

PODER, SEXUALIDAD Y ÉTICA  
El uso de Foucault en la obra de Judith Butler

RUBÉN DARÍO MONTOYA GÓMEZ

Trabajo de grado para optar por el título de  
Master en Filosofía  
Directora  
Amalia Boyer

2015

## ÍNDICE

Introducción.....	3
<b>Capítulo I La problematización de la subjetividad</b>	
Sujetos foucaultianos.....	7
Cuestiones de método y discurso.....	14
<b>Capítulo II Poder</b>	
Vida y lucha: El encuentro de Butler con la obra de Foucault.....	22
Poder y sujeción psíquica.....	33
<b>Capítulo III Sexualidad</b>	
El dispositivo de la sexualidad.....	52
Una crítica al dispositivo de la sexualidad: El caso de Herculine Barbin.....	63
El reglamento del género.....	74
<b>Capítulo IV Ética</b>	
Técnicas de sí y estética de la existencia.....	79
Ética, crítica y dar cuenta de sí mismo.....	85
Vida, precariedad y reconocimiento.....	98
Conclusiones.....	108
Bibliografía de Butler.....	114
Bibliografía de Foucault.....	117
Bibliografía secundaria.....	120

## Introducción

“*La vida que se resiste*” (Butler, 2006: 17).

“*[Hay] un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal*” (Butler 2007: 24).

El siguiente texto rastrea el uso del pensamiento de Foucault en las principales obras de Judith Butler. En ese sentido, no se abarca una exposición sistemática y exhaustiva de la obra de Butler<sup>1</sup> o de las lecturas y críticas feministas que se han realizado del análisis foucaultiano.<sup>2</sup> Este escrito es una indagación de la matriz foucaultiana en Butler, cuestionándose ¿qué impacto genera la obra de Foucault en el pensamiento de Butler? ¿Continúa Butler el “proyecto” foucaultiano? ¿En qué aspectos se asocian y en cuáles se distancian ambos autores?

---

<sup>1</sup> Ver Salih, Sara 2004 *The Judith Butler Reader*. Lloyd, Moya, 2007 *Judith Butler: from norms to politics*. Brady, Anita 2011 *Understanding Judith Butler*. Soley-Beltran, Patricia 2012 “Judith Butler en disputa lecturas sobre la performatividad” y 2009 *Transexualidad y la Matriz Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler*. Kirby, Victoria, 2011 *Judith Butler: pensamiento en acción*. Femenías, María Luisa 2003 *Judith Butler: introducción a su lectura*. Pérez Navarro, Pablo 2008 *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Burgos Díaz, Elvira 2008 *Qué cuenta cómo una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler* y otros artículos de esta misma autora.

<sup>2</sup> Ver Heckma, Susan (Ed.) 1996 *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, contiene el texto “Sexual Inversions” de Judith Butler. Taylor, Dianna (Ed.) 2004 *Feminism and the Final Foucault*. Ungelenk, Johannes 2014 *Sexes of Winds and Packs: Rethinking Feminism with Deleuze and Guattari*, el primer capítulo ofrece un análisis de la relación entre Foucault y Butler. Haggerty, George E. (Ed.) 2007 *A companion to lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer studies*. Bordo, Susan 1990 *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing* contiene el artículo “The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault”. Elvira Burgos realiza una revisión bibliográfica de las interpretaciones feministas de Foucault: “Isaac D. Balbus, “Michel Foucault y el poder del discurso feminista”, en Seyla Benhabib y Drucilla Comell, *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit., pp. 169-191, donde se ofrece una crítica a Foucault desde el feminismo; Nancy Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989, obra en la que Fraser defiende que Foucault, en todo caso, puede ser usado por el feminismo de modo ocasional; I. Diamond y L. Quinby (eds.), *Feminism and Foucault reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988, texto donde se plantea de modo sistemático la relación de Foucault con el feminismo y que es, para este tema, de obligada referencia; Susan J. Hekman (ed.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 1996; Aroy Allen, *The Power of Feminist Theory, Domination, Resistance, Solidarity*, Colorado, Boulder, 1999; Nancy Hartsock, Linda J. Nicholson “Foucault on Power: A Theory for Women?”, *Feminism/Postmodernism*, New York and London, Routledge, 1990, pp. 157-175; Rosa Rodríguez Magda, *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona, Anthropos, 1999” (Burgos, 2008: 99). En nuestro contexto se encuentran los siguientes artículos: Problematizaciones feministas de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault (Boyer, 2011) y Biopolítica y filosofía feminista (Boyer, 2012).

Se ha decidido hablar del “uso” de Foucault en la obra de Butler, ya que puede explicarse por medio de este concepto la intención que tenía Foucault con sus libros: un uso indefinido de su pensamiento, un uso “nuevo posible e imprevisto”. Así lo expresa: “Todos mis libros, ya sea la *Historia de la locura* o éste, son si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si la gente está dispuesta a abrirlos, para usar una frase, una idea, un análisis, como un destornillador o una llave inglesa para realizar un cortocircuito, descalificar o romper los sistemas de poder, posiblemente incluyendo aquellos de donde vienen mis libros... Eh bien, ¡eso es bueno!” (Foucault, 1975: 16).<sup>3</sup>

Para Foucault, la teoría consiste en no formular la sistematicidad que coloca cada cosa en su lugar, sino analizar las condiciones de los mecanismos de poder. Por ende, es necesario entender la teoría como una caja de herramientas, lo que implica no tratar de construir un sistema sino un instrumento y reflexionar necesariamente de forma histórica en algunas de sus dimensiones sobre situaciones dadas (Foucault, 2012: 122-123). Con este autor, nos encontramos lejos de ese viejo sabio como figura intelectual iluminadora y salvadora, y de la melancolía por la pérdida de la verdad absoluta. Sus textos son de carácter “instrumental y visionario”, son libros-experiencia<sup>4</sup> por oposición a libros-verdad o a libros-demostración, que funcionan como una herramienta que abre la posibilidad de crear nuevas relaciones, no sólo con lo que fuimos, sino también con lo que somos y nos constituye actualmente formando una nueva visión que es una invitación a “pensar de otro modo”. Foucault manifestaba: “Pensar ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de los dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar” (Foucault, 1982: 41).

Sin duda, Judith Butler ha aceptado esa invitación de Foucault. A lo largo de sus textos retoma y reelabora, comparte y se distancia del pensamiento foucaultiano. En no pocas ocasiones sus textos se dedican a entablar un diálogo, incluso, existen puntos de encuentro entre los temas profundos que estudian ambos como lo son la cuestión del poder, la sexualidad y, en la última etapa de los dos, un giro ético.

---

<sup>3</sup> Traducción propia.

<sup>4</sup> Ver Foucault, Michel 2003a “Cómo nace un libro experiencia” en *El yo minimalista y otras conversaciones*.

Así, en este texto se retoman las principales obras de Butler para encontrar ese uso de Foucault. En el capítulo I se realiza una presentación general de la obra de Foucault por las tres etapas tradicionalmente establecidas (saber, poder, ética), plantea como eje transversal el tema del sujeto e identifica sus modos de objetivación y subjetivación. En el capítulo II se encuentra el tema del poder, presente en la obra de Foucault, pero examinado desde los estudios de Butler en *Sujetos del deseo Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* donde se cuestiona sobre el problema de la dialéctica hegeliana y cómo Foucault intento alejarse de ella, pero, resonando para Butler, con los cuestionamientos de corte hegeliano sobre el deseo, el placer y el cuerpo. Además, en *Mecanismos psíquicos de poder*, Butler retoma y discute los planteamientos de Foucault sobre las relaciones de poder y la sujeción al preguntarse cuál es la forma psíquica que adopta el poder que constituye la identidad del sujeto.

En el capítulo III se presenta el tema de la sexualidad en la obra de Foucault, particularmente de su *Historia de la sexualidad*, y de Butler en *El género en disputa*, *Cuerpos que importan* y *Deshacer el género* en donde se cuestiona la “idea” de sexo natural o esencial y se analiza cómo éste se produce por medio del dispositivo de sexualidad y como acto performativo. A su vez, se analiza el caso de *Herculine Barbin* y las contradicciones que encuentra Butler en el pensamiento de Foucault a partir de este asunto.

Por último, en el capítulo IV se estudia el tema de la ética en Foucault con el giro que se realiza en los dos últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* y la noción de técnicas de sí. Asimismo, se presenta un análisis de los textos de Butler *Vida precaria*, *Marcos de Guerra* y *Dar cuenta de sí mismo* para comprender cómo funciona la operación crítica de los individuos y cuál es su costo; conjuntamente, se examina el estudio de Butler sobre la nueva prisión de guerra como ejemplo del actual uso del poder soberano en la época de la gubernamentalidad. Junto a estos libros se analizan tres artículos de la autora a lo largo del escrito donde entabla un diálogo directo con Foucault: “Variaciones sobre el sexo y género. Beauvoir, Wittig, y Foucault”; “Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions” y “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”.

Entonces, se plantea que Butler usa y critica ciertos problemas y conceptos tratados por Foucault entre los cuales se destaca el tema del poder, la Teoría *queer* junto con el

problema de la desidentificación, un giro a los problemas éticos y, a su vez, cierta tensión con el tema del reconocimiento. Al final, Butler sigue a Foucault en esa necesidad de realizar una crítica del presente y de lo que somos nosotros hoy porque “qué es lo que constituye un mundo habitable no es una cuestión baladí. No es una cuestión sólo para filósofos” (Butler, 2006: 35).

El siguiente escrito pretende contribuir a ese diálogo entre autores que se respetan, critican y admiran mutuamente, junto con ese deseo de seguir la labor foucaultiana de la mano de grandes autoras y autores como lo es Judith Butler. Este texto surge de esa pasión y necesidad de comprender cada vez más el pensamiento de Foucault y cómo ha sido usado hoy para entender nuestro tiempo. Definitivamente, el pensamiento de este autor y de quienes piensan o pensamos con relación a él es fundamental para saber por qué y cómo “lo-que-es, podría no ser más lo-que-es”. Quisiera agradecer a la Universidad del Rosario que ha sido mi segunda casa; a Amalia Boyer por su apoyo y análisis para la elaboración de este escrito y las discusiones que hemos tenido a lo largo de la carrera sobre Butler, Foucault y feminismo; a Wilson Herrera y mis profesores de Maestría por su ayuda incondicional a lo largo de mis estudios; a mis amigos y mi familia; a Claudia por ser mi hermana y estar ahí; a Diego por caminar junto a mí estos años; a mi padre que ya no está, pero su coraje y tenacidad siempre los recuerdo; y a mi madre que lo es todo para mí y es mi gran ejemplo.

## Capítulo I La problematización de la subjetividad

*“Vivir es vivir una vida políticamente, en relación con el poder, en relación con los otros”* (Butler, 2006: 65).

En este capítulo se realiza una sucinta revisión de la obra de Foucault, su método, los tres ejes de su trabajo y la importancia del sujeto como tema transversal de su pensamiento. Para este autor, el sujeto es constituido como sujeto de conocimiento, de gobierno y de moral por medio de juegos de saber, relaciones de poder y ciertas técnicas de sí aplicadas a uno mismo. En suma, se trata de la historia de la subjetividad<sup>5</sup> o los modos de subjetivación en donde el propio sujeto se plantea como objeto para sí mismo, dividido en tres etapas de estudio: la primera, denominada arqueológica, dedicada a la pregunta por el saber; la segunda, llamada genealógica, se centra en la cuestión de las relaciones de poder; y la tercera, se enfoca en las técnicas de sí y la ética.

### Sujetos foucaultianos

Para Foucault, la cuestión del *sujeto* como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno ha sido relativamente reciente. El autor asevera que “el sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario [...] Esta evidencia originaria del sujeto hicieron surgir formas de experiencia en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que presuponía clásicamente la filosofía” (Foucault, 1999a: 169). El sujeto tiene una génesis, no se puede partir del sujeto en el sentido cartesiano como punto originario del cual debe fundamentarse todo, por lo que Foucault “se inscribe en una corriente de pensamiento que ha socavado la idea de sujeto propia de la modernidad” (Díaz, 1993: 11).

La problematización del sujeto hace de Foucault un filósofo no tradicional. Entonces ¿en qué parte de la historia de la filosofía se inscribe? ¿Cómo analizar su sistema

---

<sup>5</sup> Foucault habló de su propio trabajo en voz de Maurice Florence, su pseudónimo, en una presentación retrospectiva de su labor en un artículo denominado *Foucault* (Foucault, 1999a: 364), donde se plantea como hilo conductor de todos sus análisis la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad.

de pensamiento? ¿Cómo constituir su obra? Este autor, si es pertinente situarlo en algún lugar de la filosofía, se inscribe en la tradición *crítica* de Kant y podría denominarse su empresa como *historia crítica del pensamiento*. Para Foucault, la filosofía moderna y contemporánea plantea un modo de interrogación crítica que se encuentra fundado en el texto de Kant<sup>6</sup> *¿Qué es la Aufklärung?* Dicha tradición se pregunta ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles? Esto es lo que denomina de varias formas como una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos. Siguiendo al autor, la elección filosófica que enfrentamos actualmente es: “Optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Webber, etc., ha fundado un tipo de reflexión a la cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades” (Foucault, 2009: 39).

Si se entiende por pensamiento el acto que plantea en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería “un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible” (Foucault, 1999a: 363). La cuestión es establecer lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento. Esto sería determinar su modo de ‘subjetivación’, que no es el mismo según el conocimiento del que se trate; por ejemplo, si tiene la forma de la exégesis de un texto sagrado, de una historia natural o del análisis del comportamiento de un enfermo mental. Asimismo, la cuestión es determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él se ha considerado pertinente (Foucault, 1999a: 364). Esto es el modo de objetivación que también cambia dependiendo del tipo de saber que se trate.

---

<sup>6</sup> Para mayor información ver: (Foucault, 2004b).

Dichos procesos de subjetivación y objetivación no son independientes uno del otro, de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es de donde surgen los ‘juegos de verdad’, es decir, “no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino de las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso” (Foucault, 1999a: 364). Pero Foucault no se ha situado en cualquier juego de verdad, lo ha hecho sobre aquellos juegos en los que “el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible; [para examinar] cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento” (Foucault, 1999a: 364). En consecuencia, la historia crítica del pensamiento es la historia de la emergencia de los juegos de verdad, es decir, la historia de las ‘veridicciones’ entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: “Cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible” (Foucault, 1999a: 364).

Así es como el problema principal de sus investigaciones son los juegos diversos de verdad por los que el sujeto ha llegado a ser objeto de conocimiento. El autor asevera:

Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismo: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar estos saberes como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como ‘juegos de verdad’ específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos (Foucault, 1990: 48).

Precisamente su obra se constituye como un análisis ontológico de nosotros mismo a través del estudio de la constitución del sujeto:

Me gustaría decir ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido la historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos [...] No es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación (Foucault, 2001b: 241-242).

Foucault identifica tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. El primero son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo, la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, la filología y la lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. También, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el simple hecho de identificarnos como seres vivos en la historia natural o la biología. El segundo es el estudio de la objetivación del sujeto por medio de las “prácticas divisorias” en las que el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva, es decir, hace de él un objeto; algunos ejemplos de esta partición o división son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el criminal y el ‘hombre de bien’. El tercero es el estudio de la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. En particular, Foucault ha escogido el dominio de la sexualidad y se pregunta de qué manera los seres humanos han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de una sexualidad (Foucault, 2001b: 241).

A su vez, el autor comprende que estos modos de objetivación aparecen acompañados por juegos de verdad relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. Estas se denominan *tecnologías* que convierten a los seres humanos en sujetos. Existen cuatro tipos y cada una de ellas representa una “matriz de la razón práctica”:

1) tecnologías de producción, que permiten producir, transformar o manipular las cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos que permiten utilizar, signos, sentidos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos tipos de fines o de dominación y consiste en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre el cuerpo y el alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo como resultado una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990: 48).

Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado y cada una de ellas se encuentra asociada con algún tipo particular de “dominación”. Implican ciertas formas de aprendizaje y de modificaciones de los individuos, no sólo en el sentido de obtener ciertas habilidades, sino también de adquirir ciertas actitudes. Precisamente, el

sujeto se encuentra en relaciones de producción y de significación, en relaciones de poder y tecnologías de dominación de los demás y de uno mismo que se denominan de gobernabilidad. Entonces es menester analizar estas tecnologías de dominación, investigar los vínculos entre la racionalización y el poder, y conocer las razones históricas de estas tecnologías para transformarlas. Según el autor, “necesitamos una conciencia histórica de nuestra propia circunstancia [...] si queremos comprender cómo hemos quedado atrapados en nuestra propia historia” (Foucault, 2001b: 243).

El análisis de cada uno de estos modos de objetivación y tecnologías de subjetivación constituyen una parte del trabajo foucaultiano. Usualmente su obra se ha dividido en tres etapas o ejes de estudio que representan tres reelaboraciones y desplazamientos en los métodos y conceptos de análisis. La primera etapa, denominada arqueológica, está dedicada a la pregunta por el saber en textos como *Las palabras y las cosas* (1966) y *Arqueología del saber* (1969). Este eje se enfoca en el análisis de la formación de saberes, en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática y la economía. Se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento (epistemología de la ‘Verdad’) hacia el análisis de los saberes y las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes para estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. La cuestión no era analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino señalar “cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción” (Foucault, 2009: 20). En otras palabras, un desplazamiento del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción.

