sujeto sólo vive para consumir y para satisfacerse así mismo. Así se constituye, así práctica su libertad y así forja su carácter. “Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno”¹⁷².

Algo que también es propio del narcisismo actual es la indiferencia. La indiferencia hacia la colectividad, hacia los proyectos comunes, hacia otros individuos. “Las conciencias ya no se definen por el desgarramiento recíproco; el reconocimiento, el sentimiento de incomunicabilidad, el conflicto ha dejado paso a la apatía y la propia intersubjetividad se encuentra abandonada”¹⁷³. Algo que parece caracterizar, a su vez, la práctica de sí que se puede leer en el análisis de Lipovetsky.

Si, por ejemplo, en el cuidado de sí griego, la relación con uno mismo implicaba la relación con el otro, aquí parece que lo político, entendido como la vida común, como relación con otros, deja de tener el protagonismo. La nueva técnica de sí que alcanzamos a notar en el análisis de Lipovetsky es practicada para lograr la libertad individual, y gozar de sí mismo perpetuamente.

Aunque lo aparente, el autor no está hablando de que el proceso de personalización sea una transición de una sociedad totalmente represiva a una totalmente libre de coerciones. Habla de que la manipulación de las conductas se presenta a modo de seducción y disfrute personal. En la figura de narciso se encuentra el poder.

¹⁷¹ *Ídem*, p. 53.

¹⁷² *Ídem*, p. 8.

¹⁷³ *Ídem*, p. 47.

De este modo podemos afirmar que Lipovetsky intuye el advenimiento del poder a modo de control, tal y como lo exponen autores como Deleuze. Lipovetsky nos habla de que el control de los comportamientos se da mediante las libertades personales, mediante el extremo individualismo, no ya mediante la disciplina¹⁷⁴. Eso mismo afirma Deleuze al anunciar la llegada de las sociedades de control.

Igualmente, nos parece que existe una relación entre los análisis de Lipovetsky y Foucault, cuando en *La era del vacío* se atiende la relación entre el proceso de personalización y el sistema capitalista: “[...] en el momento en que el “capitalismo” autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo, acaba la edad de oro del individualismo competitivo a nivel económico”¹⁷⁵.

Si bien es cierto que se trata de estudios totalmente distintos, con conceptos y puntos de partida diferentes, sí existe una relación: ambas proponen que la relación del individuo consigo mismo se crea a partir de un sistema, de unas formas de relaciones sociales, de unas estructuras, de un proceso, de una gubernamentalidad, de una forma de poder que se ha desplegado en la época actual.

Sin embargo, Lipovetsky no dio cuenta del panorama completo de la situación del individuo y de las relaciones consigo mismo. Únicamente dio cuenta, como lo hemos dicho, de una sola de sus dimensiones. Tampoco dio cuenta de las condiciones históricas que posibilitaron esas nuevas formas del poder, cosa que sí hizo Foucault. Por eso es necesario el diálogo entre estos autores, para alcanzar a comprender, más o menos, la situación por la que atraviesan las prácticas de sí actualmente.

Por lo tanto, vemos que en el complejo entramado de relaciones de la sociedad contemporánea puede verse la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad moral totalmente nuevo, en comparación con el de otras épocas. Con la lectura de los análisis de Baudrillard, Han y Lipovetsky podemos dar cuenta de sus características y de sus límites. Hemos mostrado que esta nueva forma de prácticas de sí se expone de dos maneras: como

¹⁷⁴ Cfr. *Ídem*, p. 11.

¹⁷⁵ *Ídem*, p. 50.

una subjetividad hedonista, narcisista e indiferente y como una subjetividad del rendimiento y de la exigencia constante de sí para cumplir con los deberes de la economía.

Pero, ¿Por qué decimos que se trata de dos dimensiones de una sola forma de ética y no de dos éticas diferentes? Pues porque se trata de características que provienen de una sola forma de poder. Ambas dimensiones tienen sus condiciones de posibilidad en una estructura, en un sistema, en una forma de control de las conductas. Es por eso que los estudios de Foucault y de Lazzarato sobre el neoliberalismo nos permitirá poner de relieve las condiciones históricas de posibilidad de esta nueva subjetividad moral. Algo que le ha faltado a la postura Baudrillard- Lipovetsky- Han.

2.3. Entre el arte neoliberal de gobernar y la economía de la deuda: las condiciones históricas de posibilidad de una nueva ética

Si bien es cierto que los análisis de la postura Baudrillard- Lipovetsky- Han nos permiten tener una idea más o menos pertinente, no sólo de las formas actuales de las relaciones sociales, sino de las características de una nueva subjetividad moral, no nos permiten comprender la dimensión histórica de esta ética. Algo que sí hace Foucault al plantear a la economía neoliberal como gubernamentalidad, es decir, como un modo bien específico de poder que, a principios de la modernidad, comenzó a cifrarse en las poblaciones, pero también en las subjetividades.

En eso coincide Lazzarato con Foucault. No obstante, el primero de ellos sugiere que el elemento principal de la economía capitalista actual son las finanzas antes que la competencia, tal y como afirmaba Foucault¹⁷⁶. Sin embargo, no pretendemos enfrascarnos en la defensa de alguno de ellos, sino en presentar un diálogo que nos permita cumplir con lo que nos proponemos. El diálogo entre estos autores nos permitirá poner a la vista las condiciones que posibilitaron la emergencia de una nueva subjetividad moral. No sólo eso,

¹⁷⁶ En la actualidad existe un debate entre los expertos sobre si la gubernamentalidad neoliberal aún procede como lo expuso Foucault, como competencia, o si procede como lo afirma Lazzarato, como Deuda. Aquí no pretendemos tomar una postura cerrada respecto a esta cuestión. Los análisis que hemos hecho y la propia experiencia de vida nos permite, por el momento, tomar la postura de que esa gubernamentalidad procede de las dos maneras. Lo que pretendemos con este diálogo es exponer que ella es la condición que permite la emergencia de esta nueva práctica de sí.

nos permitirá, a su vez, mostrar que todas las características antes expuestas refieren a una sola forma de ética, pues participan de una misma gubernamentalidad¹⁷⁷.

Es importante decir que para Foucault el neoliberalismo “[...] antes que ser una ideología o un estricto programa económico, es un modo de gobernar la vida social e individual”¹⁷⁸. Tampoco constituye una copia exacta del liberalismo clásico. Es una práctica gubernamental totalmente nueva, es decir, es un poder novedoso que toma como objeto las estructuras de lo social para el control de las poblaciones y de las conductas individuales¹⁷⁹. Constituye prácticas reales y concretas; no es una ideología, no se oculta de tras del neoliberalismo una “mejor” realidad esperando a ser revelada.

Una vez que se posibilita el gobierno de corte económico en occidente, y después de la crisis del liberalismo del siglo XVIII, comienza a emerger un nuevo tipo de liberalismo más eficaz. Si la versión clásica luchaba por neutralizar el poder estatal, en la nueva versión del siglo XX el Estado es una herramienta que sirve a la lógica del mercado. Evidentemente, es el individuo quien sufre las consecuencias de este cambio.

Así es como se abre el quiebre en el devenir histórico de las prácticas gubernamentales. Para marcarlo, Foucault se vale del caso de Alemania después de la segunda guerra mundial y del de los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XX. Sobre el caso de Alemania, en esa época estaba latente la necesidad de reconstruir su Estado, pero no se podía hacer con antecedentes históricos y nacionalismos que ya estaban caducos. Para reconstruirlo no se podía, evidentemente, apelar a la soberanía política, pues fue el Estado alemán nazi el que había iniciado la guerra.

¹⁷⁷ Recordemos que para Foucault el sujeto o el individuo no es una entidad fundante y universal, sino el resultado de determinadas relaciones. Eso implica la idea de que no existe una única forma inamovible de sujeto. Existen diferentes formas de subjetivación dependiendo de cada estrato de relaciones. Aunque nosotros tratamos de sustentar que las subjetividades analizadas por Baudrillard, Lipovetsky y Han coinciden con la expuesta por Foucault dentro del neoliberalismo, no sugerimos que esa sea la única forma de individuo presente actualmente. Cosa que en muchas partes de sus obras sí afirman aquellos autores. Aquí tratamos de mostrar la emergencia de una forma, entre muchas otras, de subjetividad: un sujeto moral.

¹⁷⁸ Hernández, Martínez, Cuauhtémoc Nattahí, *Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el “empresario de sí mismo como figura extrema de la subsunción”*, en *Kalagatos*, Revista de filosofía, v. 14, n. 2, Fortaleza, 2017, p. 166.

¹⁷⁹ Cfr. Salinas A., Adán, *El hombre empresa como proyecto ético político*, p. 117.

De ahí que la fundación de Alemania de postguerra se dio a partir justamente de la libertad económica, situación mejor conocida como *el milagro económico alemán*. Eso es lo que sugiere Ludwig Herhard, desde la perspectiva de Foucault, en una frase de un discurso pronunciado en Fráncfort en 1948.

Dice lo siguiente: “es preciso liberar la economía de las restricciones estatales”. “es menester evitar – agrega- la anarquía y el Estado termita”, pues “sólo un Estado que establezca a la vez la libertad y la responsabilidad puede hablar legítimamente en nombre del pueblo”. Como ven, ese liberalismo económico, ese principio de la economía de mercado [...] se inscribe dentro de algo que es mucho más global, un principio según el cual deberían limitarse las intervenciones del Estado. Habría que fijar con precisión las fronteras y los límites de la estatización y reglamentar las relaciones entre los individuos y el estado¹⁸⁰.

Este nuevo tipo de liberalismo propuesto por una serie de economistas, entre ellos Herhard, va refundando a Alemania como una especie de Estado puramente económico. Porque lo que ese país necesitaba era justamente fundar y delimitar el poder estatal, pero para hacerlo no podía apelar a la historia ni a ningún derecho de soberanía y la única manera que encuentra es fundarse a través de una institución no política como el mercado. Con esta estrategia es que también se le sacaba la vuelta a la desconfianza de la comunidad mundial y se aseguraba que lo que estaba en ciernes no era un Estado alemán propiamente dicho, sino a lo mucho un socio comercial con el que se podían mantener relaciones comerciales.

Es por eso que esa nueva versión del liberalismo tiene como principal característica que el Estado ya no fabrica ni administra la libertad para la competencia, lo que hace, a partir de ese momento, es otorgar un espacio para su realización. Eso no quiere decir otra cosa que el hecho de que el Estado queda subsumido totalmente al mercado¹⁸¹ y que se hace indiferente ante lo que resulte de esa competencia sin fin. Todo ello implica el despojo de las responsabilidades que, tradicionalmente, se le encomendaban al Estado. Ahora los individuos son responsables de generar sus medios para entrar en esa lógica: su salud, su seguridad, sus ingresos, su educación, etc.

¹⁸⁰ Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica*, 102- 103.

¹⁸¹ Cfr. Hernández, Martínez, *Op. Cit.*, p. 170.

El neoliberalismo fue recuperado, de una manera más radical en Estados Unidos. En este país la gubernamentalidad neoliberal no se puso en práctica para fundar el poder estatal en la lógica del mercado como lo hizo en Alemania, sino para evitar, por un lado, políticas imperialistas y, por otro, todo lo que tuviera que ver con un socialismo, enemigo, para ellos, de la competencia y del crecimiento económico. Es decir, el neoliberalismo abarcó tanto a las políticas de derecha como a las de izquierda.

El neoliberalismo es, en los Estados Unidos de la primera mitad del siglo XX, algo más que una postura política y económica, interviene en todas las relaciones sociales, es lo que articula la realidad social¹⁸². Es como dijimos, toda una maquinaria gubernamental altamente efectiva.

Además del hecho de que el neoliberalismo ejerce un control sobre la población en tanto que subordina al Estado bajo la lógica del mercado, también configura las subjetividades, al menos en la versión norteamericana, a partir de la teoría del capital humano. Esta teoría aparece como una oposición ante la ceguera que guardan las teorías de la economía clásica, a propósito del trabajo.

En rasgos generales, estas últimas, incluidas las del liberalismo, proponen al trabajo como un mero factor de la producción, sin darle un tratamiento teórico satisfactorio. Así que los neoliberales de ese país introdujeron el análisis del trabajo en la reflexión económica, ya no como un objeto abstraído para explicar el proceso de producción, sino como una configuración de la subjetividad. El análisis del trabajo se trató de recuperar desde la posición del trabajador.

Desde el punto de vista del trabajador, el salario no es el precio de venta de su fuerza de trabajo, es un ingreso. Y en este punto, entonces, los neoliberales norteamericanos se refieren a la vieja definición de comienzos del siglo XX de Irving Fisher, que decía: ¿Qué es un ingreso? ¿Cómo se le puede definir? Un ingreso es sencillamente el producto o rendimiento de un capital. Y a la inversa, se denominará “capital” a todo lo que pueda ser, de una manera u otra, fuente de ingresos futuros. Por consiguiente, sobre esa base, si se admite que el salario es un ingreso, el salario es por lo tanto la renta de un capital. Ahora bien, ¿Qué es el capital cuya renta es el salario? Bueno, es el conjunto de los factores físicos, psicológicos que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario, de modo que, visto desde el lado del trabajador, [...] el trabajo comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad, como suelen decir, es una “máquina”¹⁸³.

¹⁸² Cfr. Foucault, *Op. Cit.*, p. 253.

¹⁸³ *Ídem*, p. 262.

El trabajo es para los neoliberales un capital generador de ganancias. De esto se derivan unas consecuencias específicas. En primer lugar, si el trabajo es un capital, todos tenemos uno, todos somos capitalistas. Y, en segundo lugar, cada uno de nosotros es responsable de invertir ese capital, de hacerlo crecer y perdurar, así surge la figura del ‘empresario de sí mismo’: emerge el imperativo de asegurar nuestra libertad para la competencia, enfrentar las crisis, administrar nuestro tiempo (libre y de trabajo), alimentarnos bien, hacernos responsables, insistimos, de nuestra salud, de nuestra educación y de todo lo que nos otorgue ventajas en la competencia perpetua de la ganancia. Esa es la teoría del capital humano.

Con esta teoría se logra un control total de la población y de la esfera completa de la existencia individual. Aquí se vuelve necesario que cada aspecto de la vida se explote por completo únicamente para hacer rendir el trabajo. Aquello que comúnmente se encontraba por fuera de la esfera económica es absorbido por ella: El amigo se transforma en socio, el estudio en capacitación, las relaciones amorosas en negocios, etc. Es así como las prácticas de gobierno neoliberales ejercen poder para constituir un tipo de sujeto.

Esta teoría plantea que si el individuo tiene el deber de invertir su capital y ese capital es él mismo, entonces la inversión no se encuentra por fuera de él. El sujeto mismo debe hacerse crecer, debe aumentar su fuerza, debe administrarse, debe comportarse de tal manera que adquiera la mayor ganancia y la mayor libertad para entrar en el juego del neoliberalismo. Debe hacerse un empresario que haga emerger plusvalía a partir de sus condiciones inherentes. El individuo neoliberal es un empresario de sí mismo.

A partir de eso podemos plantear a las prácticas neoliberales como una articulación de las prácticas de sí, pues implican un trabajo y una administración del sujeto sobre sí por sí mismo. La figura del empresario de sí mismo, como realización práctica del neoliberalismo, es producto de toda la artillería del poder y del saber de esa gubernamentalidad. Es un dispositivo que se cifra en el sujeto para constituirle su libertad (económica), su realidad y su forma de ser.

Es así como Foucault da cuenta de las nuevas formas de poder en la época contemporánea. Donde, de acuerdo con sus críticos, esas formas de poder van cifrándose en cada aspecto de lo social hasta llegar a invadir totalmente la existencia individual. Pues la gubernamentalidad neoliberal absorbe una dimensión que antes constituía una resistencia: la relación con uno mismo.

Hasta aquí podemos comprender, más o menos, cómo fue que partir de las gubernamentalidades de los siglos pasados se configuró la condición neoliberal de occidente y la figura ética que presupone. Pero, desde nuestra óptica, podemos complementar esta genealogía con otras ideas, que exponen las mutaciones del neoliberalismo en nuestros días. Lazzarato y sus nociones de ‘economía de la deuda’ y de ‘hombre endeudado’ nos pueden ayudar a tener una visión más completa de las formas de gobierno que se despliegan en nuestras sociedades y que hacen emerger, junto con la figura del empresario de sí mismo y de la teoría del capital humano, una nueva ética.

Dentro de esa genealogía Lazzarato agrega un elemento clave: las finanzas. Él asegura que el elemento principal de la gubernamentalidad neoliberal, para decirlo de alguna manera, es el endeudamiento. El autor asegura eso a partir de que observa que durante el siglo XX surgió una serie de crisis en la economía mundial, que fue aprovechada por los países más ricos (Alemania, Estados Unidos) para saquear a los países en desventaja (América Latina y demás tercermundistas) a partir de un conjunto de entidades financieras privadas y paraestatales (FMI, Banco mundial, etc.). Estos entes hicieron de la crisis y de la pobreza, un capital que genera ganancias. Los préstamos, los financiamientos de los países e individuos, el crédito, generan utilidades sin producir.

Es por eso que Lazzarato hace de la deuda, es decir, de la relación acreedor- deudor, el fundamento de la economía contemporánea¹⁸⁴. Porque para la competencia infinita del neoliberalismo se necesitan recursos. Éstos no los otorga el Estado, sino las compañías de financiamiento. Todos, los Estados, las empresas privadas y los individuos, necesitan pedir prestado. La relación acreedor- deudor está presente en cada aspecto de la economía sin

¹⁸⁴ Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 27- 28.

excepción. Por eso el autor llama a la gubernamentalidad neoliberal ‘economía de la deuda’.

La deuda son las finanzas desde el punto de vista de los deudores que deben devolverla. El interés son las finanzas desde el punto de vista de los acreedores, propietarios de títulos que les garantizan la obtención de un beneficio con la deuda. En términos políticos, *economía de la deuda* parece una expresión más apropiada que “finanzas” o “economía financiarizada”, e incluso que “capitalismo financiero”, porque se comprende de inmediato de qué se trata: de la deuda que los griegos, los irlandeses, los portugueses, los ingleses, los islandeses, no quieren pagar y contra la cual se lanzan a las calles desde hace meses; de la deuda que legitima el aumento de los costos de la matriculación en las universidades inglesas y desencadena violentos enfrentamientos en Londres; de la deuda que justifica la quita de 800 euros por familia, también en Inglaterra, con el fin de restablecer el equilibrio de las cuentas públicas, sacudidos por la crisis financiera; de la deuda que determina los cortes presupuestarios en la educación italiana, contra los cuales se levantan los estudiantes de Roma, y de la deuda que corta los servicios sociales, la financiación de la cultura, los subsidios por el desempleo y los ingresos mínimos sociales en Francia y, con el nuevo pacto de estabilidad, en Europa¹⁸⁵.

En eso consiste justamente la nueva gubernamentalidad del neoliberalismo como economía de la deuda: el Estado, al no intervenir en la lógica del mercado y al estar totalmente subsumido a él, no puede administrar su agonía y se endeuda con los entes financieros internacionales.

Y para saldar esa deuda comienza a recortar sus gastos internos: o bien, pone en manos de empresas privadas parte de los servicios públicos¹⁸⁶, u obliga a sus ciudadanos a que se encarguen de esos gastos. Pero los ciudadanos, sobre todo los de los países pobres, no cuentan con los recursos para cubrir sus gastos de educación, salud, etcétera, y de igual manera, no les queda más que solicitar financiamiento y endeudarse. Así es como se ejerce el control sobre la población mediante las finanzas. Además de subordinar al Estado bajo la lógica del mercado, lo endeuda para tener un mayor gobierno.