La segunda etapa llamada genealógica se centra en la pregunta por el poder inscrita entre 1971 y 1975, desde *El orden del discurso* hasta la publicación de *Vigilar y castigar*. En este eje el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula (teoría del Poder), ni siquiera las instituciones de poder o institucionales de dominación, sino en analizar las técnicas y los procedimientos por los que se pretende conducir el comportamiento de los otros. Se planteó “la cuestión de la norma de comportamiento en términos, ante todo, de poder, y de poder que se ejerce, y [analizó] ese poder que se ejerce

como un campo de procedimientos de gobierno” (Foucault, 2009: 21). El desplazamiento consistió en pasar de los análisis de poder a una investigación de las formas de gubernamentalidad tomando el caso de la criminalidad y las disciplinas.

La tercera etapa se encuentra enfocada en las técnicas de subjetivación y la ética, que comprende el período de 1976<sup>7</sup> a 1984, durante el cual se publicaron los tres tomos de *Historia de la sexualidad*.<sup>8</sup> En este período el desplazamiento consistió, no en estudiar una teoría del sujeto sino en analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Se trataba de “pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo” (Foucault, 2009: 21). En este caso tomó como ejemplo el comportamiento sexual y la historia de la moral sexual para ver cómo y por medio de qué formas concretas de relación con uno mismo, el individuo se constituyó como sujeto moral de su conducta sexual.

Estas tres grandes etapas, que Foucault sistematiza de manera a posteriori a sus trabajos, no se pueden tomar tan estrictamente ya que cada uno de los temas verdad/saber, poder/política y ética/conducta individual son una línea transversal en su obra. Esos tres ámbitos de la experiencia<sup>9</sup> deben comprenderse unos en relación con los otros; no obstante, es posible identificar un mayor o menor énfasis dependiendo del libro: “Los tres están presentes, aunque de una manera un tanto confusa, en la *Historia de la locura*. El eje de la verdad se estudia en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas*. El eje del poder se estudia en *Vigilar y castigar*, y el eje ético en *Historia de la sexualidad*” (Foucault, 2001b: 270).

Detrás de esos tres ejes Foucault identifica tres problemas tradicionales: (I) ¿Cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos juegos de verdad que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto? (II) ¿Cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de

---

<sup>7</sup> Foucault habla de un completo cambio de estilo que ocurrió de manera brusca, a partir de 1975-1976, ya que “pensaba hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar su génesis y desenlace” (Foucault, 1999a: 381).

<sup>8</sup> Se han venido publicando paulatinamente los cursos que Foucault dictó en el Collège de France con el nombre de ‘Historia de los sistemas de pensamiento’ desde enero de 1971 hasta 1984, con excepción de 1977. Estos cursos tienen su propio estatus como el conjunto de los “actos filosóficos del autor”, donde formula campos de investigación, problematizaciones para futuros libros y esbozos de temas de su interés.

<sup>9</sup> Foucault reconoce estos tres ámbitos como los fundamentales de la experiencia. Su problema es el del sujeto traspasado por estas tres experiencias en la constitución de subjetividad (Foucault, 1999a: 382).

esas extrañas estrategias y relaciones de poder? (III) ¿Cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? (Foucault, 1990: 150). Pero los tres problemas confluyen en el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo, es decir, la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse y a reconocerse como un dominio de saber posible.

En síntesis, el gran proyecto de Foucault es el análisis del sujeto y la construcción de la historia de lo que se podría nombrar como experiencias o si se quiere la *historia de la subjetividad*,<sup>10</sup> 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 consigo” (Foucault, 1999a: 364). En su estudio, el autor se encuentra con tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la ética<sup>11</sup> que lo lleva a “sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella” (Foucault, 2009: 21). Esta es su trayectoria para comprender la experiencia de las ciencias, la experiencia de la locura, la experiencia de la enfermedad, la experiencia de la criminalidad y la experiencia de la sexualidad.

En la medida en que esas cuestiones atañen a la vida cotidiana y a lo que somos hoy como sujetos, la investigación foucaultiana habla de un análisis del presente -algo contemporáneo ha sido traído a discusión- permitiendo establecer nuevas relaciones con temas como el de la locura, las instituciones penales y la sexualidad. En consecuencia, las investigaciones de Foucault son leídas “como una experiencia que nos cambia, que nos impide volver a ser como éramos antes, o tener el mismo tipo de relación que teníamos antes con las cosas y con los demás” (Foucault, 2003a: 17). Sus libros permiten establecer nuevas relaciones con los temas que tratan y van más allá de la experiencia de Foucault al

---

<sup>10</sup> “La experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (Foucault, 1999a: 390).

<sup>11</sup> Son tres ejes que forman una *aletheia* (producción de la verdad), una *politeia* (ejercicio de poder) y un *ethos* (formación de la moral). Según Foucault, desde la Antigüedad, el discurso filosófico gira sobre estas tres cuestiones y sus conexiones. De este modo, al mismo tiempo, realiza el redescubrimiento de una filosofía que no es simplemente discurso, sino forma de vida (Schmid, 2002: 60) y (Gros, 2010: 354).

escribirlos o de uno mismo como lector, se extienden a un sin número de personas convirtiéndose en agentes de cambio que transforman las relaciones de la sociedad. Sus investigaciones brindan “una experiencia de nuestra modernidad que nos podría permitir emerger de ella transformados” (Foucault, 2003a: 13).

### *Cuestiones de método y discurso*

Para el autor adoptar como hilo conductor la cuestión del sujeto implica ciertas relaciones de método y un escepticismo sistemático ante todos los universales antropológicos.<sup>12</sup> Por consiguiente, Foucault formula la primera regla del método para este tipo de estudio: “Elidir tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (entendiendo también por tales los de un humanismo que hiciera valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto)” (Foucault, 1999a: 366). Igualmente es necesaria una segunda regla: desistir de la búsqueda filosófica por un sujeto originario e ir directamente a las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento (Foucault, 1999a: 366-367). No obstante, rechazar el sujeto originario no conduce a pensar como si el sujeto no existiera, más bien se trata de hacer aparecer los procesos particulares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se forman y se transforman, uno por relación y en función de otro. Así es como el discurso de la enfermedad mental, la delincuencia o la sexualidad dicen lo que es el sujeto, pero en un cierto juego muy particular de verdad. Estos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto de acuerdo con una causalidad necesaria, sino que corresponden a determinadas experiencias y condiciones que hacen al sujeto.

De lo anterior se sigue una tercera regla: dirigirse como dominio de análisis a las prácticas para analizar cuál es la forma de los juegos de verdad en determinada época. Foucault estudia el conjunto de las maneras a través de las cuales se dibuja lo que está

---

<sup>12</sup>“Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado: rechazar el universal de la ‘locura’, de la ‘delincuencia’ o de la ‘sexualidad’ no significa que aquello a lo que tales nociones se refiere no sea nada o que éstas no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa; antes bien, es mucho más que la constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; se trata de interrogarse sobre las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer a un sujeto como enfermo mental o hacer un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su deseo sexual” (Foucault, 1999a: 366).

constituido como real para los que buscan pensarlo y gobernarlo, y la forma en que los individuos se constituyen como sujetos capaces de conocer, analizar y posiblemente de modificar lo real. Estas son las “prácticas entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (Foucault, 1999a: 367).

Ahora bien, para seguir esas reglas, rechazar la cuestión de un sujeto originario, analizar las prácticas y estudiar los tres elementos fundamentales de toda experiencia: juegos de verdad, relaciones de poder y formas de relación con uno mismo y con los otros, Foucault propone un análisis del *discurso* definido como “el conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación; así se podría hablar de discurso clínico, discurso económico, discurso de la historia natural, discurso psiquiátrico” (Foucault, 1979a: 181). El problema del discurso es que alguien ha dicho algo en un momento determinado y la función que se puede asignar al hecho que eso haya sido dicho en ese momento. Se trata de considerar el discurso como una serie de acontecimientos (discursivos) y de establecer, al igual que describir, las relaciones que estos acontecimientos mantienen con otros acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones.

Según el autor, el acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás en los estoicos para quienes era un problema lógico. A diferencia del interés filosófico por lo eterno y originario, el acontecimiento se centra en lo cambiante: “Estamos atravesados por procedimientos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin dudar, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad” (Foucault, 1999a: 152). Para Foucault, Nietzsche<sup>13</sup> fue el primero en definir la filosofía como la actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Su misión es la de *diagnosticar el presente*, es decir, lo que somos hoy. Empero, no se trata de una simple caracterización de lo que somos, sino de poder comprender por qué y cómo ‘lo-que-es, podría no ser más lo-que-es’. En ese sentido, toda descripción debe hacerse de acuerdo a estos tipos de fractura que amplían el espacio de la libertad, entendida como espacio de libertad concreta de posible transformación (Foucault,

---

<sup>13</sup> Para mayor información consultar (Foucault, 2000).

2003a: 121). Igualmente, el autor le atribuye esta actividad a Kant<sup>14</sup> en una interpretación del texto ‘*Was ist Aufklärung*’ (¿Qué es la ilustración?) donde por primera vez un filósofo vincula la reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe (Foucault, 2004b: 80). La novedad en el texto, entonces, es la reflexión sobre el presente en la historia como motivo por una tarea filosófica particular.

Este modo de ver la labor filosófica como el análisis del discurso, que es una serie de acontecimientos, coloca a Foucault en el campo de la historia. La relación entre sujeto, verdad e historia lo lleva a preguntarse ¿en qué medida el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede también tener una historia? Su objetivo es entender por qué y cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos y reconstruir un campo histórico en su totalidad en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales. Ver como “lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?” (Foucault, 2004b: 91). Su búsqueda no es la de valores universales e irrefutables, sino una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevados a construirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos, afirmando que “el pensamiento tiene igualmente una historia; el pensamiento es un hecho histórico, incluso aunque tenga otras dimensiones distintas de aquella” (Foucault, 1999a: 370).

Las reflexiones de Foucault son entendidas como una máquina de análisis histórico que ofrece herramientas con la cuales poder comprender ese constructo del sujeto, por consiguiente, la filosofía no puede darse hoy sino como historia. La labor de la filosofía es responder a las preguntas: ¿quiénes somos? o ¿qué es lo que ocurre? Cuestiones diferentes a las tradicionales. Se trata de hacer *filosofía del presente, filosofía del acontecimiento*, filosofía de lo que ocurre para captar “cuál es el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido, cuál es el acontecimiento que nos sigue atravesando” (Foucault, 1999a: 152). Esto con un fin fundamental: *mostrar las determinaciones históricas de lo que somos*. La cuestión es exponer que muchas de las nociones que tenemos como sujetos, y que la personas piensan que son universales, no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos. Según Foucault, todos sus análisis van en contra de la idea de

---

<sup>14</sup> Para mayor información consultar (Foucault, 2004b).

necesidades universales en la existencia humana, muestran la arbitrariedad de las instituciones, el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar y qué cambios pueden realizarse (Foucault, 1990: 144). Así lo explica:

La historia sirve para mostrar que lo-que-es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está siempre formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil. Lo que la razón percibe como su necesidad, o más bien, lo que distintas formas de racionalidad ofrecen como su realidad necesaria, puede ser perfectamente demostrado que tiene su historia. Y la trama de contingencias de la que deriva, puede ser estudiada lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad eran irracionales. Significa que residen sobre la base de la práctica humana y la historia humana; y como éstas han sido hechas, pueden ser deshechas, siempre que sepamos cómo fueron hechas (Foucault, 2003a: 122).

Al mostrar cómo los discursos en realidad son contingentes, históricos y analizables, la tarea del filósofo es estudiar esos discursos que constituyen nuestro presente. La gran dificultad que encontró Foucault en ese análisis de lo que somos hoy, a través del acontecimiento como categoría y labor filosófica, fue que ni la lógica del sentido, ni la lógica de la estructura son adecuadas para este tipo de trabajo (Foucault, 1999a: 367). Así aparece la arqueología como la herramienta de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos, como si estuvieran registrados en un archivo. La palabra “archivo” no significa un conjunto de textos que han podido ser recogidos en una época dada, sino el conjunto de reglas que en una época dada limitan y forman determinado discurso, y designa la forma en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. En ese sentido, la arqueología no pretende interpretar el documento o determinar si dice la verdad, sino que los describe como prácticas. Su función es el análisis histórico de los casos, mirar los cambios en el “régimen discursivo” que muestran una modificación en las reglas de formación de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos.

Ciertamente, la labor foucaultiana consiste en mostrar la discontinuidad de los discursos, el momento en que cambian, es decir “la historia es el análisis descriptivo y la teoría de las transformaciones” (Foucault, 1991b: 56). Su labor fue comenzar el análisis histórico eligiendo los discursos que tienen, no la estructura epistemológica más fuerte como las matemáticas o la física, sino el campo de positividad más denso y complejo como la medicina, la economía y las ciencias humanas (Foucault, 1991b: 66). Determinar cuál ha

podido ser en Europa, desde el siglo XVII, el modo de existencia de los discursos, específicamente de los discursos científicos con sus reglas de formación, sus condiciones de existencia, sus dependencias y sus transformaciones para comprender cómo se constituye el saber que es hoy el nuestro. De un modo más preciso “el saber que se ha producido como ámbito ese curioso objeto que es el hombre” (Foucault, 1991b: 72).

Al mismo tiempo se propuso examinar ‘la historia de la verdad’, del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos, y ver históricamente cómo se producen ese régimen de la verdad. Ver los efectos de verdad y poder en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. De esta manera:

La verdad no está fuera del poder ni sin poder [...] La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general’ de la verdad, es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero (Foucault, 1978: 234).

Precisamente no hay que entender por verdad el conjunto de cosas “verdaderas” que están por descubrirse o que hay que hacer aceptar, sino el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder. Cabe aclarar que no se trata de un combate “a favor” de la verdad, la cuestión es el estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega. Hay un combate “por la verdad” o al menos “alrededor de la verdad” advierte Foucault, y es que la “verdad” entendida como un conjunto de procedimientos regulados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados, está ligada circularmente a sistemas de saber que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que la inducen y la prorrogan. El discurso es una práctica compleja y diferenciada que obedece a reglas y a transformaciones analizables.

Así se introduce el tema del poder a la problemática de la verdad como una forma de abordar la pregunta por el sujeto. A lo largo de la historia nos hemos preocupado por el sujeto constituyente o por el económico, pero Foucault abre un nuevo camino: entender la constitución del sujeto a través de los *juegos de verdad y las relaciones de poder*. Mientras

el sujeto se sitúa en relaciones de producción y de significación, igualmente se encuentra situado en relaciones de poder que son muy complejas. Con respecto al poder, el autor asevera que la historia y la teoría económica proporcionaban un buen instrumento para las relaciones de producción, pero para el estudio del poder carecíamos de instrumentos de trabajo. El poder sólo se entendía basado en los modelos legales, es decir, ¿qué es lo que legitima al poder? O basados en modelos institucionales ¿qué es el Estado?:

Cuando se define los efectos del poder por la represión se utiliza una concepción puramente jurídica de este poder; se identifica poder con una ley que niega; con la potencia de prohibición [...] Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir que no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault, 1978: 226)

La cuestión no es “interrogar al poder” sobre su origen, sus principios o sus límites, sino es cuestión de estudiar los procedimientos y técnicas que se utilizan “en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos considerados aisladamente o en grupo; para formar, dirigir o modificar su manera de conducirse, para imponer fines a su inactividad o para inscribirla en estrategias de conjunto; múltiples en su forma y en su lugar de ejercicio; diversos igualmente en los procedimientos y técnicas que despliegan” (Foucault, 1999a: 367). Esta nueva pregunta, que no es ¿qué es el poder? sino ¿cómo funciona el poder? le exige introducir a Foucault la genealogía<sup>15</sup> como una forma de historia “que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc., sin que deba referirse a un sujeto que sea trascendente con relación al campo de sucesos o cuya entidad vacía recorra todo el curso de la historia” (Foucault, 1978: 224). Sin embargo, no hay que ver la genealogía como una ruptura o una oposición a la arqueología ya que estas dos se apoyan sobre un presupuesto común: escribir la historia sin referirse a un sujeto originario. El paso de la arqueología a la genealogía se

---

<sup>15</sup> Sobre el concepto de genealogía ver: Foucault, *La Genealogía, la Historia*. Sobre el concepto de arqueología ver: Foucault, *La arqueología del saber*. Sobre los diferentes métodos del autor ver: Morey, Miguel “Introducción: La cuestión del método” en *Tecnologías del yo*; y Castro, Edgardo *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*.

puede ver como una ampliación del campo de investigación para incluir el estudio de las relaciones de poder.

Estas relaciones caracterizan la forma en la que los hombres son ‘gobernados’ unos por otros, operando en múltiples lugares como “la familia, la vida sexual, la forman en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombre y mujeres [...] No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relaciones” (Foucault, 1999a: 68). El análisis de estas relaciones de poder que caracterizan ciertas formas de gobierno de los enfermos, los criminales y los homosexuales muestra cómo es objetivado el sujeto enfermo, loco, delincuente y homosexual. Las formas diversas y particulares de gobierno de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto. Por ende, Foucault estudia esos mecanismos que en nuestra sociedad invitan, incitan y obligan a hablar de la verdad del sexo, la locura, la reclusión y la anomalía. Para ello, el autor realiza una genealogía de los dispositivos y estrategias de saber y poder, al mismo tiempo que realiza el de las tecnologías del yo que han producido al sujeto. Una ontología de la actualidad, a través de *la genealogía del presente*, que analiza la producción de verdad y de los sujetos en tres ámbitos posibles:

En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales (Foucault, 1991b: 194).

La forma en que nos constituimos como sujetos de conocimiento, de gobierno y de moral (a través de los juegos de saber, las relaciones de poder y las tecnologías del yo) categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata a su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra ‘sujeto’: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. La primera será una relación de poder, la segunda una tecnología del yo. Foucault ha estudiado el primer significado de manera enfática en la primer y segunda etapa de su

trabajo; y el segundo significado en su última etapa o eje ético caracterizado por la constitución de una Historia de la sexualidad.

## Capítulo II Poder

*“Uno podría preguntarse de qué sirve finalmente <<abrir las posibilidades>>, pero nadie que sepa lo que significa vivir en el mundo social y lo que es <<imposible>>, ilegible, irrealizable, irreal e ilegítimo planteará esa pregunta” (Butler, 2011: 118).*

En este capítulo se examina cómo Butler se encuentra con la obra de Foucault e inicia sus primeros análisis de este autor, desde su tesis doctoral *Sujetos del deseo Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, sobre el problema de la dialéctica hegeliana y cómo Foucault intentó separarse de ella. Asimismo, se analiza el texto *Mecanismos psíquicos de poder* donde la autora se pregunta por la forma psíquica que adopta el poder que constituye la identidad del sujeto, discutiendo los planteamientos de Foucault sobre las relaciones de poder, la sujeción y el cuerpo planteados principalmente en *Vigilar y castigar*.

### **Vida y lucha: El encuentro de Butler con la obra de Foucault**

En el último capítulo del libro *Deshacer el género* denominado “¿Puede hablar el “otro” de la filosofía? Butler se pregunta: “¿Qué haría un filósofo con lo que yo ofrezco?” (Butler, 2006: 329). En el contexto de hoy, esta pregunta es peculiar dado que los trabajos académicos y filosóficos se encuentran inmersos en el mercado de “lo laboral”, por lo que son evaluados como resultados de producción (competencias, publicaciones, números de veces citado, grupos de investigación, impacto, optimización de tiempo y recursos). Afirma que su decisión de ser filósofa dependía de si consideraba que valía la pena o no filosofar sobre el mundo y cuál sería el precio de la seriedad de esta elección. Su introducción a la filosofía fue por medio de la *Ética* de Spinoza en donde encontró la exposición más profunda, pura y clarificadora de las pasiones humanas; a su vez, una indicación de que existe una forma de vitalismo que persiste, incluso en la desesperación, y que algo afirmativo puede generarse de las experiencias de la devastación individual y colectiva (Butler, 2006: 333-334).

En Spinoza encontraría ecos del argumento de Hegel en donde el deseo es siempre deseo de reconocimiento y el reconocimiento es la condición para una vida continua y

viable, tema trascendental para Butler a lo largo de toda su obra. Posteriormente, leyó Kierkegaard, Schopenhauer y, en Yale, llegó a la lectura de Nietzsche. Cuenta que después de una clase con Paul de Man sobre *Más allá del bien y del mal* salió aturdida porque se despojaba a la filosofía de su *capacidad de consuelo*. De joven llegó a la filosofía “como una forma de plantear la cuestión de cómo vivir, y creía que leer los textos filosóficos y pensar filosóficamente podrían ofrecerme la guía que necesitaba para las cosas de la vida” (Butler, 2006: 338). Al pasar del tiempo, se cuestiona cómo la filosofía puede estar divorciada de la vida y no es, hasta años más tarde, que llegó a comprender que “la conceptualización filosófica no puede aliviar completamente las dificultades de la vida y, aunque llegué a reconciliarme con este concepto postidealista, sentí tristeza y una sensación de pérdida” (Butler, 2006: 338-339).

Después de viajar a Alemania, con una beca para trabajar con Gadamer y estudiar el idealismo alemán, volvió a Yale como estudiante de postgrado, empezó a involucrarse activamente en la política y leer libros de un autor llamado Michel Foucault. En ese tiempo se cuestionó sobre la relación entre filosofía y política, a investigar qué se podía hacer en el ámbito de lo público con la filosofía feminista y pensar desde una perspectiva filosófica la cuestión del género. Asimismo, reflexionó sobre el problema de la alteridad desde el contexto de la filosofía continental y el problema del deseo y el reconocimiento, cuestión que persistió en cuanto se interesó por las vidas de gays y lesbianas. La pregunta por bajo qué condiciones puede el deseo buscar y hallar el reconocimiento para sí mismo y la cuestión del “Otro”, le parecieron el punto de partida para pensar políticamente sobre la subordinación y la exclusión por lo que se dirigió a estudiar a la fuente moderna del pensamiento de la Otredad: Hegel (Butler, 2006: 340).

En el prefacio de la edición en rústica escrito en 1998 de su tesis doctoral publicada con el nombre *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Butler cuenta que entre finales de la década de 1970 y principios de 1980, como estudiante de posgrado en el Departamento de Filosofía de la Yale University, tuvo la oportunidad de formarse en la tradición de la filosofía continental con autores como Marx, Hegel, Heidegger, Kierkegaard y Merleau-Ponty; así como la fenomenología, el idealismo alemán y la Escuela de Frankfurt. A su vez, se encontraba al corriente del pensamiento posestructuralista, asistió a seminarios dictados por Derrida y es en un seminario interno

sobre estudios de la mujer donde entra en contacto, por primera vez, con la obra de Michel Foucault. Sin embargo, asevera que no es hasta que se incorpora al equipo de Wesleyan University como profesora visitante y, posteriormente, como becaria posdoctoral entre 1983 y 1986, que se logra abrir a la teoría francesa a la que se “había resistido” durante sus estudios en Yale (Butler, 2012a: 9-10).

Butler considera su tesis doctoral como una “obra de juventud” en donde hace una indagación crítica de la relación entre el deseo y el reconocimiento, aunque todo su trabajo ha seguido inscrito en preguntas hegelianas: ¿Cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y a qué se debe que la constitución del sujeto suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad? (Butler, 2012a: 9-10). Un apartado del capítulo final de su tesis denominado “Foucault: la dialéctica suelta amarras” se concentra en dicho autor, afirmando que es posible leer la recepción francesa de Hegel como una sucesión de críticas contra el sujeto del deseo. Para Butler, se ha categorizado las reflexiones filosóficas de Foucault en autores como Nietzsche, Marx y Merleau-Ponty; no obstante, se puede leer el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* como una respuesta a la filosofía dialéctica de la historia donde se manifiesta una racionalidad implícita y progresiva; al igual que “una reformulación del relato hegeliano de señorío y servidumbre” (Butler, 2012a: 252) que, al tiempo que preserva la inversión, desplaza esa relación del marco dialéctico. Se trata, entonces, de retomar temas hegelianos para poner un punto de partida radicalmente distinto.<sup>16</sup> Este alejamiento de los temas hegelianos es, al mismo tiempo, un acercamiento a Nietzsche.

Para Butler, Foucault “cuestiona los relatos de experiencias históricas que suponen que la multiplicidad de fenómenos históricos actuales puede derivarse de un origen único, y que es posible situar el origen de la complejidad de la experiencia histórica moderna en una causa única” (Butler, 2012a: 255-256). Por lo que Foucault asevera que en el comienzo se encuentra la multiplicidad y no es posible encontrar el origen de un estado de cosas y describir el cambio histórico en términos unilineales. Dado el carácter múltiple de la experiencia histórica (entendido como discontinuidades, emplazamientos, discursos, dispositivos, contradicciones) no se le puede reducir aplicando una dialéctica unificadora

---

<sup>16</sup> Para la autora, este punto está en discusión, ya que considera que no hay tal escisión entre el sujeto del deseo (Hegel) y la muerte del sujeto hegeliano (Foucault, Deleuze).

(como en la *Fenomenología del espíritu*).<sup>17</sup> Precisamente, el análisis que realiza Foucault permite entender que la oposición dialéctica no se resuelven en términos sintéticos, sino que tienden “a escindirse en una multiplicidad de términos que ponen de manifiesto que la dialéctica es una herramienta metodológica limitada para los historiadores” (Butler, 2012a: 256).

Siguiendo a la autora hay en Foucault una reelaboración nietzscheana de la escena hegeliana con base en *La genealogía de la moral*. Foucault entiende la experiencia histórica como una lucha de “fuerzas” que no tiene como resultado final la reconciliación definitiva, sino la proliferación y diversificación de la propia fuerza. Dicha fuerza es “el nexo entre la vida y el poder, el movimiento de su intersección” (Butler, 2012a: 257). Por un lado, en Hegel, la confrontación entre una agencia de dominación y una agencia subordinada siempre se funda en el supuesto de una realidad social compartida, el conocimiento de este fundamento social común es lo que constituye a cada agencia como una agencia social y así se convierte en la base para la constitución de la experiencia social. Por el otro, en Foucault, hay una inversión por completo de la afirmación hegeliana, ya que la experiencia histórica emerge en el punto en el cual no es posible asegurar que haya tal realidad compartida y siempre hay una variación histórica. En efecto, para Foucault, la dominación no es una única escena en un relato histórico, sino que es la escena definitiva de la historia que se repite y no origina una inversión dialéctica, sino que continúa imponiéndose de diversas maneras (Butler, 2012a: 258). Cabe aclarar que la escena no siempre es la misma, sino que se elabora de acuerdo con la variación histórica, por tanto, en Foucault, la dominación es la escena que origina la historia, el momento en que se producen nuevos valores y relaciones de poder.

Justamente, las leyes jurídicas no se caracterizan por ser solamente represivas sino también son productivas. Existe identidad y movilidad en las relaciones en que se debería dominar, se crean consecuencias no previstas, resultados no buscados, se crean los fenómenos que se deberían controlar. Para Foucault, lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que de hecho produce cosas: induce placer, forma saber, provoca discursos. Es necesario

---

<sup>17</sup> Para Butler, Foucault diría que la *Fenomenología del espíritu* es precisamente una de esas ficciones teóricas ordenadas de la historia organizada por medio de una metafísica de unidades dialécticas (Butler, 2012a: 256).

considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault, 1978: 226). Por lo tanto, Butler afirma que las leyes que regulan e imponen prohibiciones, es decir las leyes jurídicas, son extrañamente generadoras “crean los fenómenos que deberían controlar, delimitan cierto rango de fenómenos que consideran subordinados, y de ese modo otorgan identidad y movilidad potencial a lo que deberían subordinar” (Butler, 2012a: 259).

Siguiendo a Butler, “sin el supuesto previo de la armonía ontológica, puede considerarse que el conflicto produce efectos que exceden los límites de la unidad dialéctica, con el resultado de una multiplicación de consecuencias” (Butler, 2012a: 259). Por lo que no hay una restauración metafísica del orden, sino una proliferación de nuevas formas históricas. Frente a la resolución de la dialéctica hegeliana, el momento foucaultiano mina la posibilidad de la síntesis de los opuestos binarios y lo convierte en multiplicación, diversidad, fluctuación y discontinuidad. Se trata de una reconceptualización de las nociones de deseo, placer, cuerpo y subjetividad fuera del contexto de una síntesis hegeliana de opuestos binarios.

Butler sitúa a Foucault (y a Derrida) como pensador poshegeliano<sup>18</sup> y se cuestiona si el “pos” denota una relación de diferenciación, una de vinculación o de ambas a la vez. La autora considera inadecuado hablar de un “pensamiento poshegeliano” en estos “filósofos de la diferencia”, pero tanto Deleuze<sup>19</sup> y Foucault (también Lacan) se interesan en un tema que los conecta con la tradición hegeliana, por indirecta que sea esa conexión: el sujeto del deseo (Butler, 2012a: 260). En el estructuralismo psicoanalítico de Lacan y en los escritos nietzscheanos de Deleuze y Foucault, “el sujeto vuelve a interpretarse como una unidad proyectada, pero en esa proyección *disfraza* y falsifica la desunión múltiple constitutiva de la experiencia, ya sea que se la conciba como fuerza libidinales, como voluntad de poder o como estrategias diversas de poder y discurso” (Butler, 2012a: 262). De manera muy general, existe un intento de imponer una unidad inventada sobre el deseo. Ahora bien, este deseo se interpreta como la multiplicidad y la discontinuidad de la experiencia que desafía

---

<sup>18</sup> Posteriormente, afirma que Foucault se sitúa en el contexto de una “dialéctica hegeliana en ruinas” (Butler, 2012a: 310).

<sup>19</sup> Deleuze en su curso sobre Foucault también habla que después de mayo del 68 se produjo cierta convergencia de un número de pensamientos, muy diferentes entre sí, debido a que el círculo de la vieja dialéctica estaba roto. Ya desde la escuela de Frankfurt, particularmente para Adorno, el fracaso de la dialéctica del saber aparecerá en condiciones dramáticas (Deleuze, 2015: 132).

la unidad del sujeto mismo y se niega que el deseo tenga una estructura natural o metafísica supuestamente previa o posterior.

Entonces, surge una reconceptualización del deseo, el placer y el cuerpo fuera del contexto de la dialéctica. La autora afirma que sólo es hasta *Historia de la sexualidad*<sup>20</sup> que se formula la pregunta histórica respecto a la razón por la cual el deseo ha pasado a ocupar un lugar fundamental en las especulaciones relativas a la ontología humana (Butler, 2012a: 288). En dicho texto, Foucault trató de alejarse de la dialéctica basada en oposiciones binarias, como se presenta en Freud en *El malestar de la cultura* y en Marcuse *Eros y civilización*,<sup>21</sup> que formulan una tensión entre el poder jurídico y el productivo o instinto ahistórico del deseo. Por tanto, no hay, siguiendo a Foucault, una ley jurídica que reprima el deseo o un instinto natural u original reprimido; por el contrario, desde finales del siglo XVI, el discurso sobre el sexo lejos de experimentar un proceso de restricción ha estado sometido a un mecanismo de incitación creciente. El cuestionamiento de la disciplina como mecanismo no precisamente de prohibición sino de producción, intensificación y multiplicación lleva al autor a preguntarse si en nuestras sociedades actuales la forma de poder es esencialmente prohibir y decir “no” o acaso ¿no están los mecanismos de poder tan fuertemente inscritos en nuestra sociedad que son ellos los que llegan a producir algo, a multiplicarlo, a intensificarlo?

Butler se encuentra de acuerdo con Foucault en que la “ley” produce culturalmente el deseo mediante prácticas discursivas, así lo manifiesta: “son los discursos cargados de poder los que producen el deseo en virtud de sus prácticas regulatorias” (Butler, 2012a: 304). No hay deseo fuera del discurso, ni discurso que no se encuentre inmerso en relaciones de poder, por lo que emanciparse no significa encontrar un discurso *liberado del poder* (poder y discurso están necesariamente ligados). No hay que trascender el poder sino transformarlo. Es necesario alejarse de la forma binaria del poder represión/liberación propia de la Teoría jurídica moderna del poder, así como vislumbrar que no existe un deseo auténtico. No se trata de liberar el deseo natural reprimido de cada ser, sino de *proliferar* las relaciones de poder.

---

<sup>20</sup> Butler clarifica que ya los cimientos de esta pregunta se encontraban en la genealogía del deseo trazada por Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (1962) y *Anti-Edipo* (1972).

<sup>21</sup> Para Butler puede considerarse que Foucault surge a partir de esta particular herencia psicoanalítica y hegeliana (Butler, 2012a: 303).

Foucault no se propone realizar una Teoría del poder, sino una analítica del poder que tiene como objetivo desasirse de la concepción ‘jurídico-discursiva’ que considera inadecuada para describir la manera en que se ejerce el poder. Esa representación jurídica es la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre, por ejemplo, el poder y el sexo dejando de lado que los mecanismos de poder, que en parte al menos a partir del siglo XVIII, tomaron a su cargo la vida de los hombres creando nuevos procedimientos de poder que funcionan de la siguiente forma: “No ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos” (Foucault, 1991a: 109). Ese poder jurídico de las leyes regulatorias y prohibitivas permea la sociedad civil, las formas culturales de la vida y el desarrollo psíquico de los sujetos, porque donde hay deseo, la relación de poder ya está presente (Foucault, 1991a: 81).

Para Butler, Foucault identifica el psicoanálisis como el derivado cultural de las relaciones de poder monárquicas, es la esfera discursiva en que la ley jurídica pasa a gobernar la vida afectiva. El discurso psicoanalítico presenta una forma jurídica del poder reflejado en el papel de la confesión donde los individuos son interpelados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación por medios diversos como el examen de conciencia, ejercicios espirituales. El acto de la confesión, tanto en el sofá psicoanalítico como en el confesionario arrodillado cerca al sacerdote, no tienen como resultado una catarsis de la enfermedad o del pecado, sino una verbalización del deseo que deviene en producción de deseo más que una revelación.

Por ende, la ley represiva no constituye el momento discursivo de *negación* del deseo, sino el de su producción, es decir, “se determina el deseo al tiempo que lo interpreta [...] el psicoanálisis no recobra sino que *produce* el deseo” (Butler, 2012a: 307). La verbalización del deseo no produce una catarsis curativa en el paciente, sino es una forma productiva del poder. No se debe considerar que afirmando el “sexo” se subvierte el poder puesto que sexualidad y poder son coextensivos, trabajan juntos, se desean mutuamente, se erotizan en la misma relación. Entonces, el modelo jurídico fabrica la noción misma de deseo original con la intención de consolidar y afianzar su propio discurso saber-poder (Butler, 2012a: 306-307). En el caso del psicoanálisis, este no recupera por medio de la terapia el deseo sino que produce el deseo. El modelo jurídico “fabrica” la noción misma de

deseo natural (reprimido) con la intención de consolidar y afianzar su propio poder. El sujeto y su deseo “oculto” son constructos que el discurso jurídico despliega con el fin de amplificarse, pero el modelo jurídico siempre tiene la posibilidad de subvertirse (Butler, 2012a: 310).