La economía de la deuda, además de ejercer control sobre la población, también ejerce poder sobre los individuos para generar una subjetividad específica. No es la producción, como lo apuntaba Marx, la que fabrica las relaciones sociales, es la deuda. Decimos esto porque ésta produce una memoria y una conciencia a los hombres mediante el crédito.

¹⁸⁵ *Ídem*, p. 29- 30.

¹⁸⁶ Un ejemplo de esto ocurrió en la ciudad de Querétaro a principios del 2016, cuando el gobierno de la ciudad decidió dejar en manos de una empresa privada la recolección de basura y la limpieza de la ciudad. Lo cual generó muchas inconformidades y marchas debido a que los trabajadores perdieron algunos de sus derechos laborales.

Esa última afirmación, el autor la retoma de la segunda disertación de *La genealogía de la moral* de Friedrich Nietzsche. Para este último, la llamada ‘buena conciencia’ y la ‘culpa’ se generan, no por un mandato divino, sino por la relación acreedor-deudor que presupone la creación de una memoria en el animal humano, mediante una disciplina a base de golpes, sangre y dolor.

“¿Cómo hacerle una memoria al animal- hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?” ... puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. “Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”- éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra [...] Cuando el hombre consideró necesario hacerse de una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (entre ellos, los sacrificios de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (por ejemplo, las castraciones), las más crueles formas rituales de todos los cultos religiosos (y todas las religiones son, en su último fondo, sistemas de crueldades)- todo eso tiene su origen en aquél instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar para la mnemónica¹⁸⁷.

Por ejemplo, en la antigüedad, cuando una persona prometía hacerse cargo de su endeudamiento y no lo hacía, el acreedor tenía el derecho de cortar una parte del cuerpo del deudor que aparentara ser del tamaño del monto requerido (un dedo, una mano, una pierna). Con prácticas como esas, se creaba la conciencia de que, en el futuro, uno tenía que hacerse cargo de la deuda, si no quería sufrir un castigo semejante. En cierto sentido, la deuda se adueñaba del futuro.

Lo mismo ocurre en la época actual: al ser el crédito una promesa practicada por el deudor, la del reembolso, el acreedor se legitima a exigir la puesta en juego de las pertenencias del deudor como garantías que aseguren que efectivamente la promesa se cumplirá. De no ser cumplida el deudor podrá tomar esas garantías (no una parte del cuerpo por su puesto, pero sí una casa, un terreno, un auto, etc.)¹⁸⁸. También en la actualidad el acreedor se adueña del futuro del deudor.

El sobre-endeudamiento genera así una memoria de la que se apoderará por completo. El sujeto dispondrá de todas sus capacidades inherentes para saldarla. Es decir, el

¹⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, p. 79- 80.

¹⁸⁸ Cfr. Lazzarato, *Ob. Cit.*, p. 52

hombre endeudado ya no usará la ganancia de su capital, su trabajo, solamente para entrar en la competencia del mercado, sino para pagar lo que debe. “El hombre ya no está encerrado sino endeudado”¹⁸⁹. Así es como la economía de la deuda genera una nueva subjetividad. Además de la del empresario de sí mismo, emerge la del hombre endeudado.

Es por eso que podemos decir también que la configuración del neoliberalismo como economía de la deuda constituye una nueva ética. El hombre endeudado es la figura en la que está vertido el nuevo poder neoliberal para el control de las poblaciones y las subjetividades. Esta figura, a partir de todo el dispositivo gubernamental de la economía, constituye un trabajo que el sujeto hace consigo mismo para generar una forma de ser.

Así pues, no sólo se ofrece una respuesta a los críticos de Foucault, se dialoga con ellos para establecer que nos encontramos en una época de novedades en lo social y en el poder. Existe un paralelismo entre el análisis de la gubernamentalidad neoliberal articulada como economía de la deuda con las otras posturas. Cuando hablamos de proceso de personalización, se habla de sociedad del simulacro y sociedad positiva. Todas ellas son una interpretación de la gubernamentalidad neoliberal.

No sólo eso, al mostrar que Foucault presenta al neoliberalismo, no sólo como un poder vertido en la población, sino como una forma de relación del sujeto consigo mismo, pusimos en evidencia las condiciones históricas de la práctica de sí que emerge dentro de todas esas mutaciones sociales.

A nuestro juicio, si tenemos a la vista esas configuraciones éticas, podemos comprender, al menos en primera instancia, las relaciones de saber y los ejercicios del poder, desde los cuales se configura una nueva relación con uno mismo diferente a las que Foucault analizó en otras de sus obras. Ahora esa relación del sujeto consigo mismo responde a un gobierno de corte económico, pues esa es la nueva realidad que se le presenta y desde la cual puede constituir su forma de ser.

Una realidad que ya no acepta otras posibilidades, todo queda reducido al devenir sin sentido del trabajo y de la deuda. Es así como, desde nuestra perspectiva, se presenta

¹⁸⁹ Deleuze, Gilles, *Post-scriptum sobre las sociedades de control*, p. 284.

una explotación permanente del sujeto, no por una tercera persona ni por un encierro, sino por sí mismo. Esta ética se refleja también en otras esferas que antes estaban por fuera de la economía: el placer personal, los objetos, el disfrute, entre muchas otras.

Vale decir que las dos dimensiones de las prácticas de sí que expusimos antes no representan, como lo hemos expuesto, dos éticas diferentes, sino dos caras de una sola, pues tienen su emergencia en una misma forma de gubernamentalidad. Ya sea como hombre endeudado o como empresario de sí mismo, el neoliberalismo explica la emergencia de esas características.

La dimensión de la autoexplotación y la autoexigencia de rendimiento proviene de las formas contemporáneas de economía y trabajo, como lo vimos en Han. Igualmente, en los análisis de Baudrillard y Lipovetsky se puede ver que el *ethos* del goce, el hedonismo, el simulacro del consumo y la indiferencia, emergen a partir de la economía actual.

Es por eso que afirmamos que esta ética tiene dos caras, pues ambas participan de la gubernamentalidad neoliberal. Es importante decir también que las figuras del hombre endeudado y del empresario de sí mismo representan los trasfondos históricos que hicieron emerger esta nueva práctica de sí. Mientras que las dimensiones que expusimos a partir de la lectura de Baudrillard, Lipovetsky y Han muestran la superficie, el aspecto exterior de esa subjetividad moral.

Entonces, la ética, en estricto sentido, dejó de representar una resistencia y una crítica al poder dominante. El poder desplegado a manera de economía se apoderó de ese espacio y lo transformó totalmente. La gubernamentalidad crea una libertad paradójica que necesita para existir.

Cuando trabajamos, cuando subimos de puesto, cuando solicitamos un crédito para una casa, cuando competimos con nuestros semejantes para obtener un empleo, participamos de la gubernamentalidad neoliberal, constituimos nuestra subjetividad y así forjamos nuestro carácter. Igualmente, cuando vamos de compras, cuando nos vamos de fiesta, cuando bailamos y cantamos en los antros, cuando llevamos la sexualidad al extremo, cuando festejamos la promiscuidad, cuando sólo nos interesa el disfrute más

inmediato y fugaz, participamos de la economía y reproducimos esta nueva ética. Creemos que en ello reside la libertad total y absoluta, pero no es así.

*

Para concluir recordemos rápidamente lo que se ha dicho en este capítulo. En la primera parte expusimos el debate en torno a las nuevas formas de control social. Por un lado, hablamos de la crítica hacia Foucault de la postura Baudrillard- Han Lipovetsky. Por otro, hablamos de la postura Foucault- Deleuze de la que partimos para responder a las críticas.

La primera postura sostiene, en rasgos generales, que los análisis foucaultianos sobre el poder carecen de importancia porque refieren fenómenos de épocas ya pasadas. En primer lugar, Baudrillard asegura que el poder ha muerto y lo que tenemos ahora es la imposición de los simulacros del consumo. En segundo lugar, Han argumenta que los análisis de Foucault sobre el poder no tienen relevancia porque, según él, se limitan a la disciplina. Lo que existe actualmente, dice Han, es una sociedad del rendimiento. Por último, sostenemos que en Lipovetsky existe esta misma postura, pues presenta a la extrema personalización del entramado social como una superación de la sociedad disciplinaria.

Si bien es cierto que Deleuze toma una postura similar, vemos en él a un continuador más que a un opositor de las ideas foucaultianas. Deleuze mismo se coloca en esta línea porque asegura que Foucault dio cuenta antes que él del advenimiento de lo que llama 'sociedades de control'. Deleuze llama así a las nuevas formas en las que se despliega el poder a partir del siglo XX. Según él, el poder abandonó las murallas de la disciplina para colocarse en elementos en los que antes no se encontraba, en cada punto del entramado social. Tomando como punto principal al individuo y a la relación consigo mismo.

Aseguramos que las ideas de Foucault que coinciden con los planteamientos de Deleuze, son las que se refieren a su estudio sobre la gubernamentalidad. Allí expone el nacimiento de un nuevo tipo de poder a partir de la decadencia del modelo de soberanía. En

la génesis de la modernidad, el gobierno comenzó poco a poco a dejar de centrarse en el soberano y a desplegarse como la administración de los riesgos de la población, es decir, comenzó a tomar la forma de una economía. Así logró cifrarse en lugares en los que antes no estaba. Comenzó a tomar posesión de la subjetividad.

Con esta exposición, no sólo pretendimos contestar las críticas, sino generar un diálogo para cumplir con un objetivo. De ahí concluimos que nos encontramos en un nuevo esquema de relaciones sociales y del control de las conductas. A partir de eso podemos sostener que el poder se configuró, dejó los espacios cerrado, superó sus límites y se expandió hacia otros horizontes. De este nuevo tipo de poder podemos interrogarnos por otras formas de subjetividad moral.

En la segunda parte nos encargamos de rastrear las formas de prácticas de sí en algunas obras de Baudrillard, Lipovetsky y Han. Encontramos que la ética que se dibuja en estos análisis se compone de dos dimensiones: se trata, por un lado, de un sujeto que se exige un rendimiento constante para cumplir con los imperativos de la economía. Y por otro, un sujeto egoísta que se vanagloria por encontrarse en una supuesta abundancia, que sólo le interesa cumplir sus caprichos y satisfacer sus placeres más inmediatos.

Estas características se ven en los estudios de Baudrillard sobre la sociedad del consumo. Ya que asegura que esta sociedad funciona a partir de dos elementos: la abundancia y la carencia. Se establece, dice el autor, la abundancia de objetos de consumo como la única meta a alcanzar. Una meta que nunca se cumple, pues mientras más objetos se producen, más necesidades engendran. Por eso el sujeto se encuentra siempre este juego que se da entre el bienestar y la exigencia permanente de cubrir las necesidades que crea el sistema.

En los otros dos autores se deja ver sólo una de esas dos dimensiones respectivamente. En Han, por ejemplo, encontramos lo que llama el 'sujeto de rendimiento'. Se trata de una nueva faceta del individuo en su relación consigo mismo a partir de la extrema positividad de la sociedad actual. Al expulsar de sí todo aquello que era diferente a su condición, la sociedad contemporánea engendró un sujeto en el que ya no

existe otra realidad que la autoexigencia de cumplir con los deberes que le impone esa misma realidad, los deberes de la economía. Así se genera una libertad paradójica en la que el sujeto no requiere de un elemento alterno para controlar su conducta, él mismo se gestiona, se perfecciona y se exige; es esclavo de sí mismo.

Mientras que los estudios de Lipovetsky dejan ver una subjetividad, narcisista, egoísta e indiferente. El autor nos muestra que nuestras sociedades están sufriendo un proceso de personalización radical, es decir, las instituciones sociales se acoplan a los gustos personales de cada persona; eso representa una transformación importante, no sólo a nivel político y social, si no a nivel del individuo. La consecuencia más importante de este proceso es que el sujeto se acostumbra a la seducción constante y a vivir la vida a la carta. Entonces, vemos aquí la otra dimensión de la nueva ética. Aquí el poder se presenta a modo de libertad personal y placeres fugaces, en eso consiste esta práctica de sí.

Defendemos la idea de que estos dos elementos no se refieren a dos formas de subjetividad moral diferentes. Antes bien, se trata de una misma ética que emerge a partir de un mismo sistema, de un mismo esquema de relaciones sociales de un mismo abanico de relaciones de poder. Estas dos dimensiones tienen como condición de posibilidad el poder moderno que se desplegó con la gubernamentalización del poder estatal a inicios de la modernidad. Se trata de dos elementos que son los relieves de la ética del neoliberalismo.

Es por eso que retomamos las ideas de Foucault sobre la gubernamentalidad neoliberal, en diálogo con la postura de Lazzarato. Foucault nos muestra la emergencia histórica de este tipo de economía y de su condición de gubernamentalidad: como control de las condiciones de la población y control de las subjetividades. La economía neoliberal ejerce poder sobre las poblaciones al subordinar el Estado a la lógica del mercado. Y ejerce poder sobre las subjetividades al presentar al trabajo como un capital generador de ganancias; pues así logra invadir elementos de la realidad que en otros tiempos estaban por fuera de la economía. Foucault presenta así la figura del empresario de sí mismo.

Aunque Lazzarato coincida con Foucault en la idea de que la economía neoliberal ejerce poder sobre la población y sobre las subjetividades, difiere con él en los modos en

que ese poder se despliega. Lazzarato asegura que la gubernamentalidad neoliberal procede mediante la deuda. El gobierno se presenta al endeudar al Estado y a las subjetividades permanentemente. Así propone la figura del hombre endeudado; una subjetividad que gasta todas sus capacidades en pagar lo que debe.

Lo importante aquí no es tomar una postura, no es relevante para nuestra investigación determinar qué forma adquiere el neoliberalismo en la actualidad, sino determinar, a partir de este debate, que el poder como economía se estableció en la relación con uno mismo. Poner atención al análisis Foucault- Lazzarato sobre la economía neoliberal nos permite atender varios de los problemas planteados aquí.

En primer lugar, damos una respuesta a los críticos, pues mostramos que Foucault sí analizó las nuevas formas del poder contemporáneo. Foucault dio cuenta de las nuevas formas de control social que se centran en el individuo y en la relación consigo mismo. No sólo eso, este autor mostró las condiciones que posibilitaron esas formas de socialización y de subjetivación en el devenir histórico, cosa que no hicieron del todo sus críticos.

En segundo lugar, ese análisis nos permite mostrar cuáles son los poderes y los saberes que permiten la creación de esa nueva forma de ética. Si antes hemos dicho que la ética consiste en el ejercicio del poder y del saber sobre el sujeto por sí mismo, es importante dar cuenta de ellos, si es que pretendemos defender la idea de que existe una nueva práctica de sí.

En tercer lugar, a partir de este debate podemos asegurar que las características de la nueva ética que expusimos a partir de los planteamientos de Baudrillard, Lipovetsky y Han, no representan dos modos de subjetivación moral diferentes. Se trata de dos dimensiones de una misma ética. Se trata de diferentes mutaciones en la relación con uno mismo que tienen una génesis común: el poder desplegado en la gubernamentalidad neoliberal.

De todo lo que hemos planteado aquí podemos concluir que existe una nueva forma de prácticas de sí muy diferente a las éticas antiguas analizadas por Foucault. Una subjetivación moral que le caracteriza la competencia y la autoexplotación; pero también el disfrute egoísta y la indiferencia.

A nuestro juicio, esta ética, con sus dos dimensiones, se encuentra signada en prácticas que se realizan cotidianamente: en el ejercicio de la sexualidad, en los antros, en los centros comerciales, en las redes sociales, en la televisión, en la apatía ante lo colectivo, en la vida universitaria, en las capacitaciones, en el trabajo, en los créditos, en general, en todo tipo de relaciones que tienen lugar en la sociedad contemporánea. Cada una de estas prácticas devienen en prácticas de sí que reproducen esta nueva subjetividad moral, pues todas ellas son influenciadas por el poder ejercido en la gubernamentalidad neoliberal.

Ahora, si tomamos en consideración que las diferentes éticas antiguas se relacionaban con lo político de diferentes maneras, vale la pena preguntarse si esta nueva forma mantiene aún una relación similar. Dijimos que, por ejemplo, el cuidado de sí griego dependía enteramente de la polis. También dijimos que en las éticas del helenismo estudiadas por Foucault aún se mantenía una relación con la vida en comunidad, aunque ésta no fuera la meta final de su ejercicio. Igualmente, mencionamos que la actitud de modernidad tenía esa relación con la política en tanto que era un ejercicio que lograba la libertad del individuo y de toda la humanidad a la vez.

Sin embargo, notamos que la nueva ética deja de lado la vida común. Es una subjetividad constituida a partir del instante, la competencia, el disfrute fugaz y la indiferencia. Bajo estas circunstancias y en una primera aproximación, parece sensato asegurar que lo político no tiene ninguna influencia en la constitución de la subjetividad moral.

No obstante, nosotros no compartimos esa idea. Si antes hemos dicho que la condición de posibilidad de estas prácticas son los ejercicios del poder de la gubernamentalidad neoliberal, no podemos afirmar que la política no tiene nada que ver. Consideramos que lo político es justamente lo que permite la emergencia de esta ética que, paradójicamente, le caracteriza la dispersión. Si defendemos estas ideas, es necesario responder a las siguientes preguntas: ¿qué entendemos por política? ¿en qué consiste esa relación? ¿es el mismo tipo de política la que influenciaba a las éticas de antes que la que interviene en la de ahora? ¿cuáles son las características de esa política?

3.

La sobredeterminación hiperpolítica de la ética

Quien busque hombres encontrará acróbatas.

(Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*)

A lo largo de esta investigación hemos retomado la problematización sobre la ética y la relación con uno mismo que Foucault plantea. Y tratamos de resaltar que actualmente se está produciendo una nueva forma de subjetivación moral diferente a las acontecidas en otras épocas, como en la era grecorromana o en la ilustración. Para cumplir con ese objetivo, rescatamos los análisis de Baudrillard, Lipovetsky y Han sobre las mutaciones de la sociedad en la época contemporánea y sus consecuencias para la individualidad.

Dijimos que esos tres autores se distancian, en alguna medida, del análisis sobre las sociedades disciplinarias de Foucault, pues éste, sostiene ellos, refiere a un estado de la sociedad que ya no es el nuestro. Se esfuerzan por distinguir el advenimiento de una nueva forma de lo social, en el que el poder deja de establecerse únicamente en los centros de encierro para ejercerse de forma continua y, finalmente, enfocarse en el individuo y su libertad.

Pero no es verdad que Foucault no se haya encargado de este problema. Sus estudios sobre la gubernamentalización del poder estatal en la modernidad y el nacimiento del neoliberalismo, refieren esta cuestión. Con esto no sólo se muestra la importancia y la actualidad de los planteamientos foucaultianos, También se ofrece una genealogía de las condiciones que permitieron el nacimiento de esta nueva forma de relación con uno mismo. Con la genealogía del neoliberalismo como gubernamentalidad que lleva a cabo Foucault se comprenden las relaciones saber- poder de donde provienen estas nuevas prácticas de sí.

Ahora bien, a la vista de estas características que presenta la subjetividad, pareciese que la dimensión política de la subjetividad moral se disolvió. Como las nuevas formas del

poder hacen del individuo el punto central de su aplicación y lo transforman en un ser extremadamente aislado, no parece haber posibilidad para la política como en otras épocas. ¿Aún es posible pensar las prácticas de sí como ejercicios totalmente dependientes de lo político, tal como ocurría, por ejemplo, en la época clásica griega?