Frente a este escenario, Butler afirma que el modelo jurídico permitiría sólo dos clases de tácticas: “la promesa de liberación” (Deleuze, Marcuse); o la afirmación “siempre ya estamos atrapados” (Lacan) (Butler, 2012: 307). Por lo que, para Foucault, el modelo jurídico es obsoleto y es menester superarlo, y repensar el deseo lejos de los binarismos. El problema radica en “idear una táctica de subversión no dialéctica, una posición que se encuentre más allá del sometimiento y la rebelión y que altere de manera fundamental la forma del nexo cultural entre poder y deseo” (Butler, 2012: 308). En la *Fenomenología del espíritu* la dialéctica de la dominación y la opresión surge en el contexto del señorío y la servidumbre, donde se reconcilian a través del “surgimiento de una noción enriquecida del sujeto” (Butler, 2012: 310); mientras que en el concepto foucaultiano, no hay un sujeto tal, no hay posibilidad de retornar a una unidad dialéctica, puesto que las relaciones de poder que producen el discurso no son pertenecientes a un sistema unificado y preestablecido, por lo que el sujeto se encuentra en “incesante dispersión” sin posibilidad de retornar a una unidad dialéctica. Las oposiciones binarias tienden a ligar a efectos inesperados, a multiplicarse y proliferar nuevas formas de poder y subjetivación.

Para la autora, mientras que el sujeto hegeliano resuelve la oposición binaria recuperando una concepción ampliada de su identidad; el poder, desde el punto de vista foucaultiano, carece de un origen unificado, es entendido como una especie de “intencionalidad maleable” y la historia del poder no es una reconstrucción de un progreso lineal o dialéctico sino “una serie de innovaciones que elude las explicaciones de la cosmogonía, la antropogénesis o de la teleología” (Butler, 2012: 312).<sup>22</sup> Así, Foucault adopta una “dialéctica frágil”: “en su dialéctica no hay sujeto ni teleología o anclaje, y la inversión constante de opuestos no conduce a la reconciliación en la unidad, sino a la proliferación de las oposiciones que termina debilitando la hegemonía de la propia oposición binaria” (Butler, 2012a: 312).

---

<sup>22</sup> Para Butler no hay coherencia narrativa ni cierre como si se encuentra en la *Fenomenología del espíritu*.

Para Butler, dicha postura se encuentra enmarcada en el contexto histórico del surgimiento de la guerra, porque “la guerra ha pasado a ser la experiencia contemporánea del poder” (Butler, 2012a: 313)<sup>23</sup> y el deseo se pone en relación con la experiencia en términos de lucha por la vida. Por tanto, si “las relaciones bélicas determinan las relaciones de poder, y las relaciones de poder determinan las relaciones sexuales, es razonable concluir que en Foucault el deseo se ha convertido en una lucha vida o muerte” (Butler, 2012a: 314). Incluso, la sexualidad ha adoptado los términos de una “lucha por la vida” y la consecuencia no prevista de la oposición propia de la guerra es la intensificación de la vida. En palabras de la autora: “La amenaza radical que las guerras constituyeron para la vida generó, como consecuencia no prevista, un renovado deseo de vivir, la intensificación y multiplicación de los placeres corporales, la promoción del vitalismo sexual” (Butler, 2012a: 313). En Foucault, la voluntad de poder, entendida como afirmación de la vida, se convierte en consecuencia no intencional del intento de negación de la vida que se manifiesta como la experiencia de la sexualidad, como una lucha vital. La vida caracteriza la lucha de la sexualidad y el valor más elevado es la vida porque “la considera un dominio de pura posibilidad en que las restricciones y prohibiciones provienen de las fuerzas que se oponen a la vida” (Butler, 2012a: 320).

En consecuencia, se daría un retorno a una preocupación de origen hegeliano formulando la lucha de vida o muerte en términos contemporáneos. Considera Butler que, a pesar del intento de Foucault de salirse del pensamiento binario del poder jurídico, parece que en la distinción entre el poder jurídico y el poder productivo existe en sí una distinción jurídica y binaria: la oposición entre vida y antvida, entre afirmación y negación. Así lo asevera: “el poder productivo parece depender de su opuesto, el poder jurídico, para su propia existencia: la vida adquiere vitalidad, productividad esencial, en el curso de la lucha y la resistencia” (Butler, 2012a: 316). Si es así, la afirmación estaría condicionada por la amenaza de la negación, tal y como sucede en el sujeto hegeliano que, sufre la amenaza de

---

<sup>23</sup> Palabras de Foucault citadas por la autora. En este punto surge la pregunta ¿si puede reducirse las relaciones de poder a esta lucha vida/muerte? Si se piensa en términos de Gubernamentalidad, tanatopolítica y biopolítica, cómo entender esos planteamientos de Foucault en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* acerca de un poder soberano a un poder sobre la vida ¿Se aleja Foucault de este primer análisis en su etapa ética o permanece incluso en sus análisis sobre Grecia y Roma antigua?

la muerte e intenta valorar y sostener la vida, por lo que para Butler, la ruptura con Hegel sólo puede ser parcial.<sup>24</sup>

La concepción del deseo como aquello que se despierta en el curso de la lucha y la resistencia supone acaso ¿que la dominación siempre tiene consecuencias generadoras? Butler asegura que Foucault le resta importancia a los efectos de la dominación, en particular en lo sexual, en cuanto institución que puede impedir cualquier tipo de respuesta. No obstante, es posible que Foucault “sólo sugiera que hay un sentido en el cual la dominación puede llegar a resultar generadora, no que toda la dominación sea, en efecto, capaz de generar” (Butler, 2012a: 316). En ese sentido, Foucault parece afirmar que, por ejemplo, la dominación sexual, cuando no es impuesta, se parece a un juego abierto.

Al hablar del sadomasoquismo (S/M) describe una escena de conflicto erótico-sexual cuyo objetivo no es resolver sino sostener la tensión; se trata “de una versión del deseo que busca su propia reproducción y proliferación a través de la lucha y el conflicto sostenidos entre las fuerzas implicadas” (Butler, 2012a: 317). Así lo expone Foucault:

La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio de liberar esta violencia, de dar libre curso a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace no es agresivo y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo –erotizando ese cuerpo. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas S/M nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales, etc. (Foucault, 1999a: 420).

Para Foucault el S/M es la erotización del poder, la erotización de relaciones estratégicas. Lo que le interesa en el S/M es la manera en que difiere del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se ha estabilizado en instituciones, haciendo de su movilidad algo limitado. Esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez; mientras que el S/M, a pesar de ser una relación estratégica, es siempre fluida: “Hay papeles, está claro,

---

<sup>24</sup> Incluso Butler asevera que Foucault también cae en atribuirle rasgos naturales a la voluntad de vivir o de poder al llamarla “impulso” cuando él mismo intenta alejar de Freud y de una naturalización del deseo (Butler, 2012a: 315).

pero cada cual sabe muy bien que tales papeles pueden ser invertidos. En ocasiones, cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo y, al final, el que era esclavo ha llegado a ser el amo. O incluso, cuando los papeles son estables, los protagonistas saben muy bien que se trata siempre de un juego: bien porque las reglas son transgredidas, bien porque hay un acuerdo, explícito o tácito, que define ciertas fronteras” (Foucault, 1999a: 425). El S/M es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico, capaz de procurar un placer sexual o físico que desemboca en la creación del placer y en una identidad que va con esta creación. Es un proceso de invención. Asimismo, Foucault habla de los movimientos homosexuales pensando en la inclusión de las mujeres que tienen relaciones eróticas con otras mujeres, quienes también desde su perspectiva de género crean nuevas formas de relación. Él habla del S/M lésbico que permite desembarazarse de algunos estereotipos de la feminidad y de las actitudes de rechazo de los hombres, creando una estrategia para luchar contra la opresión (Foucault, 1999a: 424). Un caso actual es el papel pasivo como una posición humillante, que el feminismo ha mitigado y reivindicado.

Por consiguiente, el modelo normativo del deseo ya no es la resolución de la oposición, sino la celebración erótica de sí mismo. Una erotización de la dominación y de la sumisión produce intensidades y placeres posibles que dan como resultado la amplificación del campo de las fuerzas sexuales que se oponen a la reducción y localización del placer erótico por el discurso jurídico. En esa lucha, la dominación no termina en opresión sino que genera una respuesta inesperada y creativa (Butler, 2012a: 319).

En definitiva, para Foucault, el deseo y el sujeto han experimentado un proceso de historización con ciertas condiciones culturales, institucionales, con un cuerpo que requiere una reflexión histórica, por lo que la universalidad del discurso hegeliano ha caído “bajo sospecha”. Posteriormente, Foucault se aleja del discurso hegeliano sobre el deseo para estudiar el discurso sobre los cuerpos. Tanto así que en el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault se aleja de los términos del discurso sobre el deseo para afirmar que el contraataque sobre el dispositivo de la sexualidad debe ser los cuerpos-placeres. Para Butler, si la crítica al sujeto deseante se lograra por medio de una historia de los cuerpos,

entonces se indicaría “el cierre definitivo del relato hegeliano del deseo” (Butler, 2012a: 324).

Igualmente, Butler se pregunta sobre este giro en la teoría foucaultiana y responde que la historia del sujeto debe incluir los mecanismos por los cuales fue creado el mismo sujeto. Existe una tensión entre el “Yo” disociado y el cuerpo sujetado y la “verdad” del deseo puede residir en una historia de los cuerpos que aún no se escribe (Butler, 2012a: 329). Parece, entonces, que es menester ir a esa historia de los cuerpos para entender ese sujeto que somos dada esta temporalidad; sin embargo, Butler se dirigirá no sólo a los cuerpos sino a la constitución psíquica del poder en los sujetos.

### *Poder y sujeción psíquica*

En el texto *Mecanismos psíquicos de poder*, Butler utiliza el término *assujestissement*, usado por Foucault, para hablar de sujeción y de subjetivación. Un argumento fundamental que la autora desarrolla es que mediante la sujeción al poder se forman sujetos. La concepción que entiende el poder como algo que simplemente domina y prohíbe, olvida, siguiendo a Foucault, que el poder también forma al sujeto, “que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que *dependemos* para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos” (Butler, 2011: 11-12).<sup>25</sup>

La sujeción es el proceso doble de devenir subordinado al poder, y a su vez, el proceso de devenir sujeto. Aunque Foucault argumenta sobre la productividad discursiva del poder, para Butler, “Foucault es consciente de la ambivalencia de su planteamiento, no desarrolla los mecanismos específicos por los cuales el sujeto se forma en la sumisión. Su teoría no sólo no otorga mucho protagonismo al ámbito de la psique, sino que tampoco explora el poder en esta doble valencia de subordinación y producción” (Butler, 2011: 12). Para la autora, los autores adscritos a la tradición, tanto foucaultiana como psicoanalítica, han eludido la pregunta ¿Cuál es la forma psíquica que adopta el poder? Afirmando que el poder que aparece en un principio como externo al sujeto asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto.

---

<sup>25</sup> La cursiva es mía.

El problema de la sujeción, es decir, cómo el sujeto se forma en la subordinación, está marcado por un apego a la propia subordinación. Foucault afirma que la subordinación no sólo es ejercida sobre el sujeto, sino también lo forma. Para Butler, la definición foucaultiana de la sujeción como la simultánea subordinación y formación del sujeto cobra un valor psicoanalítico cuando se considera que ningún sujeto emerge sin un vínculo apasionado con aquellos de los que depende de manera fundamental. Si existe este vínculo apasionado con aquello a lo que se encuentra subordinado, quiere decir que la subordinación demuestra ser esencial para el devenir del sujeto: “En tanto que condición para devenir sujeto, la subordinación implica una sumisión obligatoria” (Butler, 2011: 18). Para poder resistir, el sujeto debe frustrar su propio deseo, y para que el deseo pueda triunfar, el sujeto debe verse amenazado con la disolución, por lo que el estar vuelto contra sí mismo, su deseo parecer ser la condición para la persistencia del sujeto (Butler, 2011: 20).

En consecuencia, la formación del sujeto depende del poder y la subordinación es la condición de posibilidad de la potencia. Para Butler, “ningún individuo deviene sujeto sin antes padecer sujeción o experimentar “sujetivación” (*assujettissement*)” (Butler, 2011: 22). Esto denota que la sujeción es circular puesto que presupone al mismo sujeto del que pretende dar cuenta. Por un lado, el sujeto sólo puede adoptar su propia génesis desde una perspectiva de tercera persona; por el otro, la constitución del sujeto presupone que dicha constitución ya se haya dado por lo que se produce *a posteriori*. Entonces, “el sujeto se pierde a sí mismo para relatar la historia de sí mismo, pero al relatarla está intentando dar cuenta de lo que la función narrativa ya ha dejado claro” (Butler, 2011: 22). La pregunta que se plantea Butler es ¿Qué significa que el sujeto, que para algunos es presuposición de potencia, deba verse también como *efecto* del sometimiento?

Para la autora, el sujeto reitera su sometimiento al oponerse a la subordinación, idea que comparte con el psicoanálisis y con las explicaciones foucaultianas. Cualquier intento de oponerse a la subordinación la presupone y la vuelve invocar, es decir, no hay forma de escapar a la subordinación. Pero el poder, que es condición del sujeto, es distinto del poder que ejerce el sujeto: “El proceso de asumir el poder no consiste sencillamente en cogerlo de un lado, transferirlo intacto y enseguida convertirlo en propio; el acto de apropiación puede

conllevar una modificación tal que el poder asumido o apropiado acabe actuando en contra del poder que hizo posible esa asunción” (Butler, 2011: 23).

La sujeción es al mismo tiempo subordinación y devenir del sujeto. El poder subordina porque es un conjunto de condiciones que preceden al sujeto ocasionándolo desde afuera. A su vez, no existe un sujeto con anterioridad a este efecto. El poder no solo *actúa sobre [acts on]* el sujeto, sino que *actúa [enacts]* al sujeto en sentido transitivo otorgándole existencia. Como condición, el poder precede al sujeto; no obstante, pierde su apariencia de prioridad al ser ejercido por el sujeto, lo cual da lugar a la visión opuesta de que el poder es efecto del sujeto, que es algo que los sujetos efectúan o ejercen. Para Butler, el poder actúa sobre el sujeto al menos de dos maneras: primero, como aquello que lo hace posible, es decir, como condición de su posibilidad y la ocasión de su formación; segundo, como aquello que es adoptado y reiterado en la propia actuación del sujeto. El poder se hace presente en los actos de formación y en los actos posteriores al sujeto, pues el poder que opera en el sometimiento se manifiesta en dos modalidades temporales: (1) es anterior al sujeto, se encuentra a fuera de éste y funciona desde el principio; (2) como efecto voluntario del sujeto. Esta segunda modalidad tiene al menos dos significados: como efecto voluntario del sujeto, el sometimiento es una subordinación que el sujeto se provoca a sí mismo; a su vez, el sometimiento es el proceso por el que el sujeto se convierte en garante de su propia resistencia y oposición.

Esta ambivalencia del poder, como anterior al sujeto y como efecto instrumental del mismo con dos temporalidades (antes y después), lleva a la pregunta por la forma de ejercer resistencia y la potencia del sujeto. Para Butler, “el poder actúa sobre el sujeto mediante una actuación [*acting*] que es también una promulgación [*enacting*]: cuando intentamos distinguir entre el poder que actúa (transitivamente [*enacts*]) al sujeto y el poder puesto en práctica [*enacted*] por éste, es decir, entre el poder que forma al sujeto y el propio poder de éste, surge una ambigüedad irresoluble” (Butler, 2011: 26). Para la autora, en algún momento se produce una inversión y una ocultación, el poder emerge como algo que pertenece únicamente al sujeto, olvidando que es también el resultado de una operación previa del poder: “el sujeto producido por el poder es proclamado como sujeto que *funda* al poder” (Butler, 2011: 26). Lo que el sujeto pone en práctica [*enacts*] es habilitado por el funcionamiento previo del poder, pero no se encuentra limitado por él. Según Butler, “la

potencia desborda al poder que la habilita” (Butler, 2011: 26). La potencia no está determinada por ninguna necesidad teleológica o histórica por lo que puede emerger como una relación inversa al poder. El sujeto no puede ser reducido al poder por el que surge, ni tampoco el poder por el que surge sea reducible al sujeto. Por tanto, “el poder nunca es sólo una condición externa o anterior al sujeto, ni tampoco puede identificarse exclusivamente con éste” (Butler, 2011: 27). Una de las características es que, para que persistan, las condiciones del poder deben ser reiteradas en el sujeto y es una repetición que no se da mecánicamente sino de forma variable. La reiteración del poder muestra que las condiciones de subordinación no son estáticas sino temporalizadas, en otras palabras, activas y productivas.

Butler reconoce que su estudio es deudor de la formulación del problema del *assujettissement* que lleva a cabo Foucault (Butler, 2011: 27), pero afirma que la noción de sujeto de la que se ocupa refleja un dilema cultural y político más amplio: “Cómo adoptar una actitud de oposición ante el poder aun reconociendo que toda oposición está comprometida con el mismo poder al que se opone” (Butler, 2011: 27). Frente a este escenario, Butler intentará alejarse de dos posiciones tradicionales. La primera considera que las formas de dominación capitalista son tales que ya todos nuestros actos están siempre “domesticados”, cayendo en una especie de fatalismo; la segunda, ofrece una serie de ideas generalizadas e ingenuas de optimismo político. Para Butler, el hecho de que la potencia se encuentre comprometida con la subordinación no es señal de una inevitable contradicción interna en el sujeto, ni tampoco la potencia del sujeto aparece siempre y exclusivamente en oposición al poder como ciertas formulaciones de corte liberal-humanista aseveran.