Para Byung- Chul Han, ya no es posible incluir las formas de existencia individual en una lógica política. En *La agonía del eros*, analiza el conjunto de las relaciones humanas, como la amistad y el amor de pareja, bajo su teoría de la extrema positividad de la sociedad contemporánea. Debido a esas características, afirma Han, resulta imposible hablar de ‘comunidad’. Al menos en esta obra, su postura es clara: se deja llevar por la idea de que la extrema individualización del sujeto actual implica una muerte de la política.

El neoliberalismo lleva a cabo una despolitización de la sociedad, y en ello desempeña una función importante, la sustitución del Eros por sexualidad y pornografía. Se basa en el deseo (*epithymia*). En una sociedad del cansancio, con sujetos del rendimiento aislados en sí mismos, también se atrofia por completo la valentía. Se hace imposible una acción común, un *nosotros*¹⁹⁰.

Podemos resumir el argumento de Han de la siguiente manera: como las condiciones de la subjetividad actual tienen que ver con un aislamiento extremo del individuo, no se puede relacionar esa subjetividad con ningún carácter político. Sin embargo, en el capítulo anterior establecimos que la constitución de la ética depende de los poderes desplegados a partir de la gubernamentalidad neoliberal. Es por eso que para nosotros es inaceptable una postura como esa.

De hecho, debemos afirmar que ocurre justamente lo contrario a lo que sostiene Han. Que la política no ha desaparecido, sino que es ella, en su faceta actual, la que fabrica las condiciones para la realización de estas prácticas de sí. El problema aquí tiene que ver, quizá, con la noción que se tenga de ‘política’. Si ésta se entiende como un espacio de convivencia pacífica, de sentimientos y pensamientos mutuos, de amistad y de objetivos compartidos, tal vez se pueda estar de acuerdo con la afirmación de que eso ya no existe, incluso que nunca existió.

Pero si por ‘política’ entendemos poder, gobierno y dirección de conductas, como Foucault la plantea, la hipótesis de Han resulta desencaminada. De igual modo, si

¹⁹⁰ Han, Byung- Chul, *La agonía del eros*, p. 67.

retomamos las ideas de Peter Sloterdijk¹⁹¹, tampoco podemos estar de acuerdo con esas afirmaciones. Pues allí define la política como la delimitación de las posibilidades humanas y de los modelos de crianza y domesticación del hombre.

Tanto para Foucault como para Sloterdijk ‘política’ quiere decir control que se ejerce sobre la conducta del hombre. Así pues, si la subjetividad hoy se constituye a partir la gubernamentalidad neoliberal, podemos decir también, en diálogo con Sloterdijk, que la subjetivación depende enteramente de un tipo de política. Desde ambos puntos de vista, la tesis de Han está fuera de lugar.

Por eso es necesario profundizar en la definición de Sloterdijk sobre la esfera política. Este autor entiende por ‘política’ una suerte de espacio metafóricamente geométrico, esférico, que, si bien es cierto que se trata de un espacio vital, que asegura la supervivencia del hombre, también es la que remarca los límites de las posibilidades dentro del mundo humano. Así, en el segundo tomo de su obra *Esferas*¹⁹², el autor expone a la política como el espacio delimitador de la realidad. Un espacio creado por los propios hombres para su protección, pero también para su control.

Desde otro punto de vista, la política puede considerarse como un conjunto de ‘antropotécnicas’, es decir, como un conjunto de ejercicios creadores de hombres. Así lo afirma Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*¹⁹³. Allí se plantea que la vida se genera mediante un grupo de costumbres y prácticas que se repiten hasta lograr determinados objetivos. Así procede la fabricación de seres humanos.

En términos generales, la existencia individual no es otra cosa que un conjunto de ejercicios. Para decirlo de otra forma, la vida puede plantearse como un grupo de prácticas normalizadoras. Aquí es donde se asoma el nexos con Foucault, pues Sloterdijk habla de micro- prácticas, de micro- repeticiones y de micro- costumbres que el individuo aplica

¹⁹¹ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 13.

¹⁹² Sloterdijk, Peter, *Esferas vol. II: globos, macrosferología*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2004, p. 182.

¹⁹³ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, p. 17.

sobre sí mismo. Algo muy cercano a las prácticas, estrategias y mecanismos de poder que analiza Foucault.

Con estas ideas se puede generar una conexión entre estos dos pensadores, eso es cierto, pero la balanza parece inclinarse más hacia Foucault. Pues, como dijimos, la esfera política es lo resultante del conjunto de prácticas amaestradoras del hombre. El acento se coloca nuevamente en el análisis de las pequeñas prácticas que posibilitan las grandes nociones, tal como ya lo había establecido Foucault.

Retomando nuestro tema, y considerando el diálogo Sloterdijk- Foucault, emergen los siguientes cuestionamientos: ¿Qué tipo de esfera política es la que hace posible una ética como la que hemos expuesto? ¿Es la esfera política contemporánea similar a la que estaba presente en otras épocas? ¿Qué tipo de prácticas políticas y antropotécnicas se realizan para generar una subjetividad como la que expusimos aquí?

Para contestar estas interrogantes, retomaremos las ideas expuestas en la obra *En el mismo barco*¹⁹⁴ a propósito de la ‘hiperpolítica’. Ésta representa una faceta de la historia de Occidente donde las organizaciones políticas han dejado de regirse por un punto central y tomaron la forma de una inmensa red de poder que cubre el mundo entero.

Como la política se expandió a nivel mundial y tomó la forma de una esfera conectada en red, ya no hay diferencia del adentro y del afuera. Por eso, la protección de los individuos le es indiferente. Los sujetos son orillados a llevar una vida reducida a su esfera individual. Por lo mismo, todos han dejado ya de tener proyectos comunes y han asumido una existencia centrada en la indiferencia.

Lo que no significa que la política haya dejado de existir, simplemente se reconfiguró. Si en otras épocas se dedicaba tanto al adiestramiento de los hombres como a su protección, ahora sólo se dedica al adiestramiento. Eso es lo que expone el autor en su

¹⁹⁴ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 66.

libro *El desprecio de las masas*¹⁹⁵, cuando plantea la imposibilidad de lo extraordinario en la actual y dispersa masa humana, a partir del flujo súper acelerado de la información.

Desde nuestra perspectiva, la situación en la que se encuentra el habitante de la hiperpolítica, se corresponde con nuestro análisis de la nueva forma de la ética. Lo que nos permite la perspectiva de Sloterdijk es poner de relieve que la relación con uno mismo hoy depende de tensiones provenientes de una forma de poder de alcance mundial.

Por eso nuestra hipótesis para el presente capítulo puede plantearse así: esta forma actual de relación con uno mismo, que nos hemos encargado de exponer en esta investigación, es el resultado de las tensiones y las relaciones saber- poder que toman la forma de una esfera política específica: la hiperpolítica. La nueva relación de uno consigo mismo no es el resultado del extremo solipsismo imperante ni de la desaparición de toda manifestación de lo social. Antes bien, la esfera política es la que hace posible esta forma de subjetividad.

Para sostener nuestra hipótesis a continuación realizaremos, primero, una breve exposición sobre cómo se desarrolla la noción de ‘esfera política’ en algunas de las obras de Sloterdijk y cómo es que ésta puede plantearse como una construcción histórica, no como una condición inherente a la naturaleza humana.

En la segunda parte, mostraremos que la política puede entenderse como un espacio en el que se despliegan las antropotécnicas, los micro- poderes, las tensiones que posibilitan la relación con uno mismo. Además, trataremos de mostrar que esas relaciones de poder posibilitan, a su vez, dicho espacio. Para esto retomaremos brevemente algunos puntos en común con la problemática del poder gubernamental en Foucault.

En la tercera parte, expondremos las características de la hiperpolítica, a partir de los planteamientos de Sloterdijk, con el objetivo de argumentar que este tipo de política posibilita y delimita la nueva forma de relación con uno mismo que hemos localizado en nuestro trabajo.

¹⁹⁵ Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas, Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, traducción: Germán Cano, Pre- textos, Valencia, 2005, p. 17.

3.1. La esfera política: el arte de lo posible y el espacio vital

Existe un antecedente importante en la problemática de Sloterdijk sobre la política. En ocasiones, esta postura se confunde con el contractualismo. A primera vista, parece que ambas proponen lo mismo, ya que hablan del advenimiento de un poder común que separa a los hombres de su estado de naturaleza y les ofrece un espacio de seguridad y vitalidad.

Pero Sloterdijk no afirmó nunca que existe o existió un estado de naturaleza y un paso decisivo para fundar la vida social. Este autor no parte, como si lo hacen los contractualistas, de una antropología fuertemente cargada con conceptos metafísicos para dar fundamento al poder.

Lo que sí afirma es que, históricamente, la humanidad se ha dirigido de esa manera, es decir, en el desarrollo histórico de Occidente, el hombre ha imaginado que el espacio político le protege de un afuera desconocido. No quiere decir que de verdad exista una diferenciación explícita entre lo político y el estado de naturaleza, sino que así se han constituido, de manera artificial, las prácticas e ideas políticas.

No existe pues un mundo natural puro e independiente del cual se separa la vida social. Éste fue inventado e incluido en el adentro de la política para legitimarse. Mundo natural y vida social han estado juntos desde siempre. La política es una instancia histórica creada por los hombres para generar su existencia, a partir de las ideas que se imaginan sobre el mundo natural. Esto implica que, quizá, puede llegar el momento que las ideas y prácticas políticas se expresen de otra forma.

Es en este sentido en el que este autor asegura que la vida social, el espacio político, es como una obra de arte, es decir, es una creación de la imaginación humana, es un artificio, un invento. Esta postura elimina la política como una forma fundamental o natural, corrompida por otras formas falsas o aparentes.

Atendiendo a estas reflexiones no es sorprendente que la historia de las ideas políticas haya sido siempre una historia de las fantasías de la pertenencia a grupos y pueblos. La palabra “fantasía” no habrá que tomarla en este caso en su sentido crítico (como mera apariencia o imagen engañosa) sino más bien en el sentido de una teoría de la imaginación productiva, como manía demiúrgica, como idea que se hace verdadera a sí misma, como ficción operativa. [...] De entrada, se puede decir de otra forma, a saber: que del mismo modo que desde Cocteau cualquier adolescente sabe que Napoleón era un loco que se creía Napoleón, los politólogos deberían saber, desde Castoriadis,

Claessens y Luhmann, que las sociedades son sociedades mientras imaginan con éxito que son sociedades¹⁹⁶.

La política es una creación imaginaria que imagina, a su vez, un afuera para legitimarse a sí misma. El espacio de la política ha contenido dentro de sí las condiciones biológicas del hombre¹⁹⁷. Sloterdijk utiliza la metáfora del jardín, donde participan las condiciones de la naturaleza y la arquitectura humana para generar una armonía.

Sin embargo, que la política sea una construcción imaginaria, no quiere decir que se trate de una instancia débil o que no tenga ningún papel en la existencia del hombre. Antes bien, es ella la que garantiza la vida del ser humano. Es una instancia creada por el hombre para generar más hombres y asegurar su supervivencia. En ese sentido, es como una madre, metafóricamente hablando, que hace nacer, que hace existir al ser humano.

La política es el espacio de la vida, es la condición de posibilidad para la existencia de cada individuo que se considera humano. La masa de individuos forma el espacio vital (la política), para generar más hombres y protegerlos de diferentes peligros de un supuesto mundo externo. Esos individuos, a su vez, son los que permiten la existencia de tal espacio. Es un círculo virtuoso del que depende la existencia tanto del individuo como de la masa. De ahí la idea de la política como 'esfera'.

Dentro de este círculo virtuoso o, mejor dicho, dentro de esta esfera virtuosa, se establece lo que es falso y lo que es verdadero, lo que genera la vida y lo que genera muerte, la seguridad y la inseguridad, las posibilidades y las imposibilidades, y, finalmente, lo que se considera humano y lo que se considera inhumano. Ya sea en un sentido trascendente o inferior, todo aquello que se encuentre por fuera del espacio político, se considera por fuera del mundo humano.

¹⁹⁶ Sloterdijk, *Op. Cit.*, p. 19- 20.

¹⁹⁷ Esta afirmación, que la política contiene dentro de sí los aspectos biológicos de hombre, proviene de la influencia que tiene Nietzsche en el pensamiento de Sloterdijk. Para el primero de ellos, el hombre no era otra cosa que un intermediario entre el animal y el superhombre. En ese sentido, existía una tensión entre lo biológico, lo humano y lo superhumano. Estos planteamientos los retomó Sloterdijk para exponer la cuestión de la política y nosotros los retomaremos cuando establezcamos un puente entre estas ideas con las de Foucault.

Así, mundo humano y espacio político son una misma cosa. De aquí se desprende la afirmación de Sloterdijk sobre que la política es el arte de lo posible, es decir, la esfera es lo que determina las posibilidades de hombre¹⁹⁸. Por eso, lo político es lo que determina el lugar que a cada uno le toca dentro del mundo y los deberes que debe asumir para seguir asegurando su propia existencia. En este sentido, este espacio vital es, a su vez, una entidad criadora y domesticadora del hombre, es decir, es lo que establece y regula los comportamientos de los individuos. Podemos concebir la esfera como un zoológico sin espectador, como una especie de granja donde se pastorea a los hombres y de lo que no son consientes. Y este pastoreo define aquello que se considera humano en un momento determinado.

Es en *Normas para el parque humano*¹⁹⁹ donde encontramos este problema formulado. Después de realizar una especie de recorrido histórico para detectar la emergencia de los diferentes humanismos antiguos, el autor recupera a Heidegger para aplaudirle que haya puesto sobre la mesa la muerte del humanismo, y que haya interpretado al hombre a la luz del acontecer del ser en el lenguaje.

Recordemos que Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*²⁰⁰, le reprocha a la tradición haber interpretado la esencia del hombre bajo los términos de la metafísica y extraviarlo en el olvido del ser. El hombre es un ente que participa del ser²⁰¹. Este último se manifiesta sutilmente en el devenir del lenguaje. Pero el hombre no es el poseedor del lenguaje, más bien, es el que lo custodia, es decir, el hombre es un medio para la expresión del lenguaje donde se manifiesta el ser.

Por eso resulta imposible reducir la esencia del hombre a su condición biológica, pues éste, a diferencia de los demás entes, participa en la verdad del ser, se da cuenta de su

¹⁹⁸ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Esferas vol. II: globos, macroesferología*, p. 44.

¹⁹⁹ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, traducción: Teresa Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2003, p. 40.

²⁰⁰ Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo* en *Hitos*, traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2000, 321, p. 265

²⁰¹ Cfr. Heidegger, *Op. Cit.* 323, p. 267.

existencia y de su finitud. Con esto también resulta imposible encontrar su esencia en el presupuesto de la existencia del alma y en el uso de razón. El hombre no es el punto de toque de toda la realidad, es sólo un participante más en toda la dinámica del ser.

La gran aportación de Heidegger, según Sloterdijk, es haber despojado al hombre de su lugar como fundamento de toda la realidad, pero sin reducirlo a la animalidad. Aquí nos encontramos con la superación del humanismo y con una reestructuración completa en la pregunta que interroga por el hombre.

Sin embargo, al definir al hombre como habitante del lenguaje y custodio del ser, Heidegger olvidó la historia de las prácticas que, históricamente, crearon el fundamento de lo humano. La postura heideggeriana no explica la construcción de pueblos y ciudades, ni la vida social del ser humano. Antes de que el hombre llegue al lenguaje, ya se encuentra en el interior de la esfera política. Esa es, irónicamente, la historia que olvidó Heidegger por tratar de revindicar la historia olvidada del ser.

Se mostrará que la esencia del ser humano en el claro del bosque – dicho heideggerianamente, en su estar-dentro o ser-sostenido-dentro del despejamiento del ser- no es en modo alguno una proposición original ontológica inaccesible a más indagaciones. Existe una historia, resueltamente ignorada por Heidegger, de la salida a la luz del hombre en el claro del bosque: una historia social de la sensibilidad del hombre ante la pregunta por el ser y una emoción histórica al abrir la herida sin cicatrizar de la diferencia ontológica. Aquí hay que hablar, por una parte, de una historia natural de la serenidad en virtud de la cual el hombre pudo convertirse en animal abierto al mundo y apto para el mundo; y por otra, de una historia social de los amansamientos a través de la cual los hombres se descubren originariamente como los seres que se recogen para corresponder al todo²⁰².

Es difícil imaginar el mundo dibujado por Heidegger. Cuesta trabajo asumir un mundo donde habitan seres dispersos, ignorándose entre sí y expectantes a lo que tenga que tenga que decir el ser. Heidegger tuvo razón al liberar la pregunta por el hombre de pretensiones metafísicas, como las de los humanismos clásicos. Pero la esencia del hombre no se encuentra en su condición de habitante del lenguaje y custodio del ser, sino en las tensiones que existen entre sus condiciones biológicas y la dimensión de la política. Dicho de otra forma, la esencia del hombre se encuentra en el interior de la esfera.

Lo político es la creación del espacio vital por parte de los individuos para ofrecerse protección a sí mismos y el advenimiento del hombre a este espacio constituye el

²⁰² Sloterdijk, *Op. Cit.*, p. 53- 54.

fundamento de lo humano. Por tal motivo, todo aquello que se encuentre fuera de esa esfera, se considera por fuera de la realidad humana, o simplemente inexistente.

De la misma forma, como la esfera política es el resultado de la imaginación creadora del hombre, es decir, es una construcción histórica y artificial, el fundamento de lo humano es también una construcción de la imaginación. A lo largo de la historia, el hombre en colectividad ha imaginado la existencia de un fundamento que le otorga el derecho a cada individuo de pertenecer a la humanidad.

Ya sea que el fundamento se trate de la capacidad de razón o de la posesión de un alma, éste ha sido fabricado por la esfera. En este sentido, para que un individuo sea digno de ese fundamento y adquiera el estatus de ser humano, debe someterse a ciertas prácticas y asumir ciertos discursos oficiales establecidos por cada forma de política.

La esfera impone los discursos oficiales y con ello delimita los comportamientos y las conductas. En otros términos, ella representa el conjunto de las relaciones de poder. Entonces, podemos decir que lo humano es poder. Habitar en el mundo humano es estar inmiscuido en ciertas relaciones para el control de las conductas. Ella es la creación de posibilidades y el espacio que otorga la existencia.

Desde el *Politikos* y desde la *Politeia* [República] hay en el mundo discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sometimiento de hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica. Aquello que se presenta como una reflexión política es, en realidad, una declaración de principios sobre las normas para la gestión empresarial de parques humanos. Si existe una dignidad del hombre que merezca ser articulada en palabras con conciencia filosófica, ello es debido a que los hombres no sólo son sostenidos en los parques políticos, sino que se autosostienen ellos mismos ahí dentro. Los hombres son seres que se cuidan y se protegen por sí mismos y, viven donde viven, generan alrededor suyo el entorno de un parque. Parques urbanos, parques nacionales, parques cantonales, parques ecológicos, en todas partes el hombre debe formarse una opinión sobre el modo de regular su autosostenimiento²⁰³.

Vivir en la política es vivir en el parque humano de domesticación, sometido a las normas de comportamiento dominantes. La humanidad es un zoológico o una granja donde nacen y se domestican hombres. Así, la esfera política implica el control de las conductas y el ejercicio del poder.

²⁰³ *Ídem*, p. 75- 76.

Lo interesante de la postura de Sloterdijk, es el hecho de que plantea este pastoreo, esta crianza de hombres, no como una coerción o una disciplina directa y violenta, sino como una sutil administración del comportamiento mediante el control del espacio. Para comprender este aspecto, es útil imaginar a la multitud de hombres como un rebaño custodiado por un pastor. Los integrantes del rebaño viven y se desarrollan como si fueran libres, sin darse cuenta de que su medio está siendo controlado permanentemente.

Así funciona la esfera política: cada individuo vive y se desarrolla asumiendo que se encuentra en un espacio libre de coerciones, pero ese espacio está en un control permanente. Al igual que Foucault, Sloterdijk establece que con el poder político no se trata simplemente de instituciones estatales, sino de una serie de tensiones que controlan el medio para lograr dirigir el comportamiento individual sin necesidad de intervención.

A nuestro juicio, estas ideas coinciden con la postura de Foucault sobre el poder. Conviene recordar que, para este último autor, el poder no se presenta únicamente como un conjunto de coerciones directas sobre los individuos, sino en relaciones de fuerzas que desembocan en el control de las conductas.

El poder no se reduce a las instituciones estatales, más bien, todo el conjunto de las relaciones sociales locales está atravesado por líneas de fuerza que constituyen los ejercicios de poder. “[...] por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del dominio que se ejercen, y que son constitutivas de su organización”²⁰⁴.

En este punto coinciden ambos autores, pues los dos hablan de que las relaciones humanas consisten en el control de las conductas individuales. La cercanía está en que Sloterdijk plantea que es la esfera política la que produce lo humano a través de la crianza, mientras Foucault plantea que el poder produce los ámbitos de realidad en los que se desenvuelve el hombre, mediante las relaciones saber- poder.

Esta relación de Foucault con Sloterdijk nos permite plantear la idea de que la nueva forma de relación con uno mismo está sobredeterminada por una forma de política. El

²⁰⁴ Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, p. 112.

estudio sobre concepto de ‘antropotécnica’ de Sloterdijk es el que nos permitirá explicar por qué es posible tal cosa. Este estudio trata justamente de mostrar que el hombre, el individuo, es un ente de ejercicio, es decir, es un ser que se crea a partir de la repetición de ciertos comportamientos. En este sentido, la esfera política es el espacio en el que se despliegan las tensiones de donde se derivan los ejercicios que crean la subjetividad. En ese punto, es donde se encuentra el diálogo Sloterdijk- Foucault.

3.2. Política y antropotécnica: la creación del individuo como un ser ejercitante

Como lo hemos dicho, la esfera política es lo que determina los límites de lo humano y lo inhumano y los comportamientos que cada individuo debe asumir para permanecer dentro de este espacio vital. Por ello, podemos decir que la política implica una antropotécnica, ejercicios que los individuos hacen para crearse a sí mismos como existentes dentro de la esfera. La política es el espacio donde ocurren las tensiones que generan las antropotécnicas.

Las ideas que Andrea Cavalletti expone en su obra *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*²⁰⁵, nos pueden ayudar para entender esta relación. Lo que hizo el autor en esta obra fue mostrar que el poder es, a su vez, espacio. No afirma que espacio y poder sean dos entidades independientes que se relacionan en ciertos momentos, sino que ambas entidades son una misma cosa.

Tras realizar una minuciosa genealogía sobre la emergencia del territorio como un problema de población y economía, se determinó que, efectivamente, el poder tiene ese carácter. Pensar la política como espacio, esa es la propuesta de Cavalletti. Si se piensa de esa manera, se presupone que la política es el cúmulo de las múltiples microrelaciones de poder.

Ahora, este planteamiento está ya presente en Sloterdijk. Para él, como lo hemos dicho, la política es el espacio que determina la vida de los hombres. La política es el espacio y es poder. Durante todo el devenir histórico de Occidente, la esfera se ha

²⁰⁵ Cavalletti, Andrea, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, traducción: María Teresa D’Meza, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2010, p. 8.

presentado a modo de ejercicios creadores y domesticadores de individuos, a modo de antropotécnicas. Una intuición que está presente incluso en todo el pensamiento político desde Platón.

El gobernante platónico sólo encuentra la razón de ser de su gobierno en un saber propio de reyes en materia de crianza, es decir, en un saber experto de lo más inusual y de lo más juicioso. Aquí surge el fantasma de una monarquía de los expertos cuyo fundamento jurídico sea el conocimiento acerca de cómo se puede organizar y agrupar a los hombres de mejor manera –sin dañar jamás su libre voluntad-. La antropotécnica real requiere que el político sepa entretener del modo más efectivo las propiedades de los hombres voluntariamente gobernables que resulten más favorables a los intereses públicos, de manera que bajo su mando el parque humano alcance la homeostasis óptima²⁰⁶.

Lo que Sloterdijk viene discutiendo aquí es que justamente la política es creación, domesticación y crianza de hombres, a partir de determinados discursos. Por lo mismo, es la aplicación de ciertas prácticas que forman a los individuos y su realidad. Eso es a lo que llama antropotécnica. Para generar estas afirmaciones, el autor se vale de determinados pasajes de la historia del pensamiento político occidental, en este caso Platón.

Sloterdijk coincide con Cavalletti al afirmar que la política es espacio. Tal espacio político no es otra cosa que una creación de la humanidad para domesticar a los individuos participantes. La domesticación se refiere a la delimitación del comportamiento individual para generarle así, su modo de vida. Eso mismo es la antropotécnica, la repetición de conductas para generar hábitos y modos de ser.

Para definir el concepto de ‘antropotécnica’, en su obra *Has de cambiar tu vida*²⁰⁷, Sloterdijk parte de la idea de que el hombre es un ser ejercitante, un ser que repite determinadas conductas que después se transformarán en hábitos y modos de existencia. Por supuesto, estas características no son condiciones dadas de facto a la naturaleza humana. Más bien, históricamente, las sociedades han imaginado que los individuos tienen ese perfil. Para entender esto, es necesario retomar las ideas de algunos pasajes de *Así habló Zaratustra*, donde Nietzsche plantea al hombre como el intermediario entre el animal y el ‘superhombre’.

Más Zaratustra miró al pueblo y se maravilló. Después habló así: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, -una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un

²⁰⁶ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, p. 80- 81.

²⁰⁷ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, p. 17.

peligroso estar en camino, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecimiento y un peligroso detenerse. La grandeza en el hombre consiste en ser un puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y no un *ocaso*²⁰⁸.

Debemos tomar en cuenta el contexto en el que Zaratustra pronuncia estas palabras. Se trata del momento en que este personaje baja de las montañas y se encuentra con la gente del pueblo reunida en la plaza del mercado, pues esperaban la función que ofrecía un fonámbulo.

La analogía que refleja este espectáculo resulta de particular interés para Sloterdijk porque dibuja la condición humana. En primer lugar, se encuentra la figura de la cuerda tendida sobre el abismo donde el hombre se desliza. Este abismo se refiere a la falta de fundamento de la existencia.

Una vez que el hombre recorre ese camino, manteniendo el equilibrio sobre esa delgada cuerda del abismo, logra la creación del superhombre. Un ser que asume esa falta de fundamento de la existencia y crea sus propios valores para sanar la vida. Es por eso que el hombre es sólo un paso para la llegada de ese tal superhombre²⁰⁹.

El trabajo del hombre, en este sentido, es renunciar a sí mismo y asumirse como parte del proceso, no como el fin último. Eso nos remite a la segunda figura, la del equilibrista. El mantener el equilibrio es un deber inherente a la condición humana. El hombre debe asumir ciertas actitudes, como la renuncia de sí mismo, para el advenimiento del superhombre. En palabras de Sloterdijk, el ser humano debe domesticarse para esa evolución constante en la que está inmerso.

Según esto, la vida se manifiesta como un progreso constante hacia ninguna parte. Lo que le importa a la vida es avanzar, pero sin llegar a alguna meta en particular. Así pues, ese desenvolvimiento de la vida se presenta desde lo animal, pasa por el hombre y continúa hacia el superhombre. Pero no quiere decir que este último sea la meta final, puede que en el futuro la vida fije nuevos objetivos.

²⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción: José Rafael Hernández Arias, Gredos/RBA, Barcelona, 2010, p. 23.

²⁰⁹ Cfr. *Ídem*, p. 143.

La existencia es como una montaña que se escala a sí misma y cuando llega a la cima, aparece una nueva a la cual llegar. En este sentido, no existen separaciones tajantes entre lo animal y lo humano, ambos son manifestaciones de la vida en su escalada infinita²¹⁰.

Hay que tomar en cuenta que la diferencia entre Nietzsche y Sloterdijk es que, mientras que el primero de ellos asume estas condiciones como algo dado fácticamente en la existencia humana, el segundo las presenta como algo determinado históricamente. Así, lo que Sloterdijk realiza en su estudio sobre este tema, es verificar que las diferentes sociedades han establecido diferentes objetivos que mantiene en equilibrio a los individuos sobre su cuerda, que los domestican.

Por eso podemos decir que la cultura es un conjunto de tensiones artificiales entre los individuos y las metas que tienen que cumplir y que son establecidas por sus propias sociedades. El hombre es un ser que se crea a partir de la verticalidad, es decir, es un ser que se crea a partir de parámetros superiores a él y que le imponen el deber de superarse a sí mismo para alcanzarlos.

Cada una de las culturas ha imaginado unos ideales superiores de los que se desprenden deberes para los seres inferiores. De esa forma, si es que los individuos quieren tener un lugar en el espacio de la vida, deben someterse a un proceso de perfeccionamiento para parecerse cada vez más a tal ideal. La relación que determina el modo de ser de los sujetos ha sido siempre vertical, tal como lo intuyó Nietzsche.

[...] los seres humanos están sujetos, ineludiblemente, a tensiones *verticales*, en todas las épocas y en todos los espacios culturales. -Allí donde se tope con seres humanos se verá que éstos aparecen encapsulados en determinados campos de prestaciones y clases que tienen que ver con su *status*. Incluso el observador externo no puede liberarse del todo del carácter vinculante de tales fenómenos jerárquicos, por mucho que se empeñe en poner entre paréntesis los ídolos de su propio linaje. Es totalmente evidente que hay determinados meta- ídolos cuya autoridad se hace valer y que abarcan culturas diversas; se trata, evidentemente, de los universales que determinan el papel de las prestaciones sociales del reconocimiento del *status* correspondiente y de excelencia, universales de los que nadie puede emanciparse, tanto en el propio como en lo ajeno, sin caer en la posición del bárbaro²¹¹.

²¹⁰ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Op. Cit.*, p. 161.

²¹¹ *Ídem*, p. 27.

En cada cultura se establecen y se legitiman ídolos que sirven de modelos para diseñar la vida de cada individuo. A partir de ellos, tales culturas se dividen y se subdividen en clases, dependiendo de la posición que se tenga respecto a ese modelo superior. Se habla de que el manejo del comportamiento humano depende de tensiones verticales porque desde siempre se ha establecido un modelo superior al cual seguir. A partir de éste se lanza una línea de control hacia lo inferior.

Por ejemplo, está la tensión entre lo perfecto y lo imperfecto, entre lo sagrado y lo profano, entre la sabiduría y la ignorancia, entre lo bueno y lo malo, etcétera. Se trata de tensiones, como lo hemos dicho, entre un universal, un valor, una guía, y los estratos inferiores que deben buscar permanentemente lo superior. Es en estas guías verticales donde el individuo se forma, se educa, se perfecciona, se domestica, se controla, se crea.

Para cumplir con el objetivo de la creación, control y domesticación del hombre, las diferentes culturas desprenden de la ya mencionada verticalidad, una serie de comportamientos que se impondrán para su ejercitación. Antes hemos dicho que, para Sloterdijk, el hombre es un ser ejercitante. Para este autor el ‘ejercicio’ no es otra cosa que la repetición de comportamientos para generar la perfección de ese comportamiento²¹². Ya sea una forma de ser, una costumbre e, incluso, el modelado de la propia existencia, las repeticiones desembocan en el perfeccionamiento de tal o cual ejercicio. Por lo tanto, el hombre es un ser que se crea y se domestica mediante la repetición.

“Las costumbres forman las virtudes y los vicios, los complejos de costumbres las “culturas””²¹³. El ejercicio, las repeticiones, generan aquello que se ejercita, pero también genera al individuo que lo lleva a cabo. Las repeticiones crean la realidad del individuo, generan todo lo que éste es. En términos generales, el ejercicio genera lo que podemos llamar la subjetividad.

¿Qué otra cosa es el portador de una cultura sino el guardián de una repetición? Así como el ejercicio hace al maestro, el entrenamiento hace al sujeto, en el supuesto de que entendamos la subjetividad, a la luz de la teoría general de la ejercitación, como portadora de una serie de actividades, practicante

²¹² Cfr. *Ídem*, p. 17.

²¹³ *Ídem*, p. 408.

de módulos susceptibles de entrenamiento y poseedora de sus adquisiciones habituales, sin que haya por ello que negar sus derechos a la interpretación corriente de subjetividad como foco central de la expresión, de la reflexión y de la innovación. Si se ha comprendido cómo todo gesto ejecutado modela y sigue modelando, a partir de la segunda vez, a quien ha sido su autor entonces se sabrá asimismo por qué no hay movimiento que no tenga importancia²¹⁴.

La subjetividad es el resultado de un ejercicio, de un conjunto de repeticiones. El sujeto es costumbre, hábito, repeticiones, ejercicio. Es por eso por lo que Sloterdijk hace la afirmación de que el hombre es un ser ejercitante. De hecho, interpretando su postura y llevándola al extremo, podríamos decir que el ser humano es únicamente el resultado del control y de la domesticación²¹⁵.

El ejercicio no es otra cosa que la puesta en práctica de esos modelos superiores utilizados como guías para el perfeccionamiento de los individuos. Se trata de repeticiones producto de la verticalidad de la condición humana. La subjetividad es el resultado de las tensiones presentes entre lo superior (lo perfecto) y lo inferior (lo que debe ser perfeccionado). El sujeto es lo que resulta de las relaciones de poder. Unas relaciones que, bajo la mirada de Sloterdijk, tienen la forma de una jerarquía.

Ahora bien, estas tensiones que crean los ejercicios de donde se desprenden las subjetividades, no son condiciones impuestas por la naturaleza, sino el producto de la imaginación. Por lo mismo, el estudio de Sloterdijk sobre este tema es de carácter histórico.

Así, en *Has de cambiar tu vida*²¹⁶, el autor realizó un profundo análisis sobre cómo las diferentes formas de sociedad en Occidente impusieron determinadas antropotécnicas. Desde la antigüedad hasta nuestros días, se han implementado ciertos modelos de los que se

²¹⁴ *Ídem*, p. 410.

²¹⁵ Es conveniente recordar que, para Sloterdijk, estas características no son condiciones inherentes a la naturaleza humana. Son creaciones históricas que cada cultura ha imaginado para sí misma y asegurar así su supervivencia.

²¹⁶ *idem*, p. 31.

desprendieron diversos ejercicios que domesticaron a los hombres bajo ciertos parámetros²¹⁷.

Por eso, podemos concebir estos estudios como análisis de los micropoderes a partir de los cuales se puede concebir determinada forma de política. Aunque en otras obras Sloterdijk se encargue de la historia de las grandes formas de la política, en ésta atiende esta misma situación, pero desde el punto de vista del individuo y las relaciones de fuerza que lo determinan.

Ahora, la antropotécnica es el control y la creación del individuo para alcanzar determinado estatus previamente impuesto. De la misma forma, Sloterdijk afirma que lo político es lo que marca los límites entre lo humano y lo inhumano. Por eso, a partir de estas ideas, nosotros podemos decir que es la esfera política la que delimita los comportamientos que crean a los hombres. La política es el espacio donde ocurre la antropotécnica.

Para entender esto es útil retomar a Cavalletti. Recordemos que recordemos que él no concibe la relación espacio- poder bajo la forma dos entidades particulares compartiendo un nexo. Plantea que espacio y poder es la misma cosa, son el desarrollo de un mismo fenómeno.

De la misma manera, antropotécnica y política no son dos entidades separadas compartiendo una relación. Las llamadas relaciones verticales de las que se desprenden los ejercicios y las repeticiones de los comportamientos, son los límites de las posibilidades del mundo humano que establece la esfera política.

Con esto queda confirmado que el estudio de Sloterdijk sobre la política se dirige también hacia el control del individuo. Si bien es cierto que en algunas de sus obras se encarga de estudiar las grades manifestaciones de la esfera, ese estudio puede ser dirigido, a

²¹⁷ De hecho, en el primer tomo de *Esferas*, Sloterdijk analiza la condición esférica de la intimidad del hombre. En términos generales, el autor sostiene que la creación de la esfera íntima nunca se presenta como el aislamiento del sujeto. El hombre viene al mundo, a la esfera, siempre en relación con otro ente. Nosotros no retomamos ese análisis porque tiene un enfoque más alejado del pensamiento político y más cargado hacia el existencialismo y hacia la fenomenología. Cfr. Sloterdijk, Peter, *Esferas vol. I: Burbujas, Microesferología*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2009, p. 51.

través del concepto de ‘antropotécnica’, hacia las formas de control sobre el individuo y sobre la subjetividad.

Desde nuestra perspectiva, es en este punto donde podemos conciliar los análisis de Sloterdijk con los de Foucault. Desde ambas posturas, podemos decir que el individuo, a lo largo de la historia, ha estado determinado por un conjunto de relaciones de fuerzas locales que toman la forma de una racionalidad política. Eso nos permitirá argumentar que la nueva forma de ética que hemos analizado anteriormente es determinada por una forma específica de política. A nuestro juicio, aquello que Sloterdijk llama ‘hiperpolítica’ es la forma de esfera y de antropotécnica que hace posible la creación de la relación con uno mismo en la actualidad.

Para entender cómo ocurre esto, es necesario contestar las siguientes preguntas: ¿cuáles pueden ser, asumiendo la postura de Sloterdijk, las condiciones históricas de posibilidad de la hiperpolítica? ¿Qué características tiene? ¿Tiene algo en común esa esfera con la postura foucaultiana de la gubernamentalidad neoliberal? ¿Por qué es este tipo de política el que determina la ética que hemos expuesto en este trabajo?

3. La hiperpolítica como condición de la subjetividad contemporánea

Para reforzar el planteamiento sobre que el hombre es un ser ejercitante, Sloterdijk se vale de un recuento histórico. En él se muestra las diferentes formas en las que el hombre se ha perfeccionado a sí mismo, a partir de las repeticiones de actitudes provenientes de ideales superiores.

Mediante los diferentes estudios de autores como Wittgenstein, Heidegger, y Foucault, el autor determinó que, pese a sus marcadas diferencias, las antropotécnicas medievales y antiguas tienen un rasgo en común: la secesión²¹⁸. Los seres ejercitantes de la antigüedad eran figuras que buscaban su separación de la vida común del pueblo, con el objetivo de purificar su alma o estar más cerca de Dios

²¹⁸ Cfr. Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, p. 413.

Pero con el advenimiento de la modernidad y con la caída de Dios como único modelo de las formas de vida, la antropotécnica comienza a cambiar de sentido. Las prácticas ascéticas dejan de representar una huida del mundo para incorporarse a él y asumir sus determinaciones²¹⁹.

Que los ejercicios antropotécnicos hayan dejado de presentarse como actitudes secesionistas y hayan sido insertadas de nuevo en la realidad humana, implica que ya nada tienen que ver con elementos místicos, divinos o superiores. En la modernidad, las antropotécnicas dependen del acaecer de la humanidad, son determinadas por el conjunto de los individuos, tienen un carácter enteramente político.

La masa se transforma así en el fundamento desde donde se controla el comportamiento. Las conductas que los sujetos ejercitan para construirse proviene de las tensiones que se despliegan en la comunidad. Por eso es necesario retomar las ideas de *El desprecio de las masas*²²⁰, donde Sloterdijk expone las características de masa moderna y la forma en la que ésta determina los ejercicios constitutivos de los individuos.