Por ende, el sujeto deriva su potencia del poder al que se opone. Si el sujeto no se encuentra completamente determinado por el poder, ni tampoco determina completamente al poder, entonces, existe una ambivalencia que constituye al sujeto imposible de disipar. En ese sentido, el poder ya está hecho y al mismo tiempo se rehace o se rearticula. Butler se cuestiona, si el poder no sólo actúa como dominación u opresión de los sujetos, sino también para formar los sujetos. Si esto es así ¿En qué consiste esa formación? Para la autora, Foucault asocia el carácter productivo o formativo del poder a los regímenes reguladores o disciplinarios. En *Vigilar y castigar* asevera que el delito produce una clase

de delincuentes cuyos cuerpos son fabricados en los gestos y el estilo del encarcelamiento. Para Butler, Foucault es notoriamente parco en la relación con el tema de la psique cuando la descripción debe esbozarse siguiendo, precisamente, los movimientos de la vida psíquica. Existe un sometimiento psíquico en término de los efectos reguladores y productivos del poder. Las formas del poder regulador se sustentan en parte a través de la formación de los sujetos y esa formación tiene lugar a la incorporación de normas, por lo que la teoría de la formación del sujeto debe dar cuenta del proceso de incorporación y de la “topografía psíquica” que asume. Las normas sociales son internalizadas convirtiéndose en psíquicas.

Butler sostiene que el proceso de internalización fabrica la distinción entre vida interior y exterior ofreciendo una distinción entre lo psíquico y lo social que es disímil de una descripción de la internalización psíquica de las normas. Por ejemplo, “cuando las categorías sociales garantizan una existencia social reconocible y perdurable, la aceptación de estas categorías, aun si operan al servicio del sometimiento, suele ser preferible a la ausencia total de existencia social” (Butler, 2011: 31). Las categorías sociales conllevan, al mismo tiempo, subordinación y existencia. Dentro del sometimiento, el precio de la existencia es la subordinación y cuando la elección se vuelve imposible, el sujeto persigue la subordinación como promesa de existencia. En este punto, ya se encuentran dos temas fundamentales en la obra de Butler: el reconocimiento y la vulnerabilidad, porque “el sometimiento explota el deseo por la existencia, que siempre es conferida desde fuera: impone una vulnerabilidad primaria ante el Otro como condición para alcanzar el ser” (Butler, 2011: 32).

Pero el poder no tiene un mecanismo sencillo de subordinación, ya que al ser asumido por el sujeto corre el riesgo de tomar una forma y una dirección distintas. Las normas operan como fenómenos psíquicos restringiendo y produciendo el deseo, además de formar al sujeto y circunscribirlo en el ámbito de la sociabilidad vivible. Al ser algo psíquico, la norma no se limita a restituir el poder social, sino que se vuelve formativa y vulnerable de modo “altamente específico”. Para la autora, “las categorizaciones sociales que determinan la vulnerabilidad del sujeto ante el lenguaje son ellas mismas vulnerables al cambio psíquico e histórico” (Butler, 2011: 32). El sometimiento psíquico forma una modalidad específica del sometimiento.

Butler asevera que Freud y Nietzsche explican la fabricación de la conciencia como efecto de una prohibición internalizada, no sólo de tipo privativa sino también productiva. La prohibición de la acción vuelve a la pulsión [*trieb*] sobre sí misma, fabricando un ámbito interno, que es la condición de la introspección y la reflexividad. Esa vuelta sobre sí mismo produce un hábito psíquico de autocensura que con el paso del tiempo se consolida como conciencia. Butler define la conciencia como “el medio por el cual el sujeto se convierte en objeto para sí mismo, reflexionando sobre sí, estableciéndose como reflexivo en el doble sentido de la palabra [*reflective* que reflexiona, y *reflexive* que refleja]” (Butler, 2011: 33). El “yo” se define por la relación reflexiva sobre sí mismo, uno mismo puede convertirse en objeto de reflexión para sí mismo con el fin de refrenar el deseo, uno queda establecido “como ser reflexivo, como ser que puede tomarse a sí mismo por objeto, en el proceso de producción de la propia otredad” (Butler, 2011: 34). La reflexividad es el medio por el cual el deseo se transmuta dentro del circuito de la autorreflexión; igualmente, la vuelta del deseo produce el deseo por ese mismo circuito, por la reflexividad, que produce un deseo por el sometimiento.

Butler se interroga ¿Qué es lo que se desea en el sometimiento? El sometimiento es el efecto paradójico de un régimen de poder por el cual “las mismas condiciones de la existencia, la posibilidad de persistir como ser social reconocible, exigen la formación y el mantenimiento del sujeto en la subordinación” (Butler, 2011: 34). Entonces, el deseo de persistir en el propio ser<sup>26</sup> sólo puede negociarse dentro de las “peligrosas” condiciones de la vida social, condiciones que no son nunca una creación por completo propia del sujeto. El deseo de persistir en el propio ser exige someterse a un mundo de otros que limita y a la vez posibilita el deseo de ser. Por ende, solo persistiendo en la otredad se puede persistir en el propio ser, la vulnerabilidad es constitutiva del sujeto. Así lo asevera: “Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la sociabilidad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí” (Butler, 2011: 40). Así, el análisis de la sujeción debe darse,

---

<sup>26</sup> Butler toma como referencia la frase de Spinoza que afirma que el deseo es siempre deseo de persistir en el propio ser (Butler, 2011: 39).

por un lado, rastreando las condiciones de la formación del sujeto; por el otro, cómo volverse contra ellas posibilita la emergencia del sujeto. Esa emergencia del sujeto, entendida como “un devenir”, es una práctica incómoda de repetición llena de riesgos, impuesta, pero incompleta, flotando en el horizonte del ser social (Butler, 2011: 41).

También Butler asegura que Foucault cree que la hipótesis represiva, que incorpora en su estructura el modelo de la sublimación, fracasa efectivamente porque la represión genera los mismos deseos y placeres que se propone regular. La represión “no opera sobre un campo preexistente de placer y deseo, sino que, más bien, constituye ese campo con todo aquello que debe ser regulado, aquello que está siempre potencial o realmente bajo la rúbrica de la regulación” (Butler, 2011: 69). Para la autora, Foucault se aleja del tipo de inversión dialéctica hegeliana para afirmar que la supresión del cuerpo no sólo exige y produce el mismo cuerpo que se propone suprimir, sino que amplía el ámbito corporal que ha de ser regulado, multiplicando los puntos de control, generando disciplina y supresión con el fin de aumentar el ámbito del impulso corporal para tener siempre material nuevo a través del cual articular su poder.

En otras palabras, la represión produce un campo de fenómenos corporales infinitamente moralizables. Las restricciones impuestas al cuerpo producen el cuerpo al que se propone restringir, a su vez que multiplica el ámbito de lo corporal más allá de su fin restrictivo. Justamente, el cuerpo es producido como objeto de regulación y para que ésta pueda incrementarse multiplica el cuerpo como objeto de regulación. Esa multiplicación por parte de los regímenes es, en Foucault, un lugar para la resistencia. La posibilidad de resistencia es consecuencia del elemento impredecible en la multiplicación. Por ejemplo, los sexólogos encargados de clasificar y patologizar la homosexualidad proporcionan, sin desearlo, las condiciones para una proliferación y movilización de las culturas homosexuales y las redefiniciones sobre el término homosexual, no como término asociado a la anormalidad, sino como un estilo de vida digno.

Para Butler, aunque Foucault critica la hipótesis freudiana de la represión, su propia descripción de la producción y multiplicación del cuerpo se inspiran en ella. Tanto en Freud como en Hegel, la lógica del sometimiento implica que el instrumento de la supresión se convierta en la nueva estructura y finalidad del deseo, al menos cuando el sometimiento es efectivo. No obstante, si los regímenes reguladores exigen la producción de nuevos puntos

de regulación y, en consecuencia, una moralización más completa del cuerpo ¿Los regímenes reguladores no sólo producen deseo, sino también una vinculación al imperio del sometimiento? (Butler, 2011: 71). Si parte del efecto de los regímenes reguladores es restringir la formación y los vínculos del deseo, se asume cierta separabilidad del impulso entre la capacidad de formar vínculos corporales y el lugar donde son confinados. Para Butler, Foucault parece asumir esa separabilidad del deseo cuando afirma que las incitaciones e inversiones son, hasta cierto punto, impredecibles y tienen la capacidad de desbordar los objetivos reguladores para los cuales fueron producidas. La pregunta que Butler le realiza a Foucault, a partir de los cuestionamientos de Hegel y Freud, es ¿Hasta qué punto los regímenes reguladores explotan la voluntad de vincularse ciegamente a lo que busca suprimir o negar esa misma vinculación? ¿Hasta qué punto la vinculación que exigen los regímenes reguladores representa tanto su fracaso constitutivo como un lugar de resistencia potencial? Si el deseo tiene como finalidad última la continuación de sí mismo (siguiendo el *conatus* de Spinoza), entonces, la capacidad del deseo para ser retirado y revincularse constituirá una especie de “talón de Aquiles” de cualquier estrategia de sometimiento (Butler, 2011: 72-73).

El carácter paradójico de la subjetivación que denota tanto el devenir del sujeto como el proceso de sujeción se realiza principalmente a través del cuerpo. En *Vigilar y castigar*, “el cuerpo del preso no sólo aparece como *signo* de culpabilidad y transgresión, como encarnación de la prohibición y la sanción en los rituales de normalización, sino que es enmarcado y formado por la matriz discursiva de un sujeto jurídico” (Butler, 2011: 96). El preso no es regulado por una relación exterior de poder, como una institución preexistente que lo toma como punto de subordinación, sino el individuo se forma a partir de su identidad de preso discursivamente constituida. La sujeción es “el *hacerse* de un sujeto, el principio de regulación conforme al cual se formula o se produce un sujeto. Se trata de un tipo de poder que no sólo *actúa* unilateralmente *sobre* un individuo determinado como forma de dominación, sino que también *activa* o forma al sujeto” (Butler, 2011: 96). Por tanto, la sujeción no es simplemente la dominación del sujeto ni tampoco su mera producción, sino designa cierta *restricción en* la producción, una restricción sin la cual no se puede dar la producción del sujeto.

Foucault, en algún momento, intenta afirmar que el poder jurídico (que históricamente actúa sobre los sujetos preexistentes subordinándolos) precede al poder productivo, a la capacidad del poder para formar sujetos. Por ejemplo, en el preso, el sujeto producido y el sujeto subordinado son el mismo. Sería erróneo pensar que sólo eliminando al preso de cierta institución exterior la opresión acabaría, ya que estos procesos no son independientes de la gestión que se hace del cuerpo del preso, en términos de Foucault, la inspección, la confesión, la regularización y la normalización de los movimientos y gestos corporales. Es así como el ideal normativo que se inculca en el preso es, en términos de Butler, una forma de identidad psíquica, o en los de Foucault, una especie de “alma” (Butler, 2011: 97). El alma ya tiene un efecto encarcelador, en palabras de Foucault: “El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que el mismo [...] el alma, prisión del cuerpo” (Foucault, 1998: 202).

En este punto, Butler se cuestiona si el discurso produce la identidad imponiendo un principio regulador que invade “completamente” al individuo, lo totaliza y le otorga coherencia, por ende, en la medida en que es totalizadora, toda identidad actúa como “alma que encarcela el cuerpo”. Para aclarar esta cuestión, la autora propone contraponer a la noción foucaultiana de “alma” (como marco encarcelador) la noción de psique en sentido psicoanalítico.<sup>27</sup> El sujeto se produce siempre con un costo, y todo aquello que se resiste a las exigencias normativas por las cuales se constituyen los sujetos permanece en el inconsciente. La psique, que incluye el inconsciente, es lo que desborda los efectos encarceladores de la exigencia discursiva. La psique es lo que se resiste a la regularización de los discursos normalizadores que “encarcelan al cuerpo *en el alma*, dan vida al cuerpo y lo contienen dentro de ese marco ideal, y, en esa medida, reducen la noción de la psique a las operaciones de un ideal enmarcador y normalizador externo” (Butler, 2011: 97) lo que genera, para Butler, que la explicación foucaultiana trate la psique como si recibiera unilateralmente los efectos de lo simbólico lacaniano: “La transformación del alma en un marco exterior encarcelador del cuerpo vacía, por así decir, la interioridad de éste,

---

<sup>27</sup> Sobre las relaciones entre Foucault y Lacan: *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* 1991 Nueva York: Routledge. Miller, Jacques-Alain 1990 (Citados en Butler, 2011: 99). Y "Michel Foucault y el psicoanálisis", en *Michel Foucault, Filósofo*, Madrid: Gedisa

convirtiéndola en una superficie maleable que recibe los efectos unilaterales del poder disciplinario” (Butler, 2011: 99).

Se puede destacar una crítica psicoanalítica de Foucault por parte de Butler. Para la filósofa, “no se puede dar cuenta de la subjetivación y, en concreto, de la transformación del sujeto en principio de su propio sometimiento, sin recurrir a una descripción psicoanalítica de los efectos formativos o generativos de la restricción o la prohibición” (Butler, 2011: 99). No obstante, también es necesaria la revisión de “concepciones románticas” del inconsciente como resistencia necesaria, con lo cual emergerá, para Butler, una perspectiva foucaultiana dentro del psicoanálisis. La cuestión de un psicoanálisis suprimido en Foucault le plantea a la autora el interrogante ¿Dónde tiene lugar la resistencia en la formación disciplinaria del sujeto? Se cuestiona, si Foucault concibe la psique como un efecto encarcelador al servicio de la normalización ¿Cómo explica la resistencia psíquica a la normalización? Y si se define el inconsciente como mera resistencia ¿Cómo se explican las vinculaciones inconscientes al sometimiento, las cuales sugieren que el inconsciente no se halla más libre que el sujeto del discurso normalizador? Si se encuentra una vinculación al sometimiento al nivel del inconsciente ¿Qué tipo de resistencia puede construirse a partir de ahí? Por último, relacionado directamente con Foucault ¿Cómo y por qué le niega Foucault capacidad de resistencia a los cuerpos producidos por los regímenes disciplinarios? ¿Cuál es su visión de la producción disciplinaria? ¿Y funciona de manera tan eficaz como él insinúa? (Butler, 2011: 100-101).

Butler comenta que en el último capítulo de *Historia de la sexualidad*, Foucault reclama “una historia de los cuerpos” y la forma cómo han sido investidos; esta formulación sugiere que el poder “no sólo actúa *sobre* el cuerpo, sino también *dentro del* cuerpo, que el poder no sólo produce las fronteras del sujeto, sino que también impregna su interioridad” (Butler, 2011: 102). De lo anterior se deriva que hay un “adentro” del cuerpo que existe previamente a la invasión del cuerpo, pero si se acepta la exterioridad radical del alma ¿Cómo se puede interpretar la “interioridad” en Foucault? Si esta interioridad no es un alma, ni una psique ¿Qué podría ser? Aunque en ocasiones Foucault niega que pueda existir un cuerpo que no sea producido por las relaciones de poder, Butler afirma que sus explicaciones exigen un cuerpo material ontológicamente distinto de las relaciones de poder que lo toman como lugar de investidura.

En *Vigilar y castigar* se ofrece una configuración distinta de la relación entre materialidad e investidura donde se concibe el alma como un instrumento de poder mediante el cual se cultiva y se forma el cuerpo, funciona como un esquema cargado de poder que produce y actualiza al cuerpo. Las referencias foucaultianas al alma pueden interpretarse como “una reelaboración implícita de la formulación aristotélica según la cual el alma es la forma y el principio de materia del cuerpo” (Butler, 2011: 103). Foucault argumenta que el alma “se convierte en un ideal normativo y normalizador conforme al cual el cuerpo es adiestrado, moldeado, cultivado e investido; es un ideal especulativo (*idéal spéculatif*) históricamente específico conforme al cual se materializa el cuerpo” (Butler, 2011: 103). La sujeción no puede entenderse sólo como una subordinación, sino también como un afianzamiento, una instalación, una subjetivación. Por consiguiente, no existe ningún cuerpo por fuera del poder, la materialidad del cuerpo es producida por y en relación directa con la investidura del poder. Para Butler, Foucault asevera que la materialidad de la prisión se establece en la medida en que es un vector y un instrumento de poder. Por ejemplo, la prisión se materializa porque esta investida de poder. La prisión “sólo puede nacer dentro del campo de las relaciones de poder; más concretamente, sólo en la medida en que está saturada por estas relaciones y esta saturación es formativa de su propio ser” (Butler, 2011: 104). La materialización y la investidura del cuerpo del preso y de la prisión son coextensivos.

Si bien en *Vigilar y castigar* se concibe el alma como marco del cuerpo, Foucault sugiere, para Butler, que hasta cierto punto, la producción del sujeto se da por medio de la subordinación e incluso de la destrucción del cuerpo. Foucault afirma en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, que “el cuerpo es la superficie inscrita por los acontecimientos (rastreada por el lenguaje y disuelta por las ideas), el lugar de un yo disociado (que adapta la falsa apariencia de unidad sustancial) y un volumen en perpetua desintegración” (Foucault: 2000). El sujeto surge a costa del cuerpo y su aparición se halla inversamente condicionada por la desaparición del cuerpo. El sujeto surge como el alma que enmarca el cuerpo, y esta función enmarcadora y formativa del alma exterior opera en contra del cuerpo. Y si el cuerpo es subordinado y hasta cierto punto destruido en la medida en que emerge el yo, entonces ¿Existe alguna parte del cuerpo que quede sin sublimar?

Acaso el cuerpo, en Foucault, posee una materialidad separable de los significados culturales que lo constituyen en el interior de un contexto social es el asunto que se trata de dilucidar, porque cuando hablamos de construcción del cuerpo se puede o no comprender que el cuerpo y la construcción a la que se lo somete son dos elementos diferentes. El problema consiste en concebir el cuerpo como “superficie” preparada para ser “inscrita”, en su acercamiento a la dinámica de la construcción cultural según el modelo de la “inscripción”, porque “el proceso de inscripción remite a un poder externo al cuerpo a pesar de que ello es lo que Foucault quiere evitar [...] No hay energía que precede a la represión, que los deseos e impulsos son simultáneos a la ley o su consecuencia” (Burgos: 2008: 104-105). Para Butler, el problema en Foucault es que “emprende una investigación genealógica que descarta del análisis la distinción entre los actos históricos de inscripción y el cuerpo como superficie y como resistencia” (Burgos: 2008: 107).

Para responder esta cuestión, Butler propone que para el sujeto el residuo corporal subsiste bajo la modalidad de una especie de pérdida constitutiva por lo que afirma que “el cuerpo no es un lugar en el que se lleve a cabo una construcción, sino una destrucción a raíz de la cual se forma el sujeto. La formación de éste es simultáneamente el enmarcado, la subordinación y la regulación del cuerpo, así como la modalidad bajo la cual la destrucción es preservada (en el sentido de sustentada y embalsamada) *en* la normalización” (Butler, 2011: 105). En consecuencia, el cuerpo constituye al sujeto en su estado disociado, a la vez que lo desborda y se resiste a la sublimación. El cuerpo es negado y reprimido para hacer posible la existencia del sujeto. Para Butler, la posibilidad de subversión o resistencia aparece en la obra de Foucault como: (1) en el curso de una subjetivación que desborda los fines normalizadores que la activan, por ejemplo, en el contradiscurso inverso; (2) por la convergencia con otros regímenes discursivos cuando una complejidad discursiva involuntaria socava los fines teleológicos de la normalización. La resistencia es presentada como efecto del poder, parte del poder, como su autosubversión (Butler, 2011: 106).

En este punto, en la teorización de la resistencia surge un problema que afecta el psicoanálisis y, por ende, los límites de la subjetivación. Desde el pensamiento foucaultiano, el sujeto producido por medio del sometimiento no es hecho instantáneamente en su totalidad, sino que es producido repetidamente, por lo que existe la posibilidad de una repetición que no consolide la unidad disociada del sujeto y multiplique los efectos que

permitan socavar la fuerza de la normalización. El ejemplo foucaultiano de la homosexualidad permite ver cómo los términos que no sólo designan, sino que, además, forman y enmarcan al sujeto son capaces de activar un *contradiscurso* hacia el mismo régimen normalizador que los genera. La homosexualidad (el sujeto homosexual) se forma, en primera instancia, en el marco de la heterosexualidad normalizadora y, posteriormente, al servicio de su propia despatologización.

La homosexualidad parte de la sexualidad, del dispositivo de la sexualidad en que estamos aprehendidos y hacen que funcionen plenamente; pero, al mismo tiempo, se desplazan respecto a ese mecanismo, se desligan de él y lo desbordan (Foucault, 1978: 246). Así lo explica Foucault:

Hacia la década del setenta del siglo pasado (siglo XIX), los psiquiatras comenzaron a analizarla desde el punto de vista médico: punto de partida –no se puede negar– de una serie de intervenciones y controles nuevos. A partir de entonces se encierra a los homosexuales en los asilos o se intenta su curación. Hasta entonces se los había considerado como libertinos o delincuentes (de ahí las condenas, que podían ser extremadamente severas –incluso la hoguera, en el siglo XVIII–, pero que eran forzosamente raras). A partir de ese momento se establecerá una relación global entre todos los homosexuales y los locos: se verá en ellos a enfermos del instinto sexual. Pero tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos seguir respuestas en forma de desafío: de acuerdo, somos lo que decís por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente lo somos, aceptemos este hecho, y si queréis saber cómo somos os lo diremos nosotros mismos mejor que vosotros. Toda una literatura de la homosexualidad, muy distinta de los relatos libertinos, aparece a finales del siglo XIX: piense usted en Wilde o Gide. Se trata de una inversión estratégica de una ‘misma’ voluntad de verdad (Foucault, 1978: 247).

Ahora bien, a mediados del siglo XX surgen movimientos que superan la escalada del sexo, del ‘cada vez más sexo’ y del ‘cada vez mayor verdad en el sexo’ a la que estamos acostumbrados desde hace siglos. Se trata, según Foucault, de movimientos que intentan no ‘redescubrir’ sino elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades, “como si se estuviese realizando un esfuerzo en profundidad para sacudir esa gran ‘sexografía’ que nos hace descifrar el sexo como secreto universal” (Foucault, 1978: 248).

Cabe aclarar que el riesgo de la renormalización está siempre presente. Butler pone como ejemplo, una persona que sale del *closet* desafiadamente y declara su

homosexualidad para recibir como única respuesta “Ah sí eres eso y sólo eso”. Digas lo que digas se interpreta como una homosexualidad esencial. Foucault cita y reelabora la posibilidad de movilizar políticamente y de la resignificación, lo que Nietzsche llamo en *La genealogía de la moral*, la “cadena de signos” (Butler, 2011: 107). La quiebra temporal de los distintos usos posibilita una inversión del significado, pero también inaugura una serie de posibilidades de significación que desbordan las que han ligado anteriormente el término. Así, el sujeto foucaultiano “no se constituye plenamente en el sometimiento sino que se constituye repetidamente en él, y es en la posibilidad de una repetición que repita en contra de su origen donde el sometimiento puede adquirir su involuntario poder habilitador” (Butler, 2011: 107).

Butler se cuestiona si, según el psicoanálisis, el sujeto no es equivalente a la psique de la cual surge, y, desde Foucault, el sujeto no es equivalente al cuerpo del cual surge, por tanto, quizás, para el autor de *Vigilar y castigar*, “el cuerpo haya llegado a sustituir a la psique, entendida como lo que desborda y frustra los mandatos de la normalización” (Butler, 2011: 107). Para la filósofa, tal vez Foucault haya investido al cuerpo con un significado *psíquico* que no acierta a desarrollar del todo dentro del esquema que inserta. En *Vigilar y castigar*, Foucault asume la eficacia de la exigencia simbólica y su capacidad performativa para constituir al sujeto. Mientras que en *Historia de la sexualidad 1- La voluntad de saber* rebate la existencia de un “único lugar de rebeldía” que incluiría lo imaginario o el inconsciente dentro de su ámbito de competencia. En Foucault, la resistencia no puede estar fuera de la ley y existe una “pluralidad de resistencias” que sólo pueden generarse en el campo estratégico de las relaciones de poder. La resistencia es un mismo efecto del poder al que se opone. Hay una doble posibilidad de ser constituido por la ley y, al mismo tiempo, ser un efecto de resistencia a la ley.

En este punto, Butler identifica un desplazamiento en el concepto inicial de Foucault: del discurso de la ley en sentido jurídico, que presupone a un sujeto subordinado por el poder, a un discurso sobre el poder como un campo de relaciones productivas, reguladoras y contestatarias. Para Foucault, lo simbólico produce la posibilidad de sus propias subversiones y éstas son efectos inesperados de las interpelaciones simbólicas. En ese sentido, “el discurso disciplinario no constituye unilateralmente al sujeto o, si lo hace, constituye *simultáneamente* la condición para su deconstitución” (Butler, 2011: 112). El

efecto “performativo” genera mucho más que un sujeto fijado en una posición, sino que se convierte en la ocasión de un “hacerse superior”; por ejemplo, la palabra “marica” y “marica” según su modalidad sea patologizante o contestataria. Ambos ejemplos se refieren, “no a una oposición entre usos reaccionarios y progresistas, sino, más bien, a un uso progresista que necesita y repite el uso reaccionario con el fin de llevar a cabo una reterritorialización subversiva” (Butler, 2011: 113). El aparato disciplinario produce sujetos pero, como efecto de esa producción, introduce en el discurso las condiciones para subvertirlo; es decir, “la ley se vuelve contra sí misma y genera versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animan y la multiplican” (Butler, 2011: 113).

Precisamente, en entrevistas posteriores Foucault sugiere que dentro de los ordenamientos políticos contemporáneos, las identidades se forman en relación con ciertos requerimientos del estado liberal, los cuales asumen que la reivindicación de derechos sólo puede darse desde una identidad singular. Este fenómeno contemporáneo podría verse como el movimiento por el cual un aparato jurídico produce el campo de sujetos políticos posibles. El aparato disciplinario del Estado funciona sobre la base de la producción totalizadora de los individuos, puesto que la totalización de los individuos amplía la jurisdicción del Estado. Así, Foucault hace un llamamiento en favor de una refundición de la subjetividad que trascienda los “grilletes de la ley jurídica”. Al pedir el derrocamiento, por así decirlo, de ese sistema, en palabras de Butler, Foucault “no está pidiendo la liberación de una subjetividad oculta o reprimida, sino más bien una elaboración radical de la subjetividad formada en y contra la hegemonía histórica del sujeto jurídico” (Butler, 2011: 114). Y en palabras de Foucault, “quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo (...) Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos” (Foucault, 2001b: 249). El problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado.

Para el autor, “nunca se puede estar seguro de que no habrá explotación. De hecho, se puede estar seguro de *que habrá alguna*, y de que todo lo que ha sido creado o adquirido, todo el terreno que ha sido ganado, en un momento u otro será utilizado de esa manera. Así son las cosas de la vida, de la lucha, de la historia de los hombres” (Foucault, 1999a: 421-

422). El punto consiste en que siempre estamos en relaciones de poder, en una situación estratégica, lo cual no quiere decir que nos encontremos en una situación inalterable, tales relaciones de poder se pueden modificar debido a que son móviles, reversibles e inestables. Siempre se tiene la posibilidad de cambiar la situación porque “no pueden haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres” (Foucault, 1999a: 405). En cualquier momento, en el juego de las relaciones de poder, los papeles pueden cambiar: “No podemos colocarnos *al margen* de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación [...] siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas” (Foucault, 1999a: 422). Si existen relaciones de poder a través de todo el campo social es porque en todas partes hay libertad (Foucault, 1999a: 405). Por lo tanto, siempre se puede hacer *resistencia*.

Justamente, no es necesario ver en las relaciones de poder algo malo de lo que haría falta liberarse, puesto que no puede haber sociedad sin relaciones de poder. El problema no consiste en intentar disolverlas radicalmente sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también éticas que permita en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación (Foucault, 1999a: 413). Bajo esta perspectiva, la liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder que son necesarias plantear en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de ética, de prácticas de sí y de libertad (Foucault, 1999a: 413). En efecto, aquí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política “por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual” (Foucault, 1999a: 413).

Mientras se intente analizar el poder a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Se estaría ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución política los ha recibido, perdido o no los tiene como en el caso de los homosexuales. Con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto en la que, por ejemplo, los movimientos sexuales simplemente reclamarían adquisición de derechos. En cambio, si se analiza el poder a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad es posible considerar la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética (Foucault, 1999a: 414). Entonces, se podría pensar una sociedad con juegos extraordinariamente

numerosos de relaciones, afectividades, placeres y modos de vida que no tengan el modelo de la vida familiar actual, y que requerirían nuevos tipos de instituciones.

Así, el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos del Estado y del tipo de individualización que se asocia a él. Igualmente “no es suficiente con liberar la sexualidad; también es necesario liberarse de la noción misma de sexualidad”.<sup>28</sup> Esto se logra promoviendo nuevas formas de subjetividad y generando otra ética enfocada en una ‘nueva economía de los cuerpos y de los placeres’ que desarrollará entre sus elementos aquellas prácticas marginalizadas desde el cristianismo y a lo largo de la historia como la amistad, la temperancia, el amor por los deportes y los placeres del cuerpo (Dreyfus y Rabinow, 2001: 298).

Frente a esta argumentación, Butler se cuestiona ¿Por qué en *Historia de la sexualidad* Foucault formula una resistencia frente al poder mientras que en *Vigilar y castigar* el poder disciplinario parece producir cuerpos dóciles incapaces de resistencia? ¿Existe algo entre la relación con la sexualidad y el poder que posibilita la resistencia en el primer texto y determina que en el análisis del poder y los cuerpos en *Vigilar y castigar* está ausente una consideración de la sexualidad? (Butler, 2011: 114). En primer lugar, en *Historia de la sexualidad-1*, la función represiva de la ley es socavada porque el aparato mismo disciplinario es erotizado, convirtiéndose en una producción de discursos que incita a la sexualidad y no una cierta “represión” de la sexualidad. En segundo lugar, ¿Cómo se puede explicar la vinculación precisamente a la clase de individualidad asociada al Estado y que reconsolidada la ley jurídica? ¿Hasta qué punto el aparato disciplinario que intenta producir y totalizar la identidad se convierte en objeto perdurable de vinculación apasionada? Desde el punto de vista de Butler no podemos simplemente “sacudirnos las identidades” que hemos devenido y el llamamiento a “rehusarlas” encontrará resistencia. La pregunta fundamental es ¿Cómo se puede explicar no sólo la producción disciplinaria del sujeto, sino el cultivo disciplinario de una vinculación con el sometimiento? (Butler, 2011: 115).

---

<sup>28</sup> Foucault, “Le gai savoir”, entrevista realizada por Jean Le Bitoux en París, en julio de 1978, y publicada en 1982 en los Países Bajos bajo el título: “Vijftien vragen van homoseksuele zijde van Michel Foucault”. Se ha publicado una versión francesa después de la muerte de Foucault, en *Mec Magazine*, N°5, junio de 1988, pp.32-36 y N°6-7, julio-agosto de 1988, pp. 30-33. La colección *Dits et Écrits* no trae este artículo, ya que Foucault no hizo una revisión de éste antes de su muerte. Citado en: (Halperin, 2000: 113 y 119).

Butler asevera que en Foucault, el sujeto es formado y sólo después investido con una sexualidad por un régimen de poder; sin embargo, si el mismo proceso de formación del sujeto exige una prohibición fundacional<sup>29</sup> que prohíbe cierto deseo pero se convierte ella misma en el foco de deseo, así el sujeto se forma mediante la prohibición de una sexualidad, y esta prohibición forma, a su vez, la sexualidad y al sujeto que la asume. Esta visión psicoanalítica contradice el pensamiento foucaultiano porque asume que la ley es exterior al deseo, puesto que, según ella, no existe ningún deseo sin la ley que forma y sustenta al mismo deseo que prohíbe. De hecho, hablar de “identidad sexual” supone una expresión contradictoria para la autora ya que, aunque productiva, la identidad se forma mediante la prohibición de alguna dimensión de la misma sexualidad que se supone que asume, y cuando está ligada a la identidad, la sexualidad se socava siempre de algún modo a sí misma (Butler, 2011: 117).

Esta es una contradicción que no necesariamente es estática. Según Butler, si Foucault argumentaba que un signo puede ser adoptado y utilizado con fines opuestos para los cuales fue diseñado, esto indica que “era consciente de que incluso los términos más nocivos pueden ser apropiados, que las interpelaciones más injuriosas pueden ser también el lugar de una reocupación y resignificación radicales” (Butler, 2011: 118). La autora se interroga ¿Qué es lo que nos permite ocupar el lugar discursivo de la injuria? ¿Cómo se moviliza ese lugar discursivo de la injuria que la misma vinculación a él se convierte en la condición para resignificarlo? Al ser llamado/a o nombrado/a por un término injurioso, se recibe al ser social también, y como existe, desde una mirada psicoanalítica, cierta vinculación inevitable a mi existencia, como existe un cierto narcicismo que se aferra a cualquier término que confiera existencia, eso conllevo a aceptar y apegarse a los términos que me injurian porque me constituyen socialmente. Se puede evidenciar aquí una paradoja con los apelativos injuriosos, pero además existe otra paradoja, y es que sólo ocupando o siendo ocupado/a por el apelativo injurioso se puede resistir y oponerse a él, “transformando el poder que me constituye en el poder al que me opongo” (Butler, 2011: 118). En definitiva, el poder impuesto sobre el sujeto es el poder que estimula la propia

---

<sup>29</sup> En este punto, Butler sigue las formulaciones de Freud en *El “yo” y el “ello”*, donde la formulación de la conciencia instituye una vinculación a la prohibición que funda al sujeto en su reflexividad. Esta reflexividad surge a partir de la presión de las leyes éticas que hacen que el sujeto se tome a sí mismo como objeto. Así, “el sujeto emerge sólo a condición de una separación impuesta por la prohibición, es formado mediante la vinculación a la prohibición (en obediencia a ella, pero también erotizándola)” (Butler, 2011: 116).

emergencia y, para Butler, no parece haber ningún modo de escapar de esta ambivalencia; sin embargo, la sexualidad, tanto en Foucault como en Butler, parece ser un campo que permite entender de mejor manera el funcionamiento del poder, la sublimación y la resistencia desde que el poder asumió como función administrar la vida y “el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte” (Foucault, 1991a: 167). En este escenario, veremos cómo el análisis de la sexualidad y de estas nuevas formas de poder constituyen una parte fundamental de la obra de ambos autores.

## Capítulo III Sexualidad

*“El género es una norma que nos esforzamos por encarnar”* (Butler: 1990: 315).

*“Uno elige su propio género, pero no lo elige desde la distancia”* (Butler: 1990:308).