En esta obra, Sloterdijk afirma que antes de esta época existía un desprecio hacia la masa, es decir, existían individuos que se resistían a ser parte de la comunidad. Esos individuos despreciaban a la masa porque los mantenía atados a una forma de vida imperfecta. Pero con el desarrollo de la modernidad, ya no se permite tal desprecio²²¹. Los modos de vida deben orientarse a partir de los intereses de la colectividad²²².

Esta idea se confirma en los estudios de Hobbes sobre el nacimiento del Estado. Recordemos que, para Hobbes, la constitución del contrato social se da a partir de la lucha

²¹⁹ Cfr. *Ídem*, p. 416.

²²⁰ Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas*, p. 35.

²²¹ Aquí encontramos una coincidencia con lo planteado en *Has de cambiar tu vida*. Se habla de que, en la modernidad, los ejercicios constitutivos de los individuos se someten a la colectividad.

²²² Cfr. *Ibíd.*

entre los hombres en el estado de naturaleza. La imposición del poder estatal es lo que pone un alto a esa guerra y mantiene la paz²²³.

El asunto es que el desprecio que impera en la condición humana es lo que hace necesario el poder. Con el nacimiento de este poder se desprecia el desprecio, es decir, se evita el conflicto, se evita la diferencia. Quien quiera despreciar a la masa separándose de ella, será arrastrado o eliminado de la comunidad²²⁴.

Pero en el tiempo posterior a Hobbes, hasta llegar a la época actual, este desprecio hacia lo extraordinario no implicó nunca una igualdad armoniosa ni un desarrollo de los hombres en comunidad. Antes bien, constituyó el desvanecimiento de la identidad individual. La masa moderna terminó por ser un tumulto de personas aglomeradas sin objetivo alguno²²⁵. Resultó ser el espacio homogeneizador de las diferencias. Ese es su único objetivo. La colectividad no es otra cosa que una maquinaria que se esfuerza por atrapar lo extraordinario para transformarlo en ordinario.

No sólo eso, después de la segunda mitad del siglo XX, cuando el aglomerado de personas creció a niveles insospechados, la comunidad comenzó a organizarse a través de medios de información. Dejó de ser una masa física para transformarse en una masa dispersa, unida simplemente mediante signos informáticos y medios masivos de comunicación.

En lo esencial, las masas actuales han dejado de ser masas capaces de reunirse en tumultos; han entrado en un régimen en el que su propiedad de masa ya no se expresa de manera adecuada en la asamblea física, sino en la participación en programas relacionados con medios de comunicación masivos. Por ello, las mayorías han dejado de “rebosar” o de “inundar”. En virtud de una suerte de “cristalización”, ellas se han alejado de esa situación en la que su aglomeración era una posibilidad constantemente peligrosa o preñada de esperanzas. De la masa tumultuosa hemos pasado a una masa involucrada en programas generales; de ahí que ésta, por definición, se haya liberado de la posibilidad de reunirse en un entorno lo suficientemente amplio como para albergarla. En ella uno es masa en tanto individuo. Ahora se es masa sin ver a los otros²²⁶.

²²³ Cfr. *Ídem*, p. 40.

²²⁴ Cfr. *Ídem*, p. 42.

²²⁵ Cfr. *Ídem*, p. 14.

²²⁶ *Ídem*, p. 16-17.

La masa se ha vuelto inmensa. Ha dejado de ser una entidad física para transformarse en una entidad virtual. La expresión “ahora se es masa sin ver a los otros”, se refiere a que los individuos sólo son masa en tanto que son receptores pasivos de los mismos signos que se les imponen en los medios masivos de comunicación. Al estar alejado de todas las demás personas, somos miembros de la comunidad.

Aunado a esto, recordemos el otro aspecto de la masa actual: el desprecio a lo extraordinario. Así que, como pertenecientes a esta entidad difusa, no podemos más que asumir este modo de existencia. Debemos renunciar a más aspiraciones y a objetivos que trasciendan este modo de vida. Y como el objetivo de la masa es su misma reproducción e imposición, no nos queda otra opción más que arrojarnos al cumplimiento de nuestros intereses particulares²²⁷.

Es de esta forma como las sociedades contemporáneas eliminan la posibilidad de la secesión. No obstante, como la homogeneización que impone la masa consiste precisamente en la dispersión y en la oscilación del sujeto en su espacio íntimo, es posible, desde otra perspectiva, la coexistencia de modos de vida diferentes.

Cada forma de vida, por muy extravagante que sea, tiene espacio en la masa, siempre y cuando no tenga la pretensión de ser superior a las demás formas. Dentro de la comunidad, se puede ser tan diferente como se quiera, pero estas diferencias son simples artificialidades que abonan a la reproducción perpetua de la sociedad. Cada ejercicio es tolerable, pero ninguno es superior a la masa.

Hoy, sin embargo, después de la gran marcha hacia la igualdad y de la nueva plasticidad inherente a todas las cosas, pretendemos y debemos estar ahí presentes, delante de nuestras diferencias, en la medida en que éstas por regla general se hacen, ya no se encuentran. Esa prioridad de nuestra existencia respecto a nuestros atributos y obras pone en marcha la indiferencia como primer y único principio de la masa. Más allá donde la masa y su principio de indiferencia constituyen el punto de partida, se bloquea la moderna aspiración al reconocimiento de uno mismo, ya que bajo estas condiciones el reconocimiento ha dejado de identificarse con un respeto superior o con la dignidad, para convertirse- carecemos de una expresión adecuada en nuestra lengua- en un respeto profundo o igualitario en el marco de un espacio neutral en una justa concesión a una insignificancia que a nadie se cuestiona²²⁸.

²²⁷ *Cfr. Ídem*, p. 18.

²²⁸ *Ídem*, p. 92.

En el espacio de la masa se puede asumir cualquier religión, idea o postura que no implique una pureza originaria del hombre por fuera de la masa. Mientras eso no pase, todas las posturas son válidas. La masa es una entidad indiferente ante sus miembros. Estos últimos, a su vez, son indiferentes ante sus semejantes. Lo único común entre los individuos es su solipsismo, su indiferencia mutua y su imposibilidad de acceder a un modo de existencia auténticamente diferente.

Entonces, la antropotécnica contemporánea consiste en la reinserción de los hombres al mundo, de tal manera que éstos se ejerciten a partir de los imperativos que impone ese mundo. Ese es el mundo humano, la esfera política. La política es la que impone las tensiones de las que se desprenden los hábitos que forman a los individuos.

Ahora, las características de la masa que acabamos de exponer constituyen, a su vez, las características de la esfera política actual desde donde se determinan los ejercicios que constituyen a los sujetos. Lo que en su obra *En el mismo barco*²²⁹ Sloterdijk llama ‘hiperpolítica’, es precisamente la esfera de la dispersión y de la indiferencia. La hiperpolítica representa un quiebre dentro de la historia de las formas de organización social en Occidente.

Para remarcar este quiebre, Sloterdijk se vale, al menos en esta obra, del contraste entre la hiperpolítica y otras dos formas en las que se ha puesto en marcha la maquinaria de la organización social a lo largo de la historia. Parte de una especie de política prehistórica, continúa con el paso de esa prehistoria hacia las grandes organizaciones propiamente políticas, y concluye justamente con la política mundial²³⁰.

La primera de ellas, la paleopolítica, se presenta, desde nuestro punto de vista, como una crítica hacia el contractualismo y hacia los diferentes tipos de humanismos. Contra el contractualismo, niega que exista o haya existido alguna vez un hombre natural. El hombre

²²⁹ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 65.

²³⁰ Al final de la introducción, Sloterdijk explica que el contraste entre estas tres formas de esfera política, no implica que éstas sean las únicas que se han desarrollado. No pretende hacer una historia de la política con trasfondos teleológicos. Ya antes hemos dicho que en el pensamiento de Sloterdijk, la política es una construcción imaginaria, por lo tanto, no existe ningún progreso, simplemente son tres formas diferentes de esferas.

ha sido siempre político, es decir, siempre ha sido artificial. Contra los humanismos, asegura que la línea que presuntamente divide el mundo humano y el mundo natural se difumina. Pues, como dijimos, el hombre siempre ha construido un interior político y artificial desde la prehistoria²³¹.

“La paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre. Se ejerce y se logra en un medio que, en alguna medida, parece querer dificultar a los hombres el arte de reponerse en los hijos”²³². Se trata de un espacio de hombres que tienen la intuición de que al estar juntos forma una protección ante las inclemencias de la vida. Hay que tener cuidado, se afirma la existencia de un mundo externo y peligroso, pero el hombre nunca ha pertenecido a él. En este sentido, esta política prehistórica aseguraba la supervivencia, constituía en todos los sentidos un espacio vital.

La segunda forma de esfera surge cuando las pequeñas organizaciones prehistóricas se enfrentaron al problema de la sobreabundancia de individuos y buscaron la forma de asegurar la existencia de todos. ¿Cómo hicieron estas comunidades, acostumbradas a lo pequeño, para organizar a cientos o miles de individuos bajo un mismo régimen? Ese es el problema que trató de resolver la política clásica²³³.

Para dar solución a esta cuestión, las nuevas organizaciones imaginaron un centro rector. Las esferas de este tipo se caracterizan por organizarse a través de un centro unificador. Los miles de habitantes que comparten ese espacio vital, son unidos y determinados por un poder central. Incluso, a partir de ese poder, se determina el estatus que cada individuo debe tomar en la esfera²³⁴.

El establecimiento de ese poder central es, entonces, lo que mantiene unidos a los individuos. Si esto es así, ese centro es lo que posibilita la existencia del espacio vital, aquel que protege a los sujetos de los peligros externos. Por lo mismo, cada uno debe cumplir con

²³¹ Cfr. *Ídem*, p. 26.

²³² *Ídem*, p. 25.

²³³ Cfr. *Ídem*, p. 37.

²³⁴ Cfr. *Ídem*, p. 38.

las funciones que la esfera le impone, de otro modo, la esfera desaparece. En ese sentido, lo que mantiene viva a la esfera es el control sobre los individuos²³⁵.

En ese sentido, la política puede plantearse como una maquinaria encargada de la fabricación de hombres. Los cuales controla y organiza para proteger sus vidas y asegurar, de esa manera, su propia existencia. En el mismo sentido, lo exterior, que se asume como un lugar peligroso, es rechazado o incluido dentro de la esfera. Por eso, otra característica de la política clásica es que tiende a crecer desmesuradamente²³⁶.

En resumen, el segundo tipo de esfera política analizada por Sloterdijk, consiste en un espacio donde se organizan a miles de hombres a partir de un poder central²³⁷. Ese poder manipula a los individuos para asegurar la existencia de todos. Su objetivo principal es crear más hombres para desarrollarse y crecer descomunemente.

Según lo que el mismo Sloterdijk dice en el segundo tomo de su obra *Esferas*²³⁸, este tipo de política tiene su origen en las ideas cosmológicas y las primeras ideas metafísicas sobre el universo en la cultura griega. Como lo hemos dicho antes, en este pensamiento, se imaginaba que todo el universo era un gran globo que contenía todo lo existente. Y lo que hacía la antigua metafísica era determinar la organización de la esfera de lo real: qué o quién es el que debe estar en el centro, quién en la periferia y qué lugar debe ocupar el hombre en el globo.

Otro de los momentos cumbre dentro de esta discusión es el que representa el cristianismo. En esta metafísica se asumía la existencia de una esfera celestial superior a la humana. En ambas, el centro unificador era Dios. En esta visión, el individuo más cercano

²³⁵ Cfr. *Ídem*, p. 52.

²³⁶ Cfr. *Ídem*, p. 60.

²³⁷ El segundo tipo de organización política, Sloterdijk la ubica en el punto en el que el hombre abandona su estado prehistórico y comienza a tener una organización consiente. Por eso, esta política ocupa un gran tramo de historia, desde los comienzos de la civilización hasta el siglo XX. Por supuesto, el autor no descarta que existan subdivisiones dentro de esta descripción. Sólo se afirma que todas ellas tienen en común los aspectos que aquí mencionamos.

²³⁸ Sloterdijk, Peter, *Esferas vol II: macroesferología*, p. 45.

al centro era aquel que vivía de acuerdo a la tradición cristiana. Era Dios quien determinaba los límites de lo real y, con él, la correcta organización social²³⁹.

Ya en la modernidad, el hombre dejó de tomar como fundamento a la esfera celestial y como su centro omnipotente. El pensamiento de la esfera cambia nuevamente de sentido²⁴⁰. La modernidad, dice Sloterdijk, es una era de la secularización. En el sentido de que Dios es despojado de su puesto y sus quehaceres les son encomendados al hombre. El hombre se transforma así en el centro regulador²⁴¹.

Al olvidarse de Dios como centro unificador de la esfera y seguir la tendencia de la superproducción de hombres, fue imposible que las organizaciones sociales siguieran organizándose a través de un poder central. Este fenómeno es lo que Sloterdijk llama 'la muerte de la esfera'.

La muerte de Dios se comunica en principio por una esquila morfológica: la esfera ha muerto. De su defunción se sigue todo lo restante, todo aquello que tiene que ver con el fallecimiento de Dios y con la administración de su legado: pérdida del margen, inflación del centro, andaduras sin rumbo de los puntos. Cuando la esfera perece por su determinación infinita, los puntos anteriormente epicéntricos se ven obligados, bien a elegirse ellos mismos como centro de todas las relaciones o bien sucumbir, más allá de la acostumbrada ilusión del punto medio, a un juego sin norte de raudales descentrados de acontecimientos²⁴².

La muerte de la esfera se refiere a la imposibilidad de organización de las sociedades en torno a un punto central. Esa posibilidad se origina, por un lado, por el asesinato del fundamento metafísico y, por otro, por la tendencia de la esfera a expandirse ilimitadamente.

²³⁹ Cfr. *Ídem*, p. 110

²⁴⁰ El objetivo principal de Sloterdijk en el segundo tomo de su obra *Esferas*, es argumentar que la política mundial, la globalización, comienza con el nacimiento de la metafísica griega. Para cumplir con él, el autor realiza un recuento detallado de la historia de occidente, a partir de su concepto de 'esfera'. Mientras que la obra *En el mismo barco*, consiste en un análisis de las manifestaciones de los diferentes tipos de esferas que toman la forma de organizaciones políticas.

²⁴¹ Cfr. *Ídem*, p. 71

²⁴² *Ídem*, p. 118.

Estos dos aspectos dieron como resultado aquello que Sloterdijk expone en su texto *En el mundo interior del capital*²⁴³. Primero, se habla de que el mundo occidental llegó a un punto en el que abarcó todo el planeta, a través de la apertura del mercado mundial. Segundo, se plantea que la tierra dejó de tener un amparo metafísico celestial y se transformó en la mega estructura de redes por donde circula el capital. De esta forma, los individuos son sometidos a una maquinaria que les despoja de su sentido de pertenencia a un lugar común, pero que sigue delimitando su conducta.

De hecho, en eso consiste la tercera forma de política analizada por Sloterdijk: la hiperpolítica. Se trata de la manifestación de la muerte de Dios a nivel de las relaciones sociales, en estrecha conexión con la superproducción de hombres. Esta política es la esfera que abarca al mundo entero y a todos los hombres en su conjunto. Por esta razón, los habitantes de este espacio dejaron de reconocerse como pertenecientes a una tierra propia ¿quién puede asumirse como un orgulloso ciudadano de la globalización? ¿Quién puede decir que tiene algo que ver con los millones de habitantes que contiene el planeta? Ese es el drama del nuevo orden mundial.

Declarar muerto a Dios implica, en una cultura condicionada por el monoteísmo, una dislocación de todos los nexos y el anuncio de una nueva forma del mundo. Con la muerte de “Dios” se elimina el principio de la pertenencia común de todos los hombres en la unidad de un género creado. [...] Muerto el hijo, tampoco el Padre aguanta mucho más tiempo, y en cuanto el Padre ha seguido al Hijo a la muerte, los hombres quedan yuxtapuestos, formando huérfanas multitudes en un inmenso paisaje mundial: por el momento, repartidas en más de 190 nacionalidades, en las que se hablan unos 5,100 idiomas (según recuentos más estrictos, 2,000), cerca de seis billones de individuos, sin un nombre común y sin ninguna idea clara acerca de si todavía será posible definir una tarea común si no hay un creador común. La postmodernidad es la época “después de Dios” y después de los imperios clásicos y de todas sus sucursales²⁴⁴.

Con la muerte de la esfera muere también su carácter protector. Si los márgenes de la sociedad han cubierto todo el planeta, no existe un afuera del cual proteger. Incluso, si no existe un afuera con que contrastar el adentro, los propios límites de la política comienzan a perderse en el horizonte.

²⁴³ Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2007, p. 172.

²⁴⁴ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 66- 67.

La hiperpolítica es la expansión descontrolada de la esfera, de tal manera que su centro se pierde. Por eso, sus habitantes ya no se reconocen como pertenecientes a una comunidad. Los hombres de la actualidad están arrojados al mundo sin sentido fijo, sin relación necesaria con sus semejantes. Los participantes del nuevo orden simplemente giran sin sentido en su esfera íntima.

El resultado de todo esto es la indiferencia. Con el fallecimiento de todo aspecto común entre los individuos, cada uno de ellos deja de preocuparse por los demás, deja de interesarle todos los objetivos que tengan que ver con el mejoramiento del espacio social. “[...] ningún miembro de una sociedad se sigue creyendo en serio que esa sociedad sea la suya”²⁴⁵.

En estas circunstancias, los sujetos crean modos de vida acomodados. Viven despreocupados por los demás. Sólo les interesa su vida íntima, sus placeres inmediatos, su relajación, su diversión y sus proyectos personales a corto plazo. Cada quien vive como quiere. Ya nadie le debe cuentas a ningún poder central unificador²⁴⁶.

Esto no implica la muerte de la política, sólo la conclusión de una forma específica de ella. La esfera continúa delimitando el comportamiento de los sujetos. La política sigue siendo el espacio de las tensiones de donde se desprenden ejercicios que fabrican a los individuos. La diferencia es que ahora la política se transformó en una gigantesca red por donde circula el poder.

Aquí se invalida la tesis de Byung- Chul Han, citada al principio, sobre que la política ha desaparecido. La esfera no murió, pero su fundamento sí. La hiperpolítica no representa la desaparición de las relaciones sociales, sino su transformación. Los límites de la esfera se expandieron, pero continúan determinando la vida de las personas.

²⁴⁵ *Ídem*, p. 76.

²⁴⁶ *Cfr. Ídem*, p. 95.

Recordemos que en *El desprecio de las masas*²⁴⁷, Sloterdijk define a la masa contemporánea como una entidad de seres dispersos con una existencia extremadamente íntima y egoísta. En esta formación todos los modos de vida son permitidos, siempre y cuando ninguno de esos modos pretenda ser extraordinario. En este sentido, la comunidad obliga a sus miembros a conformarse con una vida mediocre y sin aspiraciones. Toda existencia es efímera e indiferente, quien pretenda vivir de otra forma, será eliminado o arrastrado hacia esta lógica.

Entonces, las formas de antropotécnicas provienen de las tensiones de un mundo que nos obliga a vivir encerrados en nuestra intimidad. El poder ya no proviene de una entidad soberana que manipula a los habitantes de la periferia. Más bien funciona a través de la dispersión. Por eso decimos que la esfera hiperpolítica adquiere la forma de una red por donde circula el poder que manipula a los sujetos. Esa manipulación se hace simplemente para seguir perpetuando el sistema.