En este capítulo se presenta el tema de la sexualidad en la obra de Foucault, particularmente de *Historia de la sexualidad I La voluntad de saber*, y de Butler con los textos *El género en disputa*, *Cuerpos que importan* y *Deshacer el género* en donde se cuestiona la “idea” de sexo natural y se analiza cómo la sexualidad se produce por medio del dispositivo de sexualidad y como acto performativo. Conjuntamente, se presenta el caso del hermafrodita *Herculine Barbin* y las contradicciones que encuentra Butler en el pensamiento de Foucault a partir de este ejemplo. Por último, se analiza el punto de vista de Butler referente con la norma y sus consecuencias en la sujeción y libertad de los sujetos.

### **El dispositivo de la sexualidad**

La sexualidad se inscribe en el proyecto de Foucault al analizarla como “un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de gobierno” (Foucault, 1999a: 368). Alrededor de 1975-1976 aparece un tercer desplazamiento en el proyecto de Foucault a través del estudio de la ética y la sexualidad que es “una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica” (Foucault, 1999a: 382). El primer desplazamiento lo había llevado a interrogarse por las formas de las prácticas discursivas que articulan el saber y los juegos de verdad en determinadas ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII. Más adelante, fue necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que se describe como las ‘manifestaciones del poder’ que incluyen las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales que articulan el ejercicio del poder y los juegos de verdad en relación con el poder, por ejemplo las prácticas punitivas. Hasta este punto, el autor ha estudiado el sujeto desde las teorías modernas y las instituciones que han hecho de los sujetos objetos de saber y de poder identificando las técnicas de producción, las técnicas de significación o de comunicación y las técnicas de dominación.

No obstante, Foucault encuentra que existe en las sociedades otro tipo de técnicas, denominadas ‘técnicas de sí o del yo’ que les permite a los individuos efectuar por sí mismos determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y conductas. Así surge un último desplazamiento preguntándose cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Estudia los juegos de verdad en la relación de sí y la constitución de sí mismo como sujeto al tomar como dominio de investigación la ‘historia del hombre de deseo’, cuestionándose a través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo y cómo surge la relación entre el sexo y la constitución de la propia subjetividad.

Para el autor, el tema del sexo y la sexualidad son un caso privilegiado en el estudio de la relación con uno mismo y el análisis de las relaciones entre sujeto y objeto, según las cuales el sujeto pudo ser insertado como objeto en los juegos de verdad. A diferencia de otras prohibiciones, las sexuales siempre han sido el núcleo donde se encuentran y se relacionan a la vez la preocupación por el devenir de nuestra especie y la obligación de decir la verdad sobre sí mismo. Pero cómo es este vínculo, “¿a qué se debe el que, en una sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos? ¿O algo que procura placer y gozo? ¿A qué se debe el que se haya considerado como el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra ‘verdad’ profunda?” (Foucault, 1978: 240).

El punto principal se encuentra en que desde el cristianismo, y quizá antes, Occidente no ha dejado de decir: ‘para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo’. Todos los individuos han sido interpelados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación mediante medios diversos como el examen de conciencia, ejercicios espirituales, declaración, confesión. En ese decir verdad de uno mismo y de los otros, la sexualidad ha llegado a ser en nuestras culturas cristianas el sismógrafo de nuestra subjetividad (Foucault, 1999a: 229). Entonces ¿por qué hay un lazo fundamental entre la sexualidad, la subjetividad y esta obligación de verdad? El proyecto de Foucault fue realizar una historia de las relaciones entre la obligación de decir verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad. Las preguntas que se planteó fueron: ¿cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido? ¿De qué forman han requerido

algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí mismo para desear renunciar a algo?

*Historia de la sexualidad* comienza en 1976 con la publicación del primer tomo *La voluntad de saber* teniendo como objetivo escribir estudios de historia sobre la sexualidad a partir del siglo XVI hasta el siglo XIX, preguntándose cómo se problematiza<sup>30</sup> la actividad sexual. Este libro plantea como hipótesis que, desde finales del siglo XVI, el discurso sobre el sexo lejos de experimentar un proceso de restricción ha estado sometido a un mecanismo de incitación creciente. El cuestionamiento de la disciplina como mecanismo no precisamente de prohibición sino de producción, intensificación y multiplicación lleva al autor a preguntarse si en nuestras sociedades actuales la forma de poder es esencialmente prohibir y decir ‘no’ o acaso ¿no están los mecanismos de poder tan fuertemente inscritos en nuestra sociedad que son ellos los que llegan a producir algo, a multiplicarlo, a intensificarlo?

Aparentemente el mundo de la sexualidad es un mundo plagado de prohibiciones, pero Foucault encuentra que en nuestras sociedades occidentales, la prohibición iba acompañada de toda una producción muy intensa y amplia de discursos científicos e institucionales; también de un cuidado, de una verdadera obsesión por la sexualidad que aparece claramente en la moral cristiana del XVI y del XVII en el periodo de la Reforma y la Contrarreforma, y que se ha mantenido hasta ahora. En el siglo XVI el pecado por excelencia era el de la carne. Entonces, si se había borrado simplemente la sexualidad, si se había prohibido, condenado al olvido, repudiado y negado ¿cómo es posible que aparezca tal proliferación de discursos, que haya tal obsesión por la sexualidad?

La hipótesis que afirma el autor es que, en el fondo, Occidente no niega realmente la sexualidad, no la excluye, sino que “introduce, organiza a partir de ella todo un complejo dispositivo<sup>31</sup> en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad, a fin

---

<sup>30</sup> “Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)” (Foucault, 1999a: 371).

<sup>31</sup> En este contexto dispositivo “hace referencia a un cuerpo heterogéneo de discursos, propuestas (filosóficas, morales, filantrópicas y demás) instituciones, leyes, enunciados científicos; el *dispositif* es la red que los une, que gobierna el juego entre los hilos heterogéneos. Es una formación que, en un momento histórico dado,

de cuentas, la manera en la que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos” (Foucault, 1999a: 147). Asevera que la sociedad tiene una especie de desarrollo, de hiperdesarrollo del discurso de la sexualidad, de la ciencia sobre la sexualidad, del saber sobre la sexualidad que obliga a las personas a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad por medio de un determinado número de procedimientos denominados técnicas de sí. Pese a esto, no se trata de negar la represión sexual sino de establecer cuáles son los mecanismos que al producir, incitar y obligar a hablar del sexo generan represión. En consecuencia, la hipótesis de una represión de la sexualidad (hipótesis represiva) no es adecuada ni suficiente para explicar cómo la sexualidad se convirtió en el centro de la reflexión moral y ese constante ‘decir la verdad acerca de uno mismo’ (Foucault, 1991a: 47, 87, 99, 179).

Esta afirmación plantea varios problemas, ya que parecía difícil analizar la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer un trabajo histórico y crítico indispensable para despejar la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo (Foucault, 2005: 9). Por lo tanto, Foucault emprende una ‘genealogía del sujeto deseante’ y retrocede su estudio, no sólo hasta los inicios del cristianismo, sino hasta la filosofía de la Antigüedad para analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo haciendo jugar una determinada relación que les permita descubrir en el deseo “la verdad de su ser”. En este punto, el autor plantea una pregunta simple y general, pero fundamental: por qué el comportamiento sexual, y las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral.

A su vez se cuestiona por qué esa inquietud ética, que por lo menos en ciertos momentos, en ciertas sociedades o en ciertos grupos parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios esenciales para la vida individual o colectiva como lo serían las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos. Así, las preguntas que sirvieron como hilo conductor fueron: ¿cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Bajo qué formas se

---

corresponde a una función estratégica dominante [...] Definición dada por Foucault en una discusión con un grupo de lacanianos” (Macey, 1995: 437).

problematizó el comportamiento sexual, convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión y materia de estilización? ¿Por qué esta ‘problematización’?<sup>32</sup> (Foucault, 2005: 13).

De esta forma se reorganiza el trabajo de ‘Historia de la sexualidad’ con un cambio inesperado, el estudio de la ética sexual en la Grecia y Roma antiguas. Foucault tardó alrededor de ocho años para presentar su análisis con la publicación, poco antes de su fallecimiento, del tomo segundo *El uso de los placeres* y el tomo tercero, y último,<sup>33</sup> llamado *La inquietud de sí*. Así lo describe:

Cuando escribí el primer volumen de la Historia de la sexualidad, hace ahora siete u ocho años, tenía absolutamente la intención de escribir estudios de historia sobre la sexualidad a partir del siglo XVI y de analizar el devenir de ese saber hasta el siglo XIX. Y haciendo ese trabajo me di cuenta de que la cosa no marchaba; quedaba un problema importante: ¿por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia moral? Entonces me encerré, abandoné los trabajos que había hecho sobre el siglo XVII y empecé a remontarme a siglos anteriores. En primer lugar, al siglo V, para ver los comienzos de la experiencia cristiana. Después, al periodo inmediatamente precedente, al fin de la Antigüedad. Finalmente terminé, hace tres años, por el estudio de la sexualidad en los siglos V y IV a.C. [...] Mi experiencia, tal como ahora se me presenta, es que, sin duda, no podía hacer adecuadamente esta Historia de la sexualidad más que retomando lo que había pasado en la Antigüedad para ver cómo la sexualidad fue manipulada, vivida y modificada por determinados factores (Foucault, 1999a: 389).

La pregunta por el momento en que la sexualidad se convierte en una experiencia moral lleva a Foucault hasta el siglo IV antes de nuestra era, donde encontró en la Antigua Grecia el nacimiento de una moral basada en la reflexión sobre la sexualidad, el deseo y el placer que tiene como objetivo la constitución de uno mismo como el propio artífice de la belleza de su vida (Foucault, 1999a: 370). El autor investigó, no una historia de las costumbres y los comportamientos o una historia social de la práctica sexual, sino una historia de la manera en que el placer, los deseos y los comportamientos sexuales han sido

---

<sup>32</sup> Después de todo, para el autor, esta es la tarea de una historia del pensamiento por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.

<sup>33</sup> Foucault deja preparado un cuarto tomo denominado *Las confesiones de la carne*, que hasta la fecha no ha sido publicado por requerimientos del autor antes de su muerte. En un principio el proyecto de Historia de la sexualidad se encontraba planteado así: 1. La voluntad de saber. En preparación: 2. *La chair et le corps* (la carne y el cuerpo) 3. *La Croisade des enfants* (La cruzada de los niños) 4. *La femme, la mère et l’hystérique* (La mujer, la madre y la histérica) 5. *Les Pervers* (Los perversos) 6. *Populations et race* (Poblaciones y razas). Ninguno de estos títulos llegaron a escribirse (Eribon, 1992: 337).

problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad con respecto a cierto *arte de vivir* o *estética de la existencia*. En la moral griega encuentra el mismo código restrictivo y prohibido que el del Imperio romano aseverando que muchos de los temas de la austeridad cristiana estaban presentes desde la cultura pagana, pero la manera de integrar estas prohibiciones en relación con uno mismo es completamente diferente. En la ética griega no se puede encontrar ninguna normalización, ya que se trataba de un problema de elección personal y estaba reservada a un número pequeño de la población. El principal objetivo de esta ética era el ascetismo, la razón de hacer esta elección era el deseo de vivir una vida bella dejando en los otros el recuerdo de una existencia ejemplar.

El estudio foucaultiano muestra como las tecnologías del yo y las prohibiciones morales comúnmente asociadas al cristianismo existen desde la Antigua Grecia. Entonces, no se encuentra una ruptura moral entre la Antigüedad tolerante y el cristianismo austero. La ética pagana no era en absoluto tan liberal, tolerante y demás como se suponía, y la investigación del autor se concentró no tanto en las reglas de austeridad sino en las técnicas del cuidado de sí. Un ejemplo es el amor homosexual, existe una literatura tan extensa e importante sobre el amor a los jovencitos en la cultura griega que algunos historiadores dicen que esa es la prueba de la aceptación y la tolerancia hacia la homosexualidad; pero, según Foucault, esa producción de escritos sólo prueba que el amor entre hombres era un inconveniente porque si no hubiese sido problemático habrían hablado de esta clase de relación en los mismos términos que hablan del amor entre los hombres y las mujeres. La cuestión entre los griegos era la imposibilidad de aceptar que un joven, del cual se suponía que iba a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y usado como objeto de los placeres de alguien. Todas esas reflexiones que filosofan acerca del amor de los jovencitos llegan a la misma conclusión: por favor, que no se trate a un joven como a una mujer, es decir, como a un objeto pasivo. Esto es prueba de que no integraban estas prácticas sexuales en el armazón de su propia sociedad (Foucault, 2001b: 265).

Finalmente, el paso hacia la ética a través del análisis de la sexualidad constituye un nuevo cambio en la problemática foucaultiana al replantear la concepción de poder en términos de represión, es decir, de la conceptualización del poder en términos de ley. Por ende, Foucault no se propone realizar una teoría del poder sino una analítica del poder que tiene como objetivo desasirse de la concepción 'jurídico-discursiva' que considera

inadecuada para describir la manera en que se ejerce el poder. Esa representación jurídica es la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo, dejando de lado que los mecanismos de poder, en parte al menos a partir del siglo XVIII, tomaron a su cargo la vida de los hombres creando nuevos procedimientos de poder que funcionan “no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos” (Foucault, 1991a: 109).

Entonces, se hace necesario liberarse de la imagen poder-ley y deshacerse de una representación jurídica del poder en términos de ley, prohibición y soberanía. En palabras del autor, “se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey” (Foucault, 1991a: 111). Para ello afirmó que en las sociedades modernas el poder no ha regido la sexualidad según la ley y la soberanía, sino por medio de una verdadera ‘tecnología’ del sexo mucho más compleja y positiva que el sólo efecto de ‘prohibir’ (Foucault, 1991a: 110). Así, al forjar otra teoría del poder se forma igualmente otro ‘enrejado de desciframiento histórico’ que lo lleva a estudiar la Antigua Grecia exponiendo como problema fundamental la constitución de los individuos como sujetos de deseo y de placer. En los griegos encuentra el origen de la ‘tecnología’ del sexo en la forma de unas técnicas de sí y una estética de la existencia necesaria para pensar la experiencia de la sexualidad de una manera diferente a la actual y otra concepción del poder necesaria para reflexionar los problemas de los movimientos sexuales que ha exigido cierta ‘liberación’.

Lo interesante es que nuestra moral ha procedido en algún momento de la ética de los griegos definida por la búsqueda de una estética de la existencia. En la Antigüedad, el cuidado sobre sí mismo tendiente a la austeridad no se impone sobre los individuos por medio de leyes civiles u obligaciones religiosas, sino que es una elección sobre la propia existencia realizada por el individuo. Las personas deciden por sí mismas si van a cuidar de sí mismas o no, era una cuestión de hacer de la propia vida un objeto para una suerte de conocimiento, para una *techné* –para un arte-. A duras penas tenemos alguna idea en nuestra sociedad de que la principal tarea que el arte puede tomar es sobre uno mismo: “La principal área a la cual deben aplicarse los valores estéticos, es a uno mismo, a la propia vida, a la propia existencia” (Foucault, 2001b: 278).

Para Foucault, desde un punto de vista filosófico estricto, la moral de la Antigüedad griega y la moral contemporánea no tienen nada en común; sin embargo, si se toman esas morales en lo que prescriben, conminan y aconsejan están extraordinariamente próximas. Hay un punto de encuentro, un diálogo entre lo que nos sucede hoy y lo que les ocurría a los griegos. Por ende, el objetivo es hacer aparecer la proximidad y la diferencia para mostrar “cómo el mismo consejo dado por la moral antigua puede jugar de modo diferente en un estilo de moral contemporánea” (Foucault, 1999a: 385). En este punto, cabe preguntarse si habría en la actualidad un retorno a los griegos, pero no para hacer valer la moral griega como el ámbito por excelencia al que es necesario volver, sino como una experiencia dada una vez y ante la cual se puede ser totalmente libre (Foucault, 1999a: 387).

Por lo tanto, no se encuentra en los griegos una opción ética a la cual habría que regresar, ya que “no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro problema que otra gente alcanzó en otro momento” (Foucault, 2001b: 263). Además, la ética sexual de los griegos se vincula con una sociedad exclusivamente viril, asimétrica, desarrollada en la exclusión del otro, con esclavos y en la cual las mujeres sólo tenían importancia por su rol de esposas. Sin embargo, tenemos en los griegos el ejemplo de una experiencia ética que implica una conexión muy fuerte entre el placer y el deseo. Si se compara esta ética con lo que es nuestra experiencia hoy, donde el filósofo o el psicoanalista explica lo importante que es el deseo y no dicen nada en absoluto sobre el placer “podemos sorprendernos cualquiera sea la causa histórica que haya producido esta desconexión, que no necesariamente está del todo vinculada con la naturaleza humana o con cualquier necesidad antropológica” (Foucault, 2001b: 267). En consecuencia “no debemos hacer la elección entre nuestro mundo y el mundo de los griegos” (Foucault, 2001b: 269), pero podemos pensar que, a partir de la idea de que el yo no es algo dado, podemos crearnos a nosotros mismos tomando como eje una estética de la existencia.

Siguiendo al autor, la ética griega presenta tres aspectos que parecen tener un diálogo con nuestro presente: (I) los griegos estaban más preocupados por su conducta moral, su ética, sus relaciones consigo mismos y con los demás que por los problemas religiosos. Preguntas como qué ocurre con nosotros después de la muerte, qué son los dioses, intervienen o no en la existencia de los mortales, eran de poco interés para ellos y

no se encontraban relacionadas con su ética y conducta. (II) La ética no se relaciona con ningún sistema social, por lo menos legal o institucional; por ejemplo, las leyes que regulan la conducta sexual eran muy pocas. (III) Su preocupación era realizar una ética que fuese una estética de la existencia.