Aunque esta nueva forma de esfera refiera una inmensa entidad abstracta que abarca a la totalidad del mundo, ésta tiene sus implicaciones a nivel individual. La hiperpolítica, como todas las otras formas de organizaciones, se entiende también como el espacio de las relaciones de fuerza que delimitan totalmente al individuo. “En el *stress* de la planetarización se comercian nuevas formas de alma, consistentes en un término medio entre eufóricos momentos de manía y momentos de depresión”²⁴⁸. Es aquí donde confirmamos que la nueva forma de relación con uno mismo se inscribe en las condiciones de la hiperpolítica.

De hecho, esta forma de organización social constituye un cambio radical de paradigma en el modo en que los individuos se relacionan consigo mismos. Estos modos tienen que ver, por supuesto, con las consecuencias de vivir en una sociedad mundializada: una existencia encerrada en un espacio tan pequeño como lo es la propia intimidad.

²⁴⁷ Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas*, p. 91.

²⁴⁸ Sloterdijk, *Op. Cit.*, p. 69- 70.

En esa medida, el desarrollo del mundo moderno ha ampliado, más allá de la intuición de su autor, el sentido del teorema de Nietzsche en el prólogo del *Also sprach Zarathustra* acerca del “último hombre”. El último hombre en el individualismo de la era industrial ya no es el amigable positivista que ha inventado la felicidad, con sus pequeños placeres para el día y para la noche. El último hombre es, más bien, el hombre sin retorno. Éste se constituye en un mundo en el que ya no se reconoce primado alguno de la reproducción. Individuos de este tipo son, según se comprenden a sí mismos y aún más según su posición en el proceso generativo, tanto nuevos como últimos. Viven con el sentimiento de lo que no es retornable; el individuo individualizado hasta el extremo quiere la vivencia que se recompensa a sí misma; conduce su vida como el usuario terminal de sí mismo y de sus oportunidades²⁴⁹.

En la condición hiperpolítica del mundo se engendra un individuo que se relaciona consigo mismo en solitario. Vive con el imperativo de cumplir solamente con sus necesidades efímeras e inmediatas. Los ejercicios que el sujeto realiza sobre sí, se hacen con total indiferencia hacia lo que pase con sus semejantes, pues ya no hay nada que lo vincule con ellos.

Estas prácticas de sí, como dijimos, provienen de las condiciones del mundo. Esta forma de ejercicio constitutivo de los sujetos es determinada por la mundialización de la esfera. Dicho de otra forma, estas prácticas que el sujeto hace sobre sí mismo son determinadas por la esfera hiperpolítica.

Desde nuestra perspectiva, las características del habitante de la hiperpolítica constituyen las características de la nueva forma de ética que hemos expuesto en el desarrollo de este texto. Recordemos que esa ética se manifestaba de dos maneras. Primero, como un extremo rendimiento, como una exigencia de hacer rendir las propias capacidades para triunfar en la competencia del mercado. Segundo, como la reducción de la vida al cumplimiento de los intereses individuales efímeros.

También dijimos que esta relación con uno mismo era el resultado de la gubernamentalización del poder estatal que, paulatinamente, constituyó el gobierno de corte neoliberal. Este tipo de gobierno comenzó a invadir el espacio de la ética. Transformándolo totalmente mediante la imposición del deber de mejorarse a sí mismo para rendir en el mundo laboral. El resultado de esto es una existencia reducida al trabajo y a la competencia mercantil.

²⁴⁹ *Ídem*, p. 98-99.

Igualmente, dijimos que por estas características y por ser el resultado de la gubernabilidad neoliberal, esa ética no tenía otro objetivo más que el mantenimiento del sistema. Por lo mismo, constituía una faceta del individuo en el que las prácticas que hacía sobre sí lo individualizaban al extremo y lo hacía indiferente respecto a los demás.

Esta es, a nuestro modo de ver, la ética que se dibuja en la configuración de la antropotécnica dentro del régimen hiperpolítico. Pues esta consiste justamente, como ya vimos, en la imposición de una existencia que gira en torno a la individualización extrema del sujeto. Y si ese tipo de existencia individual es determinada por la política mundial, entonces, la nueva relación con uno mismo también lo es. La nueva forma de ética está constituida y determinada por la condición hiperpolítica.

*

A modo de conclusión, recordemos que el objetivo de este capítulo es mostrar que la esfera hiperpolítica es la condición de posibilidad que determina la forma actual de la relación del sujeto consigo mismo. Para cumplir con este objetivo, dividimos el capítulo en tres partes.

En la primera, expusimos el concepto de esfera política de Sloterdijk. Dijimos que, para este autor, la política consiste en una creación imaginaria de los hombres para protegerse de los peligros externos. Por su condición de imaginario, lo político no puede plantearse como algo inherente a la naturaleza del hombre. Se trata de una entidad artificial determinada históricamente.

Pero que la política sea el resultado de la imaginación creadora del hombre, no quiere decir que no exista o que no tenga ninguna influencia en la vida real de las personas. Pues, como se trata de un espacio que protege de los peligros externos, asegurando así la vida, lo político establece los límites de las posibilidades humanas.

Esto quiere decir que la política es lo que determina lo que, dentro del mundo humano, puede considerarse como real y falso, como bueno o malo, como perteneciente a la humanidad y lo que se encuentra fuera de ella. Por lo mismo, dicta las leyes y los hábitos

que cada individuo debe asumir. Lo político entonces, es un espacio de domesticación, de control de las conductas, de poder.

Todas estas características se confirman en el recuento histórico que Sloterdijk hace sobre las formas de organización social. En el segundo tomo de su obra *Esferas*, dice que la forma de espacio político de la actualidad tiene su antecedente más antiguo en la cultura griega.

El pensamiento de aquella época, tenía la intuición de que el universo era una gran esfera que contenía todo lo que existe. Una esfera que determinaba, entre otras cosas, la posición que cada hombre debía asumir dentro del universo. Básicamente, en el desarrollo de toda la historia, las diferentes formas de política se fueron organizando de esa manera. Comenzando con los griegos, continuando con el cristianismo, hasta llegar a la modernidad. Así es como Sloterdijk define el concepto de esfera política.

No obstante, al explorar esta definición, nos topamos con un problema de carácter metodológico que nos imposibilitaba hacer la relación entre la hiperpolítica y la nueva forma de relación con uno mismo. Ya que en el planteamiento de Sloterdijk no se muestra claramente la influencia de esas grandes manifestaciones de la política en la existencia individual. Y si para Foucault la relación con uno mismo se constituye a partir de los ejercicios locales de poder, resulta imposible explicar la ética a través de la hiperpolítica.

Por eso, en la segunda parte retomamos la obra de Sloterdijk *Has de cambiar tu vida* para resolver esta problemática. Mediante la explicación de la antropotécnica, se puede plantear a la esfera política como el espacio formado por las tensiones que imponen hábitos a los individuos a través de constantes repeticiones.

Antropotécnica es, para Sloterdijk, los ejercicios que los hombres llevan a cabo para forjar una forma de existencia y constituirse a sí mismos. Para explicarla, el autor parte de la premisa nietzscheana que presenta al hombre como un ente intermedio entre el animal y el superhombre. Si el hombre no es el fin último de la vida, se le debe perfeccionar para cumplir con aquél ideal incumplido.

En ese sentido, los ejercicios de los hombres se establecen a través de ideales superiores. Cada persona debe ejercitarse de una manera tal que le permita acercarse cada vez más a ese ideal. En eso consisten las tensiones verticales de donde se derivan las antropotécnicas. Hablamos de la domesticación del hombre, de la delimitación de su libertad. Pertenecer a la humanidad significa estar inmerso en un abanico de tensiones verticales que nos controlan.

Si tomamos en cuenta que Sloterdijk afirmó, en sus *Normas para el parque humano*, que la política consiste en la domesticación del hombre para hacerlo acreedor de la pertenencia al género humano, podemos decir que la antropotécnica es, a su vez, política. Dicho de otro modo, la política es el espacio donde se desenvuelve el cúmulo de tensiones que fabrican las antropotécnicas.

Incluso podemos decir que la política es el espacio constituido por las relaciones locales de poder. Es aquí donde el concepto de esfera política de Sloterdijk nos permite plantear que la nueva forma de relación con uno mismo es determinada por un tipo específico de esfera política ¿pero cuál forma de esfera es la que determina la subjetividad con las características que aquí mostramos?

Para responder esta pregunta, ya en la tercera parte, continuamos con la exposición de *Has de cambiar tu vida*. Allí Sloterdijk realiza una historia de la antropotécnica en la que resalta el contraste entre los ejercicios antiguos y los modernos. Los primeros, incluyendo los ejercicios de corte cristiano, se caracterizan por ser prácticas ascéticas secesionistas. Son ejercicios que pretendían purificar el alma de la influencia del decadente mundo humano. Mientras que los ejercicios modernos se caracterizan por representar un retorno del sujeto al mundo.

Con el nacimiento de la modernidad, las antropotécnicas deben responder a los movimientos del mundo. Pero, sobre todo, estos ejercicios deben responder a las exigencias de la comunidad. En esta época, las tensiones que producen las antropotécnicas son determinadas por el conjunto de la sociedad, no por entidades sobrenaturales.

Pero esa comunidad de donde se desprenden los ejercicios, dice Sloterdijk en *El desprecio de las masas*, no se trata de un espacio constituido por sujetos con objetivos e intereses mutuos. Se trata de una masa dispersa de individuos aislados. Entonces, tenemos una comunidad -la masa- que determina a sus habitantes. Pero esa determinación consiste en obligar a los individuos a tener una existencia reducida a la intimidad.

Por lo mismo, cada sujeto puede vivir su vida como quiera, siempre y cuando no pretenda ser superior a la masa. No existe ningún modo de vida supremo, todos son artificiales e indiferentes. Vivimos en una comunidad dispersa, pero controlada. Esas son las características de la esfera política contemporánea, de la hiperpolítica.

Según lo dicho en la obra *En el mismo barco*, la hiperpolítica se desarrolla gracias a la expansión descontrolada de la política clásica y a la desmitificación moderna del mundo. Primero, la esfera política paga las consecuencias de la muerte de Dios. Esta muerte implica la caída del centro unificador de la esfera. Segundo, la expansión mundial significa la pérdida del contraste entre el adentro y el afuera.

Gracias a estos dos fenómenos, la esfera pierde su carácter protector y su carácter unificador. El resultado de esto es una enorme organización de millones de individuos yuxtapuestos en el mundo, sin rumbo y sin ningún aspecto común entre unos y otros. Eso es lo que aquí llamamos la condición hiperpolítica.

Dentro de la organización de la política mundial, según el autor, emergen nuevos tipos de alma. Ya nadie se reconoce como perteneciente a una comunidad de objetivos compartidos. Todos viven de acuerdo a sus intereses. Pero esos intereses resultan ser el cumplimiento de las necesidades más inmediatas, pues pareciese que ya no es posible tener aspiraciones de una vida superior.

Como lo hemos dicho, la existencia individual es reducida a la esfera íntima. Todos somos obligados a ser indiferentes respecto de nuestros semejantes. Cada individuo vive sin rumbo y sin sentido fijo que no sea la propia reproducción de esa existencia aislada. Estas son las características del habitante de la hiperpolítica.

Sin embargo, recordemos que este panorama no presupone la desaparición de la política y la total libertad de los sujetos. Basta con recordar las ideas de *El desprecio de las masas*: la comunidad determina por completo a los sujetos, de tal manera que sus vidas son reducidas, lo más posible, a su esfera personal. Quien pretenda vivir de otra manera, será arrastrado dentro de los límites de la masa o eliminado del mundo humano.

Por tal razón, la esfera política no desapareció, sigue controlando a sus miembros. Ella sigue siendo el cúmulo de tensiones de donde nacen ejercicios creadores de hombres. La hiperpolítica es una esfera conectada en red por donde circula el poder.

En este punto es donde podemos corroborar nuestra hipótesis. Es la condición hiperpolítica la que determina la nueva forma de relación con uno mismo. Las prácticas de sí que conforman la nueva ética coinciden con las características del sujeto hiperpolítico.

Ambos representan a un sujeto aislado, carente de objetivos trascendentes e indiferente ante sus semejantes. También coinciden porque las dos son el resultado de un conjunto de relaciones de poder locales. Los individuos de la hiperpolítica son determinados por los ejercicios antropotécnicos de la masa dispersa. Las técnicas de sí actuales, dijimos, se desarrollan a partir de ciertas formas del poder gubernamental.

El sujeto hiperpolítico y la actual relación con uno mismo constituyen un mismo fenómeno. Las nuevas prácticas de sí, aunque generan un sujeto extremadamente individualizado, no imposibilitaron la existencia de la política. Es la esfera hiperpolítica la que determina la relación con uno mismo.

Conclusiones

El mundo de la literatura nos ofrece una gran cantidad de escenarios variados de los que nos podemos valer para ilustrar lo que hemos expuesto a lo largo de esta investigación. Por ejemplo, Aldous Huxley en *Un mundo feliz*²⁵⁰ nos presenta una aberrante realidad futurista análoga a la realidad contemporánea.

Básicamente, esta historia trata de un estado de la sociedad en el que el capitalismo y su modelo de producción en serie han alcanzado un desarrollo tal, que invadieron los aspectos biológicos de las personas, como el nacimiento. Todos los individuos son fabricados en una compañía tras nacional, pues cada uno de ellos es considerado un simple objeto de consumo del sistema.

Además, cada sujeto es determinado genéticamente para realizar determinadas actividades y permanecer en una cierta clase social durante toda su vida. En esa sociedad no existe ningún tipo de relación duradera entre sus integrantes. Nadie tiene familia, cada uno vive sólo y se preocupa únicamente por su interés personal y por la tarea que le toca realizar dentro del sistema.

El relato se centra en un grupo de personajes de la clase social más alta. El autor nos muestra el estilo de vida que lleva cada uno de ellos. El sentido de su existencia es el trabajo. Se sienten orgullosos de él y desprecian a aquellos seres inferiores que no tienen el privilegio de pertenecer a esa clase y trabajar en lo que ellos hacen.

No sólo eso, todos están obligados genéticamente a divertirse. Deben tomar la droga oficial, el 'soma', que los inhibe de cualquier emoción y de cualquier sentimiento de melancolía. Por eso, toda diversión es efímera y egoísta, tiene como objetivo la renovación psicológica del individuo para seguir cumpliendo con su trabajo cotidiano²⁵¹. Huxley describe unos seres enfrascados en su trabajo; predestinados genéticamente a explotar al máximo su sexualidad para, al final del día, simplemente retomar sus deberes.

²⁵⁰ Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, traducción: Eespartaco Ríos Hernández, Ediciones del Sindicato Nacional de Trabajadores de INFONAVIT, transcripción de la tercera edición de la editorial Tauro, México, 2014, p. 21.

²⁵¹ Cfr. *Ídem*, p. 67.

Otro ejemplo de lo que hemos dicho aquí, es el que nos presenta Franz Kafka en *La metamorfosis*²⁵² cuando relata la vida de Gregorio Samsa, antes de transformarse en insecto. Se trata de un viajante de comercio que sufre de explotación laboral y que se encuentra agotado por llevar un estresante estilo de vida.

Siempre tenía que despertarse a la misma hora en cuanto sonaba el despertador, prepararse y tomar el tren. Gregorio casi siempre estaba de viaje, pero debía estar encerrado en un cuarto de hotel preparando los diferentes reportes para su jefe. Miraba a los vacacionistas y los envidiaba por tomarse ciertos lujos que él nunca podía disfrutar.

Pero, aunque deteste ese estilo de vida, no puede renunciar, pues tiene que saldar las deudas de sus padres. De tal suerte que se encuentra atrapado en un trabajo agobiante que consume todo su tiempo y su energía. La vida de Gregorio Samsa queda reducida así a la esfera laboral.

Estos relatos son de particular interés para nosotros porque ambos pretenden hacer una descripción crítica de la realidad contemporánea. Aunque sean historias de dos estilos de existencia diferentes, los dos refieren a lo que ocurre en nuestra sociedad. Se trata de dos manifestaciones diferentes de un mismo fenómeno: el perfecto funcionamiento del capitalismo y sus aberrantes consecuencias.

Pero los autores no están describiendo, en sentido estricto, dos sociedades diferentes y antagónicas, sino que hablan de dos facetas de una misma. En este punto es donde estas obras coinciden con lo que expusimos en esta investigación. Pues nuestro objetivo fue argumentar que existe una nueva reconfiguración de lo que Michel Foucault llama una 'ética' o 'relación con uno mismo'.

Para cumplir con ese objetivo y exponer en qué consiste esa nueva reconfiguración, en el primer capítulo realizamos una exposición del concepto de 'ética', 'técnicas de sí' o 'relación con uno mismo' dentro del pensamiento de Foucault. Dijimos que ese concepto designa una autoconstitución del sujeto a partir de las relaciones saber- poder.

²⁵² Kafka, Franz, *La metamorfosis*, traducción: Ernesto Rodríguez Arias, Porrúa, México, 2004, p. 4.

¿Cómo ha sido establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas? [...]. El hilo conductor que parece más útil para llevar a cabo esta investigación está constituido por lo que podríamos llamar “técnicas de sí”, es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo. En suma, se trata de volver a situar el imperativo del “conocerse a sí mismo”, que nos parece tan característico de nuestra civilización, en la interrogación más amplia que le sirve de contexto más o menos explícito: ¿qué hacer de sí mismo?, ¿qué trabajo llevar a cabo sobre sí?, ¿cómo “gobernarse” al ejercer acciones en las que uno mismo es el objetivo de dichas acciones, el dominio en el que se aplican, el instrumento al que han recurrido y el sujeto que actúa?²⁵³

Para Foucault, la ‘ética’ o la ‘relación con uno mismo’ nada tienen que ver con la reflexión filosófica de los valores y el bien. Este término refiere un conjunto de técnicas o ejercicios de poder que el sujeto hace sobre sí por sí mismo. Esas acciones se hacen con el objetivo de resistir ciertas relaciones de poder para constituir la propia forma de existencia.

A diferencia de otras formas de sujeto analizadas por Foucault, la subjetividad que se configura en los ejercicios éticos consiste en la creación de un individuo activo, que participa en el ejercicio del poder y que forja su propio carácter. En suma, aunque el sujeto de las técnicas de sí es también el resultado del ejercicio del poder, él participa en su propia creación y en el manejo de su conducta.

A partir de esta definición, la empresa filosófica de Foucault consistió en hacer una historia de las diferentes formas de relación con uno mismo. Por ejemplo, analizó las manifestaciones de este ‘cuidado de sí’ en la cultura clásica griega. Ese cuidado consistía, en términos generales, en un dominio completo sobre la parte material de uno mismo para que ésta no controle la totalidad del alma²⁵⁴.

También estudió su radicalización en el pensamiento helenístico. En este pensamiento, el cuidado de sí no consistía simplemente en el manejo de los placeres, sino

²⁵³ Foucault, Michel, *Subjetividad y verdad*, en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999, 255.

²⁵⁴ Cfr. Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, traducción: Mercedes Allendesalazar, Paidós, Barcelona, 1990, p. 50

en la búsqueda de la felicidad a través del perfeccionamiento del alma, evitando todo lo que le provocara alguna perturbación²⁵⁵.

De la misma manera, Foucault consideró la modernidad y la ilustración como una manifestación de las prácticas de sí. La modernidad consiste en una actitud que el individuo tiene consigo mismo para liberarse de la influencia del pasado y pensar por sí mismo. Es por eso que el autor considera a la modernidad como un *éthos*, no como una época histórica²⁵⁶.

Después de realizar este recorrido, es posible cuestionarse sobre qué otras formas de ética se desarrollaron en nuestra cultura, más allá de las formas antiguas. ¿Existe, después de la ilustración, algún otro modelo de relación con uno mismo? ¿Podemos encontrar en el mundo contemporáneo alguna manifestación de técnicas de sí implícitas en actitudes y prácticas de los individuos que lo habitan?

Para dar respuesta a estas interrogantes, decidimos analizar algunos autores que se han dedicado al análisis de la sociedad contemporánea. Recuperamos algunas obras de Jean Baudrillard, Gilles Lipovetsky y Byung-Chul Han, con el objetivo de localizar en ellos algunos indicios de una forma nueva de relación con uno mismo.

Una vez que comenzamos a revisar a estos autores, notamos que en los tres existe, de alguna u otra forma, una crítica hacia los planteamientos de Foucault. Baudrillard en *Olvidar a Foucault*²⁵⁷ argumentó que los planteamientos de aquel pensador carecían de relevancia porque refieren a estadios de la sociedad que han muerto. En el mismo sentido, Han afirma en *La sociedad de la transparencia*²⁵⁸, que los estudios de Foucault sobre el poder disciplinario no tienen cabida hoy porque el poder contemporáneo se transformó en

²⁵⁵ Cfr. *Ídem*, p. 61.

²⁵⁶ Cfr. *Ídem*, p. 341.

²⁵⁷ Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, p. 19.

²⁵⁸ Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, p. 87.

una intensificación del rendimiento. Así mismo, Lipovetsky dijo en *La era del vacío*²⁵⁹ que la sociedad disciplinaria, aquella que analizó Foucault, dejó de existir; hoy nos encontramos en un proceso de personalización.

Baudrillard²⁶⁰ afirma que nos encontramos en una sociedad del simulacro, es decir, una sociedad en la que sus elementos dejaron de existir o de tener sentido y el sistema pretende simular que no fue así. La sociedad actual se organiza a partir de signos vacíos que simulan tener contenido.

Igualmente, Han²⁶¹ dice que la sociedad actual es excesivamente positiva, es decir, es una sociedad que establece un hiperdesarrollo de sus condiciones, de tal manera que en su interior ya no es posible la inserción de algo diferente a esas condiciones. Todo lo que contrarreste las prácticas del neoliberalismo y del estilo de vida occidental, es una forma de negatividad que debe ser eliminado.

Así mismo, Lipovetsky²⁶² argumenta que la sociedad contemporánea atraviesa por un proceso a nivel de las relaciones sociales. Dicho proceso consiste en que cada elemento del entramado social deja de tener las características de la sociedad democrático-disciplinaria de la modernidad y comienza a adaptarse a los caprichos y gustos personales de cada individuo. La razón de existir de la sociedad actual no es la propia sociedad, sino los intereses egoístas del sujeto.

Por lo tanto, dicen estos tres autores²⁶³, los estudios de Foucault, al menos los de la disciplina, carecen de sentido porque nuestra sociedad ya no es la que él analizó. Tampoco

²⁵⁹ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 6.

²⁶⁰ Cfr. Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, p. 6.

²⁶¹ Cfr. Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, p. 22.

²⁶² Cfr. Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 5.

²⁶³ Hay que aclarar que Lipovetsky, al menos en *Era del vacío*, nunca critica ni menciona directamente a Foucault. Sin embargo, por la naturaleza de sus análisis, parece estar de acuerdo con Baudrillard y Han sobre las nuevas mutaciones de la sociedad actual. Es por eso que decidimos presentarlo como un crítico más de Foucault.

el sujeto actual ya no es el sujeto disciplinario, ahora tiene otras características, se compone de diferentes elementos, responde a otro tipo de poderes.

Baudrillard, Lipovetsky y Han realizaron un análisis del sujeto contemporáneo a partir de sus propios estudios de las características de la sociedad. Es aquí donde localizamos los indicios de una nueva forma de relación con uno mismo. Si interpretamos los estudios de estos autores a través del concepto de ‘prácticas de sí’ de Foucault, nos damos cuenta que esta nueva relación con uno mismo tiene dos principales características: primero, se trata de un sujeto sometido a una intensificación del rendimiento en el trabajo. Segundo, se habla de un individuo preocupado únicamente por sí mismo y por cumplir sus intereses.

En Baudrillard encontramos algunos elementos que muestran estas dos características. En *La sociedad de consumo*²⁶⁴, el autor dice que los objetos producidos en el sistema capitalista actual generan una especie de panorama. Ese panorama crea los signos de una abundancia que todos deben alcanzar.

El sujeto es sometido a una carrera sin final por adquirir cada uno de esos objetos que necesita para pertenecer al sistema. Sin embargo, cuando logra adquirirlos, ya existen otros nuevos formando un nuevo panorama y un nuevo estatus que alcanzar. En ese sentido, se trata de un sistema que produce necesidades. Así es como el sujeto es colocado en un círculo vicioso que afecta toda su existencia.

En el sistema de consumo, la conducta del sujeto se somete a partir de dos dimensiones: desde la del disfrute, el bienestar y el lujo que el sistema les promete a los individuos. Y desde la del rendimiento, de la exigencia que el sujeto aplica sobre sí para alcanzar la meta establecida por el sistema²⁶⁵. Aquí encontramos la emergencia de la nueva relación con uno mismo y sus dos características.

El sujeto del consumo es el orden de los signos. Ya sea que se lo defina, estructuralmente, como la imagen de un código, ya sea, empíricamente, como el ambiente generalizado de los objetos, de cualquier manera, la implicación del sujeto no es ya la de una esencia “alienada”, en el sentido

²⁶⁴ Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo*, p. 5.

²⁶⁵ Cfr. *Ídem*, p. 45.

filosófico y marxista del término, es decir, desposeída, capturada por una instancia alienante, que se ha vuelto ajena a sí misma. Pues ya no hay un sí mismo propiamente dicho, un Sujeto Mismo, ni tampoco, por lo tanto, alteridad de sí mismo, ni alienación en sentido propio. Podríamos ilustrarlo con el niño que besa su imagen en el espejo antes de irse a la cama: no se confunde enteramente con ella, puesto que ya la ha “reconocido”. Pero tampoco es un doble extraño en el que se refleja: “juega” con ella, *entre sí mismo y el otro*. Esto es lo que ocurre al consumidor: “juega” su personalización de un término al otro, de un signo a otro. Entre los signos no hay contradicción, como no la hay entre el niño y su imagen ni tampoco hay oposición excluyente: colusión e implicación ordenada. El consumidor se define por un juego de modelos y por su elección, es decir, por su implicación combinatoria en ese juego. En ese sentido, el consumo es lúdico y *lo lúdico del juego sustituye progresivamente lo trágico de la identidad*²⁶⁶.

Lo que hay que rescatar de aquí es el hecho de que el sujeto y la relación consigo mismo son producidos por el sistema de consumo²⁶⁷. Como dijimos, este sistema funciona de dos maneras: primero, como un sistema de la abundancia y del disfrute personalizado. Segundo, como un sistema de la carencia y de la imposición del deber de aumentar el rendimiento para alcanzar ese estatus de abundancia. Por eso podemos decir que la nueva relación con uno mismo tiene estas dos características. No se trata de dos dimensiones aisladas, ambas son parte de una misma forma de subjetividad, pues se desprenden del mismo sistema.

Esto es así en Baudrillard. En los otros autores localizamos sólo una de estas dos características. Por ejemplo, en Han encontramos la dimensión del rendimiento. Como la sociedad contemporánea es extremadamente positiva, las formas en las que constituye la subjetividad se desarrollan de esa manera.

El sujeto contemporáneo ya no es el sujeto disciplinario, dice Han, sino uno de rendimiento. En la sociedad disciplinaria, la conducta era dirigida a partir de mecanismos coercitivos y de la intervención de elementos alternos. Es por eso que ese poder constituía una negatividad, en tanto que se trataba de elementos que irrumpían en la existencia del sujeto, en su afirmación, en su positividad como individuo.

Pero hoy en día la conducta ya no se controla de esa manera. Hoy el sujeto participa de su control, actúa sobre sí para llevar a cabo los deberes que se le imponen sin la intervención de terceros. El poder es positivo. La sociedad de hoy no acepta ningún

²⁶⁶ *Ídem*, p. 246.

²⁶⁷ Aquí Baudrillard coincide con Foucault, ya que ambos afirman que el sujeto no es un fundamento, ni una substancia, sino el resultado de un conjunto de prácticas.

fenómeno que niegue cualquier elemento de su condición. Tal condición consiste en la implementación de la maquinaria de la economía capitalista. Por eso, la conducta que el sujeto debe adoptar para forjar su carácter es el rendimiento laboral llevado al extremo. Así, el explotador es al mismo tiempo el explotado.

El sujeto de rendimiento, como empresario de sí mismo, sin duda es libre en cuanto no está sometido a ningún otro que le mande o le explote; pero no es realmente libre, pues se explota a sí mismo, por más que lo haga por entera libertad. El explotador es el explotado. Uno es actor y víctima a la vez. La explotación de sí mismo es mucho más eficiente que la ajena, porque va unida al sentimiento de libertad. Con ello la explotación es posible sin dominio²⁶⁸.

En esta definición del sujeto de rendimiento encontramos una de las dos dimensiones de la nueva configuración de las prácticas de sí. Primero, porque habla de un exceso de trabajo que el individuo realiza sobre sí mismo. Un fenómeno que se desprende del sistema imperante en la sociedad contemporánea. En eso también coinciden Baudrillard y Han. Segundo, porque el sujeto participa de su control y de su constitución; aspecto que coincide perfectamente con la definición de ‘prácticas de sí’ expuesta por Foucault.

La otra característica de la nueva relación con uno mismo la encontramos en los estudios de Lipovetsky. Según él, la sociedad contemporánea está atravesando un ‘proceso de personalización’. Éste consiste, en rasgos generales, en la tendencia que la sociedad tiene para adaptarse a los gustos personales de cada individuo. Dicho de otro modo, el control de las conductas individuales deja de presentarse como un conjunto de coerciones sobre el cuerpo y comienza a tomar la forma del disfrute, el goce y el interés personal. Eso acarrea importantes consecuencias a nivel de la subjetividad.

Desde ahora el *autoservicio*, la existencia a la carta, designan el modelo general de la vida en las sociedades contemporáneas que ven proliferar de forma vertiginosa las fuentes de información, la gama de productos expuestos en los centros comerciales e hipermercados tentaculares, en los almacenes o restaurantes especializados. Esa es la sociedad posmoderna, caracterizada por una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y dirigistas y, simultáneamente, a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad, a ofrecer fórmulas de “programas independientes”, [...]. La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de las conciencias; es ella la que constituye nuestro mundo y lo remodela según un *proceso sistemático de personalización* que consiste esencialmente en multiplicar y diversificar la oferta, en proponer más para que uno decida más, en sustituir la sujeción uniforme por la libre elección, la homogeneidad por la pluralidad, la austeridad por la realización de los deseos. La seducción remite a nuestro universo de gamas opcionales, de rayos exóticos, de entornos *psí*, musical e informacional en que cada cual puede componer a la carta los elementos de su existencia²⁶⁹.

²⁶⁸ Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, p. 19- 20.

²⁶⁹ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 19.

Las consecuencias más importantes de estas mutaciones de las relaciones sociales se dan a nivel del individuo. Como toda la sociedad se debe adaptar a los caprichos de cada persona, se eliminan las estructuras disciplinarias y se coloca el interés individual como fundamento último de la organización social. Eso ocasiona la emergencia de sujetos indiferentes ante los otros y ante los objetivos comunes que se habían establecido en la modernidad. La relación consigo mismo consiste en existir con el sólo propósito de cumplir los propios placeres.

Las obras de Lipovetsky y de Han nos ofrecen, respectivamente, dos dimensiones de la individualidad contemporánea y de la relación con uno mismo. Pero no se trata de dos formas independientes entre sí, sino de dos dimensiones de una misma ética. Hacemos esa afirmación porque ambas formas de subjetividad son el resultado de un mismo sistema de organización social: la economía capitalista.

Sobre este asunto, y recordando lo que se expuso más arriba sobre la crítica hacia Foucault, no es verdad que este autor no haya dado cuenta de las nuevas formas de lo social y de las nuevas formas de prácticas de sí. Eso mismo afirma Gilles Deleuze, él dice que Foucault advirtió antes que él el desvanecimiento de las sociedades disciplinarias y el advenimiento de un nuevo tipo de organización social.

En *Post- scriptum sobre las sociedades de control*²⁷⁰, Deleuze describe estas mutaciones y llama a estas nuevas organizaciones “sociedades de control”. Las cuales consisten, como lo hemos adelantado, en el abandono del modelo disciplinario como la única forma del control social. El poder sobrepasó el modelo del encierro y la coerción y se desplegó en espacios abiertos. Dejó de construir colectividades fuertes para la producción y se estableció en la relación del sujeto consigo mismo para establecer el modelo de la competencia económica.

Ahora, como dijimos, Deleuze asegura que Foucault sí dio cuenta de estas nuevas mutaciones en el poder antes que él. A nuestro juicio, esas ideas, que a su vez coincide con

²⁷⁰ Deleuze, Gilles, *Post- scriptum sobre las sociedades de control*, p. 185.

la postura de las sociedades de control, Foucault las desarrolla en su estudio sobre el neoliberalismo.

El neoliberalismo no es simplemente una teoría económica, sino una forma de gubernamentalidad. Esta última nace cuando el poder comenzó a abandonar el modelo de la soberanía y comenzó a establecerse como un estado administrativo. La gubernamentalidad moderna es una faceta del poder estatal que toma como instrumento los dispositivos de seguridad, por saber la economía política y por objeto de aplicación el conjunto de la población.

A partir de que el poder estatal tomó esta forma, nació el liberalismo clásico y después el neoliberalismo. El cual consiste, no sólo en la liberación de la economía, sino en la sumisión del estado a la lógica del mercado. Aunado a esto, nace también una versión radicalizada de este tipo de economía en Estados Unidos. La principal característica de esta versión del neoliberalismo, es que comienza a introducir el modelo de la competencia pura en espacios que antes no se relacionaban con la economía. Uno de esos espacios es, según nuestra interpretación, el espacio de la relación con uno mismo. Ya que los economistas neoliberales norteamericanos propusieron una visión diferente sobre el papel del trabajo en el círculo económico.

Para ellos, el trabajo no sólo se entiende y se mide en términos de producción, sino en términos de idoneidad, es decir, se mide a partir de las condiciones inherentes al propio individuo. En ese sentido, el salario no es simplemente el precio de la fuerza de trabajo, sino un ingreso, la renta de un capital. Ese capital cuya renta es el salario consiste justamente en las condiciones inherentes al sujeto que le permiten trabajar.

Ahora, como el salario es la renta de un capital, todos somos capitalistas. Por lo mismo, según esta postura, todos tenemos el deber de hacer crecer ese capital. Lo cual implica invertir en nuestras propias condiciones. De esa forma, uno se capacita, se educa, se divierte, etcétera, con el simple objetivo de hacer crecer nuestro capital y obtener ventaja en la competencia económica. Así nace la figura del individuo como empresario de sí mismo.

A través de la máquina conformada por el sujeto y sus capacidades inherentes, la economía invade el espacio de las prácticas de sí.

De modo que es preciso considerar que la máquina constituida por la idoneidad del trabajador, la máquina constituida, si se quiere, por idoneidad y trabajador ligados entre sí, será remunerada durante un periodo mediante una serie de salarios que, para tomar el caso más simple, comenzará por ser relativamente bajos cuando la máquina empieza a utilizarse, luego aumentará y terminará por bajar con la obsolescencia de la máquina o el envejecimiento del trabajador en la medida en que es una máquina. Es necesario, en consecuencia, considerar el conjunto como un complejo máquina/flujo, dicen los neoeconomistas – todo esto está en Schultz-, y como ven, nos encontramos en las antípodas de la concepción de las fuerzas de trabajo que deba venderse según el precio de mercado a un capital que esté invertido en una empresa. [...] de manera que es el propio trabajador quien aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo²⁷¹.

Es en la figura del empresario de sí mismo donde encontramos la forma de prácticas de sí desarrolladas en la sociedad contemporánea. Unas prácticas de sí que fueron invadidas por la lógica de la economía neoliberal. Con eso queda establecido que Foucault sí atendió la problemática del poder contemporáneo. Además, este autor nos mostró el trasfondo histórico de estas nuevas formas del control social y de la relación del sujeto consigo mismo, cosa que no hicieron aquellos autores.

De aquí podemos concluir que, más bien, las descripciones del individuo que aparecen en las obras de Baudrillard Lipovetsky y Han, son sólo diferentes formas de mostrar la existencia de la relación con uno mismo que emerge en la condición neoliberal. Es por eso que podemos decir también que esas dos formas de subjetividad que hemos encontrado en las obras de aquellos autores, constituyen diferentes dimensiones de una misma forma de ética.

Los relatos de Huxley y Kafka describen perfectamente la condición de la subjetividad actual. Como dijimos, ambos relatos representan analogías y predicciones de la sociedad contemporánea. Kafka nos advierte de lo abrumador de la burocracia y del rendimiento que los sujetos se imponen a sí mismos, como es el caso de Gregorio Samsa.

Huxley nos recuerda la vida sin sentido que se desarrolla cuando la economía capitalista invade las relaciones sociales y la relación consigo mismo. Por eso nos expone una sociedad en la que sus miembros no se interesan por nada más que el cumplimiento de sus placeres, para así poder cumplir los deberes de la economía.

²⁷¹ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, p. 263- 264.

Los estilos de vida relatados en estas obras, como lo predicen sus autores, son el resultado de un mismo sistema de control social. Aunque se trate de dos relatos que expresan condiciones diferentes, cada una remite a una dimensión de la subjetividad imperante en nuestros tiempos.

Sin embargo, no es indispensable remitirse a la literatura. En nuestra cotidianidad se expresa la existencia de estas formas de la relación consigo mismo. El estilo de vida actual de un mexicano promedio nos deja ver que estas prácticas de sí se encuentran en pleno desarrollo.

Según el diario *El economista*²⁷², de todos los países pertenecientes a la OCDE, los mexicanos, en promedio, son los que más horas de trabajo invierten: 255 horas al año, 43 horas a la semana. Pese a esta explotación y alto rendimiento que se exige casi todo el tiempo, según la página web de *animal político*²⁷³, el pasatiempo que más practican los mexicanos es ver la televisión.

En general, en nuestro país a nadie le interesa nada más que cumplir con el trabajo y luego relajarse. No sólo con la televisión, sino con el uso de drogas, el consumo de alcohol, la visita a enormes centros comerciales, las discotecas, las redes sociales, los medios electrónicos, los conciertos y el imperativo de viajar constantemente aunque no se cuente con los recursos suficientes. Fenómenos que sorprenden, tomando en cuenta las carencias que se viven aquí.

México es uno de los países más violentos del mundo. Basta con leer las noticias diarias para darse cuenta de los enfrentamientos entre integrantes del crimen organizado, que cobra miles de vidas; o con navegar en internet y encontrar videos violentísimos filmados en este país: hombres despiertos y consientes siendo degollados con sierras

²⁷² El economista, *Mexicanos destinan 2,255 horas al año en trabajo*, redacción: 9 de febrero de 2018, <https://www.economista.com.mx/economia/Mexicanos-destinan-2255-horas-al-ano-a-su-trabajo--20180209-0032.html>, consultado: 27 de septiembre de 2018, p. 2.

²⁷³ Roldán, Nayeli, *La televisión es el primer pasatiempo de los mexicanos; leer, el quinto* en *Animal Político*, <https://www.animalpolitico.com/2015/11/la-televison-es-el-primero-pasatiempo-de-los-mexicanos-leer-el-quinto/>, consultado: 27 de septiembre de 2018, p. 6.

eléctricas y con cuchillos de cocina. Otros tantos atados a dinamita que es activada durante una transmisión en vivo de Facebook, entre otras cosas.

De modo que resulta interesante que las formas de subjetividad de un lugar como este, sigan tomando la forma del sujeto de rendimiento, del hombre de consumo, del hedonismo y de todas las formas en las que se manifiesta las prácticas de sí propias del neoliberalismo. Queda claro que en el individuo contemporáneo están arraigados los imperativos del rendimiento laboral, de la indiferencia ante los otros y de la pura preocupación de cumplir con los propios intereses.

Ahora, algo que el propio Foucault dejó establecido desde el principio, es que las diferentes éticas antiguas tenían una fuerte relación con una forma específica de organización política. Tomando en cuenta esto, junto con el hecho de que la nueva relación con uno mismo representa un estilo de vida extremadamente egoísta, debemos cuestionar sobre si el nexo con lo político aún existe.

Nosotros afirmamos que efectivamente, la relación de las prácticas de sí con alguna forma de organización social y política sigue existiendo. De hecho, aseguramos que una faceta específica de lo político constituye la determinación de esta nueva forma de relación con uno mismo.

Para sostener esa afirmación, recuperamos las ideas de Peter Sloterdijk sobre la esfera política. Según lo que este autor dice en el segundo tomo de su obra *Esferas*²⁷⁴, la política no es la constitución de un grupo de individuos compartiendo una armonía y una vida común, sino el espacio construido por la imaginación creadora del hombre para proteger su vida de los peligros externos.

Al ser la política el espacio que asegura la vida, los hombres deben someterse a los límites que ella impone. Por eso, dice Sloterdijk, la política es también el arte de lo posible. Es lo que marca los límites de lo real y lo falso, de lo existente y lo no existente, de lo lícito y lo ilícito. Es lo que establece los deberes que cada ser humano de acatar para permanecer dentro de ese espacio.

²⁷⁴ Sloterdijk, Peter, *Esferas vol. II: macroesferología*, p. 182.

De ahí que en *Normas para el parque humano*²⁷⁵, el autor defina a la esfera política como el espacio de domesticación de los hombres. Es una suerte de granja de crianza, pues ella necesita, a su vez, de los individuos para existir, por eso los fabrica. Podemos entender a la esfera política como una maquinaria del control de las conductas individuales, como un conjunto de ejercicios de poder.

Por eso decimos que una forma de esfera política es la que determina la existencia de las nuevas prácticas de sí. Sin embargo, el enfoque metodológico que usó Foucault para sus estudios sobre las prácticas de sí es, aparentemente, contrario al que usó Sloterdijk para analizar la política. Este problema nos impediría cumplir con nuestro objetivo.

Por un lado, Foucault canalizó sus estudios al análisis de las relaciones de poder más locales y cotidianas. A partir de este enfoque, este autor pudo dar cuenta de la emergencia de las prácticas de sí. Por otro, Sloterdijk se enfoca más en las grandes ideas y prácticas políticas que han aparecido en el desarrollo de la historia.

No obstante, si recuperamos la obra *Has de cambiar tu vida*²⁷⁶, es posible relacionar ambas posturas para mostrar que la nueva forma de relación con uno mismo está determinada por un tipo de esfera política. Allí Sloterdijk acuña el término ‘antropotécnica’ para designar los diferentes ejercicios que les son impuestos a los individuos para crearles determinados hábitos y formas de ser.

Los ejercicios antropotécnicos surgen a partir del establecimiento de verdades absolutas y modelos superiores impuestos por las diferentes culturas, y que todo individuo tiene que alcanzar para ganarse el lugar dentro del espacio político, el espacio vital. La antropotécnica es el mecanismo por el que se manipula al individuo. La esfera política es el cúmulo de tensiones y relaciones de donde se desprenden las antropotécnicas²⁷⁷. Es aquí donde el nexo Sloterdijk- Foucault se hace posible.

²⁷⁵ Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano*, p. 77.

²⁷⁶ Sloterdijk, Peter, *Has de cambiar tu vida*, p. 410.

²⁷⁷ Cfr. *Ídem*, p. 27

Ahora, es necesario determinar el modo de antropotécnica y de política que hace posible la constitución de la nueva relación con uno mismo. En la antigüedad y en el cristianismo, dice Sloterdijk, las antropotécnicas consistían en una huida del sujeto hacia la soledad, pues el conjunto de los hombres, el decadente mundo humano, corrompían su alma. Lo característico de estos ejercicios era la pretensión del individuo de estar más cerca de la divinidad para la purificación de su interioridad. Pero en la modernidad, estos ejercicios cambiaron de sentido. Ahora consisten en el retorno del hombre a la sociedad. Las antropotécnicas deben responder a las necesidades de la política.

Pero ese cúmulo de individuos que, a partir de la modernidad, constituye el fundamento de la antropotécnica, no es un espacio armonioso que asegura el bienestar y desarrollo de cada persona. No es tampoco una entidad constituida por un conjunto de sujetos compartiendo objetivos comunes.

Se trata, según lo dicho en *El desprecio de las masas*²⁷⁸, de una masa inmensa y dispersa; unida simplemente por relaciones sociales informatizadas y por mensajes impuestos por los medios masivos de comunicación. Lo propio de la masa contemporánea es hacer que los individuos, paradójicamente, vivan aislados entre sí. Ahora se es masa sin ver a los otros. De esa forma es como se controla hoy en día la conducta del sujeto.

Pues la masa ya no permite ningún estilo de vida secesionista, es decir, no permite ninguna existencia fundamentada por un elemento superior a la misma comunidad. Eso implica que cualquier ideología y estilo de vida está permitido, siempre y cuando acepte su condición de artificialidad. Todos los modos de vida son tolerados, pero ninguno es superior, ninguno tiene fundamento en estricto sentido.

A nuestro parecer, las características de la masa actual corresponden con las características que el mismo Sloterdijk expone sobre la hiperpolítica. Esta última se trata del modelo de esfera política imperante en nuestras sociedades contemporáneas. Para tratar

²⁷⁸ Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas*, p. 17.

este asunto, en la obra *En el mismo barco*²⁷⁹, el autor muestra las condiciones históricas que hicieron posible ese tipo de esfera.

Parte con la descripción de las políticas prehistóricas, en la que argumenta que el hombre ha sido siempre político, nunca ha existido en solitario. Continúa con la descripción del momento en que nacen las organizaciones de miles de hombres: los pueblos, las ciudades, los imperios, etc. Se trata de la esfera política que, debido a su inmensidad y a la tendencia de su crecimiento, se organiza a partir de un poder central. En esta descripción entran todas las manifestaciones de la política clásica, desde las primeras civilizaciones hasta los Estados nacionales modernos.

Pero la hiperpolítica nace de dos fenómenos: primero, como la tendencia de la política moderna consiste en crecer desmedidamente, termina por cubrir el mundo entero. Eso hace que deje de existir el afuera amenazador con el cual contrastar la seguridad del adentro. Segundo, la muerte de Dios como fundamento de la existencia humana se aplica a las organizaciones sociales. Los individuos se han dado cuenta de que no existe nada que los relacione con sus semejantes.

El estado se convierte en un castillo de arena, el absentismo muerde con voracidad todas las estructuras de apariencia sólida, los vínculos sociales giran en el vacío: es la época “sin síntesis”, de la que Robert Musil habló por primera vez, que empieza a mostrar sus exigencias. Si no fuera porque el sistema occidental del Estado del bienestar como útero de ayuda social se ha ganado su reconocimiento por medio de una cierta capacidad de funcionamiento, la ausencia de una tarea común evidentemente hubiera triturado las grandes sociedades de la era industrial en un abrir y cerrar de ojos. El lío actual organizado alrededor de Europa después de Maastricht hace reconocible que los contemporáneos vivencian el viaje hacia la hiperpolítica acomodada a los tiempos como un viaje hiperrápido hacia el reino de la confusión, en el que con tanto funcionario ya no se ve al Estado. La política aparece como algo equivalente a un crónico y masivo accidente de coches, en cadena, en una autopista envuelta en niebla²⁸⁰.

La hiperpolítica se trata de la organización social mundializada en la que hoy vivimos. Los individuos están arrojados dentro de la esfera pero ya no se reconocen como pertenecientes a un suelo común. No existe nexo alguno que siga mediando las relaciones sociales. Se trata de una masa inmensa formada por un cúmulo de personas sin rumbo fijo.

²⁷⁹ Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, p. 65.

²⁸⁰ *Ídem*, p. 77.

Debido a que la organización social tiene estas características, en la hiperpolítica habitan seres preocupados simplemente por cumplir con su trabajo y satisfacer sus necesidades más inmediatas y banales; ya que no hay nada que los sujetos compartan entre sí. A nuestro juicio, este modo de existencia coincide con las dos facetas de la nueva relación con uno mismo que hemos descrito en el segundo capítulo.

Esta faceta de la historia de la esfera no implica la muerte de la política, se trata simplemente de otra de sus reconfiguraciones. Pues, aunque la esfera haya perdido su carácter protector, sigue conservando su carácter delimitador. La hiperpolítica sigue controlando la conducta de los individuos. Dicho control se da porque la masa contemporánea no permite ningún estilo de vida que la supere.

Este tipo de esfera es la que establece las tensiones desde donde se despliegan las antropotécnicas actuales. Luego entonces, es la hiperpolítica la que determina los ejercicios desde los cuales los sujetos se construyen a sí mismos. De esta discusión, podemos concluir que la nueva forma de relación con uno mismo está determinada por la esfera hiperpolítica.

Establecemos que existe una nueva forma de ética o de relación con uno mismo. Esta tiene dos dimensiones: una que tiene que ver con el rendimiento y otra relacionada con el hedonismo y la indiferencia. Esta nueva forma de subjetividad basada en la completa atomización del sujeto, no implica la muerte de lo político. Antes bien, esta relación con uno mismo está sobredeterminada por la hiperpolítica.

Estas conclusiones nos dejan sobre dos caminos posibles para continuar con nuestra investigación. Por un lado, nos permite seguir la tendencia marcada por Foucault en *El uso de los placeres* y en *La inquietud de sí*. En estas obras, el autor expuso la problemática de la relación con uno mismo con el objetivo de explicar, a partir de ella, las prácticas sexuales de la época grecorromana. Eso mismo pretendemos hacer con algunos de los fenómenos que acaecen en la actualidad.

Este trabajo nos ofrece un marco desde el cual analizar prácticas muy específicas, a la luz de la teoría de las prácticas de sí, como la sexualidad, la alimentación, el alcoholismo, las drogas, entre otras. Pues las más de las veces, los que se encargan de dar una

explicación a estos fenómenos, lo hacen a partir de conceptos universales y se olvidan de los fenómenos más locales y el impacto que estos últimos tienen en la construcción de la subjetividad.

Por otro lado, este trabajo nos invita a reflexionar sobre una posible resistencia ante las condiciones adversas en las que se desarrolla la constitución de nuestra subjetividad. Habrá que investigar si es que existe la posibilidad de un conjunto de prácticas de sí que logren mantener una distancia considerable de la gubernamentalidad neoliberal.

Para eso tendríamos que buscar alguna forma de ejercicios de poder que no sean aquellos desplegados por las prácticas de gobierno neoliberales. Esto resulta ser complicado, pues ya hemos dicho que la gubernamentalidad ha invadido cada elemento del entramado social, tanto lo colectivo como lo individual.

Existen cuatro vías posibles para enfrentar este problema. En primer lugar, se podría plantear una forma de relación con uno mismo sometida totalmente a alguna forma de organización política armoniosa previamente establecida. En segundo lugar, es posible también sugerir una ética enfocada en los intereses individuales, olvidándose totalmente de lo colectivo. En tercer lugar, podemos proponer una relación con uno mismo en la que se mantenga una armonía entre lo colectivo y lo individual.

Quizá, estas tres vías no nos alcancen para construir una forma de resistencia ante la eficacia de los poderes desplegados por la economía. Pues siguen presuponiendo las dos dimensiones en las que se reconfigura el gobierno neoliberal: lo colectivo y lo individual. La cuarta propuesta, es buscar un conjunto de prácticas en las que resulte indiferente la distinción entre lo individual y lo colectivo. Necesitamos una propuesta que disuelva este binomio que asegura la eficacia del poder gubernamental contemporáneo.

Por el momento, hemos descrito el panorama en el que nos encontramos. Con este trabajo, hemos dado el primer paso para entender cómo es que el sujeto contemporáneo forja su carácter. En esto consiste nuestra pequeña aportación al conocimiento del mundo en el que vivimos y de nosotros mismos.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, traducción: Julio Pallí Bonet, Grados, Madrid, 1985.
- , *Política*, traducción: Manuela García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, traducción: Pedro Rovira, Kairós, Barcelona, 1978.
- , Jean, *El paroxista indiferente, conversaciones con Philippe Petit*, traducción: Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1998.
- , Jean, *El sistema de los objetos*, traducción: Francisco González Aramburu, Siglo XXI, México, 1979.
- , Jean, *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*, traducción: Alcira Bixio, Siglo XXI, Madrid, 2009.
- , Jean, *Olvidar a Foucault*, traducción: José Vázquez, Pre- textos, Valencia, 1999.
- Brun, Jean, *El estoicismo*, traducción: José Blanco Regueira, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997.
- Cavalletti, Andrea, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, traducción: María Teresa D'Meza, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2010.
- Cohen- Séat, Gilbert. Pierre Fougeyrollas, *La influencia del cine y la televisión*, traducción: Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, traducción: José Luís Paredes Celma, Técno, Madrid.
- Deleuze, Gilles, *¿Qué es un acto de creación?*, Conferencia de Gilles Deleuze en la Fundación FEMIS (17/03/1987), traducción: Romina Di Rienzo, recuperado a manera de artículo de <https://es.scribd.com/document/359459404/deleuze-que-es-un-acto-de-creacion-pdf>, última visita: 11 de octubre de 2017.

- , *¿Qué es un acto de creación?*, <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks&t=1s>, última visita: 11 de octubre de 2017.
- , *Control y devenir*, en *Conversaciones 1972- 1990*, traducción: José Luís Pardo, Pre- Textos, Valencia, 1996.
- , *Foucault*, traducción: Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1987.
- , *Post- Scriptum sobre las sociedades de control*, en *Conversaciones 1972- 1990*, traducción: José Luís Pardo, Pre- Textos, Valencia, 1996.
- El economista, *Mexicanos destinan 2,255 horas al año en trabajo*, redacción: 9 de febrero de 2018, <https://www.economista.com.mx/economia/Mexicanos-destinan-2255-horas-al-ano-a-su-trabajo--20180209-0032.html>, consultado: 27 de septiembre de 2018.
- Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, traducción: Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993.
- Foucault, Michel, *¿Qué es la crítica?* En *Sobre la ilustración, Entre filosofía y literatura*, traducción: Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *¿Qué es la ilustración?* en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999.
- , *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *Dits et écrits 1954- 1988, vol. IV: 1980- 1988*, Gallimard, Paris, 1994.
- , *Defender la sociedad, curso en el Collège de France (1975- 1976)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- , *El sujeto y el poder* en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, N. 3, Universidad Nacional Autónoma de México, México, julio- septiembre de 1998.
- , *Foucault* en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999.

- , *Historia de la sexualidad vol. I: La voluntad de saber*, traducción: Ulises Guñazú, Siglo XXI, México, 2005.
- , *Historia de la sexualidad vol. II: El uso de los placeres*, traducción: Martí Soler, Siglo XXI, España, 2005.
- , *Historia de la sexualidad vol. III: La inquietud de sí*, traducción: Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 2007.
- , *La arqueología del saber*, traducción: Aurelio Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- , *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*, en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999.
- , *La hermenéutica del sujeto, curso en el Collège de France (1981- 1982)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- , *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978- 1979)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- , *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en *Microfísica del poder*, traducción: Julia Varela y Fernando Álvarez- Uría, La piqueta, Madrid, 1979.
- , *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France (1977- 1978)*, traducción: Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- , *Subjetividad y verdad*, en *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*, traducción: Ángel Gabilondo, Paidós, España, 1999.
- , *Tecnologías del yo y otros textos afines*, traducción: Mercedes Allendesalazar, Paidós, Barcelona, 1990.
- , *Une esthétique de l'existence*, in *Dits et écrits 1954- 1988, vol. IV: 1980- 1988*, Gallimard, Paris, 1994.

- , *Vigilar y castigar, Nacimiento de la prisión*, traducción: Aureliano Garzón del Camino, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Guerrero Trejo, Emmanuel *La determinación política del cuidado de sí*, Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015.
- Han, Byung- Chul, *La agonía del Eros*, traducción: Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2014.
- , *La expulsión de lo distinto*, traducción: Alberto Ciria, Herder, Barcelona, 2017.
- , *La sociedad de la transparencia*, traducción: Raúl Gabás, Herder, Barcelona, 2013.
- , *La sociedad del cansancio*, traducción: Arantzazu Saratzaga Arregi, Herder, España, 2012.
- Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo en Hitos*, traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, 2000.
- Hernández, Martínez, Cuauhtémoc Nattahí, *Capitalismo y gubernamentalidad neoliberal: el “empresario de sí mismo como figura extrema de la subsunción”*, en *Kalagatos*, Revista de filosofía, v. 14, n. 2, Fortaleza, 2017.
- Huxley, Aldous, *Un mundo feliz*, traducción: Eespartaco Ríos Hernández, Ediciones del Sindicato Nacional de Trabajadores de INFONAVIT, transcripción de la tercera edición de la editorial Tauro, México, 2014.
- Kafka, Franz, *La metamorfosis*, traducción: Ernesto Rodríguez Arias, Porrúa, México, 2004.
- Kant, Emmanuel, *¿Qué es la ilustración?* en *Filosofía de la historia*, traducción: Eugenio Ímas, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- , *Ideas de una historia universal en sentido cosmopolita en Filosofía de la historia*, traducción: Eugenio Ímas, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- Lazzarato, Maurizio, *La fábrica del hombre endeudado, ensayo sobre la condición neoliberal*, traducción: Horacio Pons, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2013.

- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, traducción: Joan Vinyoli y Michéle Pendants, Anagrama, Barcelona, 2010.
- , *La felicidad paradójica*, traducción: Antonio- Prometeo Moya, Anagrama, Barcelona, 2007.
- Marx, Carlos, *La ideología alemana*, Ministerio de educación, Pueblo y Educación, La Habana, 1982.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, traducción: José Rafael Hernández Arias, Gredos/RBA, Barcelona, 2010.
- , *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, vol. I*, traducción: Alfredo Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2001.
- , *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, traducción: Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005.
- Platón, *Apología de Sócrates*, traducción: Julio Calonge Ruiz, Gredos- RBA, Madrid, 2010.
- Roldán, Nayeli, *La televisión es el primer pasatiempo de los mexicanos; leer, el quinto en Animal Político*, <https://www.animalpolitico.com/2015/11/la-televisión-es-el-primer-pasatiempo-de-los-mexicanos-leer-el-quinto/>, consultado: 27 de septiembre de 2018.
- Salinas A., Adán, *El hombre empresa como proyecto ético político. Lecturas de Michel Foucault en Hermenéutica Intercultural*, Revista de Filosofía, N. 18- 19, Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2011.
- Sloterdijk, Peter, *El desprecio de las masas, Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, traducción: Germán Cano, Pre- textos, Valencia, 2005.
- , *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, traducción: Manuel Fontanán del Junco, Siruela, Madrid, 2008.
- , *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2007.

-----, *Esferas vol. I: Burbujas, Microesferología*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2009.

-----, *Esferas vol. II: globos, macroesferología*, traducción: Isidoro Reguera, Siruela, Madrid, 2004.

-----, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*, traducción: Pedro Madrigal, Pre- textos, Valencia, 2012.

-----, *Normas para el parque humano*, traducción: Teresa Rocha Barco, Siruela, Madrid, 2003.