Foucault se cuestiona “si nuestro problema en estos días no fuese, de alguna manera, similar a éste, dado que la mayoría de nosotros ya no cree que la ética esté fundada en la religión ni desea que el sistema legal intervenga en nuestra moral personal y privada. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna fundada en el autodenominado conocimiento científico de lo que es el yo, lo que es el deseo, lo que es el inconsciente y demás. Estoy impresionado por esta similitud de los problemas” (Foucault, 2001b: 263). Cuando le preguntan a Foucault si ha escrito los libros que componen *Historia de la sexualidad* para los movimientos de liberación (sexual), responde que han sido escritos no para sino en función de su situación actual (Foucault, 1999a: 376), es decir, la necesidad de una ética para los movimientos de liberación sexual no basada en una religión o ley civil.

El punto fundamental que señala el autor en relación con los movimientos sexuales y la ética es que durante mucho tiempo se han imaginado que el rigor de los códigos sexuales les era indispensable a las sociedades llamadas ‘capitalistas’. Ahora bien, la suspensión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se han hecho sin duda con más facilidad de lo que se había creído; por ejemplo, la igualdad de derechos y el matrimonio entre parejas del mismo sexo están siendo aceptados en cada vez más países, pero el problema de una ética entendida como forma que uno debe dar a su conducta y a su vida sigue vigente. En consecuencia, “uno se engañaría cuando creyese que toda la moral estaba en las prohibiciones y que la suspensión de éstas resolvía por sí la cuestión de la ética” (Foucault, 1999a: 376). Esta conclusión tiene importantes repercusiones en la actualidad porque se tiene la idea de ‘liberar la sexualidad’, no obstante eso es una trampa peligrosa. Los movimientos de liberación sexual no deben centrarse en una inclusión de derechos y ‘tolerancia social’ que reafirme los sistemas de poder de las sociedades, sino que deben preocuparse por encontrar una ética que marque otros estilos de vida.

En definitiva, el sexo es producido por el dispositivo de la sexualidad. Por ese poder político que se propuso como tarea la administración de la vida, denominado “bio-poder” porque “es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza” (Foucault, 1991a: 167). Para Foucault, ese poder cuya función no es ya matar sino invadir la vida por completo se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales: (1) El cuerpo-máquina que opera por medio de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo* y tiene como función el aumento de la docilidad y la utilidad de los sujetos. (2) Formado a mediados del siglo XVIII, el cuerpo-especie sirve de soporte a los procesos de tipo biológico como la natalidad, la mortalidad, la duración de la vida, la salud de los gobernados, la longevidad realizando una serie de intervenciones y controles reguladores y normalizadores denominados *biopolítica*<sup>34</sup> *de la población* (Foucault, 1991a: 168). Así lo describe:

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas –escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un “bio-poder” (Foucault, 1991a: 169).

En este escenario, el sexo es acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie (Foucault, 1991a: 176). Allí convergen cuerpo y población para ser utilizados como matriz de las técnicas disciplinarias y los procedimientos reguladores. La política del sexo (dispositivo de la sexualidad) avanzó desde hace dos siglos en cuatro líneas de atención. Por un lado, se encuentran la sexualización del niño y la histerización de la mujer como exigencias de regulación en la especie, la descendencia, la salud pública para obtener efectos en el campo de la disciplina. Por el otro, el control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones que son de tipo reguladoras, pero deben apoyarse en la exigencia de disciplinas. En nuestra sociedad los mecanismos de poder se articulan al cuerpo, a la sexualidad, “el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad” (Foucault,

---

<sup>34</sup> Foucault se refiere al tema de la biopolítica de manera explícita sólo en dos ocasiones: en el el curso del *Collège de France Defender la sociedad* y en *Historia de la sexualidad 1- La voluntad de saber*.

1991a: 179) por lo que nuestras sociedades se caracterizan por una *analítica de la sexualidad* que se ha apoderado de los cuerpos, relaciones, sensaciones y placeres.

En cuestión, la sexualidad es hundida en los cuerpos, la constituyen en razón de ser y en orden natural, es incorporada en el individuo y la vuelven norma, se trata de una ‘normalización’. Una tecnología del sexo es lo que hemos estado viviendo, lejos de un sexo natural, el sexo ha sido construido e instalado en cada uno de nuestros cuerpos. Las relaciones de poder y saber han fabricado nuestra subjetividad, así como el dispositivo de la sexualidad lo ha hecho con nuestra ‘sexualidad’. Foucault nos advierte que “no hay que creer que diciendo que sí al sexo se diga que no al poder; se sigue, por el contrario, el hilo del dispositivo general de la sexualidad” (Foucault, 1991a: 191).

Contra este poder, las fuerzas que resisten se apoyan en lo mismo que aquel invadía, es decir, la vida del hombre (Foucault, 1991a: 175). Así lo afirma el autor:

Lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el ‘derecho’, más allá de todas las opresiones o ‘alienaciones’, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este ‘derecho’ tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (Foucault, 1991a: 175-176)

Por ello es necesario “pensar el dispositivo de la sexualidad a partir de las técnicas que le son contemporáneas” (Foucault, 1991a: 182). Sobre ese fondo que convirtió al sexo como el ‘pozo’ del juego político (Foucault, 1991a: 176). En ese sentido, la única liberación posible es la liberación de los placeres del régimen de la sexualidad y las identidades sexuales. Debemos poner la vida como objeto político de resistencia: “Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres” (Foucault, 1991a: 191). Esto sería crear, encontrar, buscar formas de resistencias, contra discursos, contra-sexualidades, y a su vez, construir otras relaciones de subjetividad con uno mismo y los otros. Para Eribon, el discurso de rechazo,

el contra-discurso, no es pues necesariamente otro discurso, un discurso contrario. Puede ser “el mismo, que actúa según las mismas categorías pero cuyo significado invierte o transforma. Se trata, por tanto, de una reapropiación de los significados producidos por el poder para transformar su valor, lo que Judith Butler, tan certeramente, ha denominado el proceso de resignificación” (Eribon, 2001: 435).

La liberación del dispositivo de la sexualidad se puede encontrar en esta noción que Foucault retoma de los griegos de una estética de la existencia. Recordemos que la reflexión moral griega sobre la conducta sexual se trata, no de implantar normas o prohibiciones de lo que se debe hacer, sino de estilizar la vida. Precisamente, el punto hoy en día se focaliza en estilizar la libertad, la identidad y los placeres. Esto se podría definir como una *filosofía de los placeres*. En ese sentido, el trabajo realizado en torno a una cultura de los placeres va a servir para la constitución de otra forma de subjetividad, una ya no organizada al abrigo de un modelo de identidad (Schmid, 2002: 310). Para “rechazar esas maneras de vivir prefabricadas”,<sup>35</sup> la estética de la existencia se plantea como una forma de pensar de forma distinta a esa regularización de los actos y los placeres concebidos sólo desde el matrimonio, la heterosexualidad y la monogamia. Esta problemática es de vital importancia dado que ni los movimientos feministas, ni los movimientos de liberación sexual homosexuales lograron mover, transformar o perturbar las relaciones sociales y el sistema económico y de poder, a lo sumo, parecen haberse integrado a él.

### **Una crítica al dispositivo de la sexualidad: El caso de Herculine Barbin**

La identidad ha estado en el punto central de la discusiones de los estudios feministas y *queer* contemporáneos, específicamente la distinción entre género/sexo se ha problematizado a partir de la noción foucaultiana de tecnología del sexo y dispositivo de la sexualidad. En esa línea, para Butler, la lectura de Foucault sugiere que la categoría de sexo pertenece a un modelo jurídico de poder que supone una oposición binaria entre los ‘sexos’. La subversión de los opuestos binarios para Foucault “no es resultado de su trascendencia, sino de su proliferación hasta un punto en el que las oposiciones binarias dejen de tener sentido en un contexto en el que las diferencias múltiples, no restringidas a las diferencias

---

<sup>35</sup> “Histoire et homosexualité”. Conversación con J.P. Joecker y otros, 1982. Citado en: (Schmid, 2002:310).

binarias, abundan. Como estrategias para hacer difuso el antiguo juego de poder de opresor y oprimido Foucault aparece para sugerir la ‘proliferación’ y la ‘asimilación’. Su táctica no es trascender las relaciones de poder, sino multiplicar sus diversas configuraciones de tal modo que el modelo jurídico de poder como opresión y regulación deje de ser hegemónico” (Butler, 1990: 206).

*El género en disputa*, libro de Butler considerado como una “intervención” en la teoría feminista y uno de los textos fundadores de la teoría *queer*, tiene sus orígenes en la “teoría francesa” interpretando a varios intelectuales franceses como Lévi-Strauss, Lacan, Kristeva, Wittig y Foucault. Para poner en tela de juicio las categorías fundacionales del sexo y entender el género y el deseo como efectos de una formación específica del poder se necesita una forma de cuestionamiento crítico que Foucault, reformulando el método nietzscheano, llama genealogía. La genealogía investiga “los intereses políticos que hay en señalar como *origen y causa* las categorías de identidad que, de hecho, son los *efectos* de instituciones, prácticas y razonamientos de origen diverso y difuso” (Butler 2007: 37). Para Butler, el cuestionamiento es centrar y descentrar esas instituciones definitorias: el fallogentrismo y la heterosexualidad obligatoria.

No hay una “verdad” del sexo sino precisamente se crea por medio de prácticas reguladoras que producen identidades coherentes a través de la matriz de reglas coherentes del género como “masculino” y “femenino”, “mujer” y “hombre”, “homosexual” y “heterosexual”. Estas divisiones son producto de una economía difusa que regula la sexualidad y consolida las prácticas del deseo heterosexual. Para Butler, Foucault en la introducción al texto *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, un hermafrodita del siglo XIX que al ser obligado a cambiar de sexo se suicida, afirma que la categoría de sexo se establece mediante una forma de sexualidad históricamente específica. El sexo entendido como “causa” es en realidad “un efecto”, en otras palabras, el sexo como categoría fundacional y causal es más bien un discurso producido.

La crítica genealógica de dichas categorías del sexo es la consecuencia involuntaria de prácticas sexuales que no encajan en el discurso médico-jurídico de una heterosexualidad naturalizada. Por ejemplo, Herculine Barbin no es una identidad, sino la imposibilidad de asignarle a ese cuerpo una identidad, precisamente, porque ella/el desarticula las normas que rigen sexo/género/deseo, no puede categorizarse dentro de la

relación binaria del género. La interpretación de Foucault acerca de Herculine permite ver que la demanda de la identidad es un principio “culturalmente limitado de orden y jerarquía, una ficción reguladora”. No hay una sustancia constante de “hombre” o “mujer”, por tanto, el género no es sustantivo sino performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es, en palabras de Butler: “No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas “expresiones” que, al parecer, son resultado de ésta” (Butler, 2007: 85).

La pista para entender la performatividad del género, según Butler, se la proporcionó la interpretación que Derrida hizo de “Ante la ley” de Kafka, donde quien espera la ley se sienta frente a la puerta de la ley y atribuye cierta fuerza a esa ley. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio a través del cual esa autoridad se instala: la anticipación conjura su objeto. Lo mismo sucede con el género, donde pareciese que actúa una esencia interior que puede ponerse al descubierto, “una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo que anticipa” (Butler, 2007: 17). Así, la performatividad del género gira en torno a una metalepsis donde la anticipación de una esencia provista de género origina lo que plantea como exterior a sí misma. Además, la performatividad no se puede considerar como un acto único, sino como una repetición y un ritual que consigue su efecto por medio de su naturalización en un cuerpo. A su vez, “la teoría del poder de Foucault formulada en su *Historia de la sexualidad* es, sin duda, un material en donde Butler ha podido encontrar apoyo tanto para su desplazamiento del sexo al género como para su defensa de géneros diferentes al dualismo establecido” (Burgos: 2008: 101). Incluso, se afirma que la propia teoría de la performatividad es, en muchos aspectos, una teoría sobre “la producción disciplinaria del género, y podría ser leída en continuidad con el modelo biopolítico del poder y la subjetualización [sic] en el Foucault de *Vigilar y castigar*” (Pérez, 2008: 94).

En consecuencia, al afirmar que el género es performativo se entiende que no hay una esencia interna del género, sino que éste se constituye por medio de un conjunto sostenido de actos postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género. Demostrando que “lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales, en un extremo, un efecto alucinante de gestos naturalizados” (Butler, 2007: 17). Al poner en duda las

categorías del género se desdibuja la “realidad” y la comprendemos como algo que puede cambiarse o subvertirse. Cabe aclarar que “aunque esta idea no constituye de por sí una revolución política, no es posible ninguna revolución política sin que se produzca un cambio radical en nuestra propia concepción de lo posible y lo real” (Butler, 2007: 28).

Foucault advierte en el primer tomo de *Historia de la sexualidad* que la categoría ficticia del sexo permite invertir las relaciones causales de modo que se piense que el “sexo” genera la estructura y el significado del deseo. El cuerpo “no es “sexuado” en algún sentido significativo previo a su designación dentro de un discurso a través de cual queda investido con una “idea” de sexo natural o esencial” (Butler, 2007: 193). Entonces, la sexualidad es una organización históricamente concreta de poder, discursos, cuerpos y afectividad (Butler, 2007: 194).

Siguiendo a Butler, la teoría de la sexualidad de Foucault, presentada en *Historia de la sexualidad- La voluntad de saber*, se contradice con ciertos elementos expuestos por Foucault en la introducción<sup>36</sup> a los diarios de Herculine Barbin publicados por el mismo autor. En *La voluntad de saber*, Foucault asevera que “la noción del “sexo” permitió incluir en una unidad artificial partes anatómicas, funciones biológicas, comportamientos, sensaciones y placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa misma unidad ficticia [...] Así pues, el sexo pudo funcionar como significante único y como significado universal” (Foucault, 1991a: 181), por lo que se genera un interés por reglamentar y controlar socialmente la sexualidad, además de esconder y unificar de forma artificial funciones sexuales diferentes y no relacionadas para presentarlas posteriormente dentro del discurso como una *causa* o esencia interior. En oposición a este discurso, Foucault afirma que el sexo es un *efecto* en vez de un origen; en palabras de Butler: “en lugar del “sexo” como la causa continua y original y la significación de los placeres corporales, [se] presenta la “sexualidad” como un sistema histórico abierto y complejo de discurso y poder que genera el término equivocado de “sexo” como parte de una táctica para esconder y, por lo tanto, mantener las relaciones de poder” (Butler, 2007: 198). En consecuencia, cuando el “sexo” se esencializa cubre y esconde las relaciones de poder y no permite investigar la historicidad de la categoría de “sexo”.

---

<sup>36</sup> Dicha introducción no apareció en la edición francesa, fue escrita para la edición norteamericana y aparece en la versión en castellano.

La categoría de “sexo” expuesta por Foucault no sólo debe contextualizarse dentro de los términos de la sexualidad, sino también dentro del poder jurídico que debe replantearse como “una construcción efectuada por un poder generativo, que, al mismo tiempo, esconde el mecanismo de su propia productividad” (Butler, 2007: 198). En *Historia de la sexualidad*, Foucault critica los modelos de “liberación” de la sexualidad porque refuerzan el modelo jurídico; para Butler, el problema de Foucault se manifiesta en ese reforzamiento, porque cuando el análisis feminista parte de la categoría de sexo se reconoce un “cuerpo sexuado” que no requiere, en cierto modo, de una deconstrucción crítica. Estar sexuado significa para Foucault “estar expuesto a un conjunto de reglas sociales y sostener que la ley que impone esas reglas es tanto el principio formativo del sexo, el género, los placeres y los deseos, como el principio hermenéutico de la autointerpretación. Así pues, la categoría de sexo es inevitablemente reglamentadora, y cualquier análisis que presuponga esa categoría afianza y legitima todavía más esa táctica reglamentadora como un sistema de poder/conocimiento” (Butler, 2007: 200).

En los diarios de Herculine Barbin, Foucault pretende argumentar como un cuerpo hermafrodita ejemplifica la desaparición del “sexo” al mostrar la disonancia de los diferentes órganos, significados, funciones, así como la multiplicación de los placeres fuera del marco de inteligibilidad que impone la relación binaria del sexo. La descripción de Foucault, donde los placeres corporales de Herculine “flotaban, en el aire, sonrisas sin dueño” (Foucault, 2007: 17) y van más allá de los placeres reglamentados e impuestos sobre ellos, es considerada por Butler como una “indulgencia sentimental” de Foucault con el mismo discurso liberador que criticaba. Parece haber una concepción “romántica” de la no identidad de los hermafroditas durante la Edad Media y el Renacimiento antes de la aparición de teorías biológicas sobre la sexualidad concepciones jurídicas sobre el individuo y formas de control de los Estados modernos, porque ya no se trata de reconocer en el hermafrodita la presencia de dos sexos yuxtapuestos o entremezclados, ni de saber cuál de los dos predomina sobre el otro, sino de descifrar cuál es el sexo verdadero que se esconde bajo apariencias confusas (Foucault, 2007: 13).

Antes, el hermafrodita era libre y decidía qué sexo quería ser jurídica o socialmente; posteriormente, es el experto quien determina el sexo que ha “escogido la naturaleza” y al cual la sociedad debe exigirle que se ajuste. Esta idea de que se debe tener un sexo

verdadero está lejos de haber desaparecido por completo. La idea que entre sexo y verdad existen relaciones complejas, oscuras y esenciales persiste (Foucault, 2007: 14). Sin duda, la medicina y la justicia del siglo XIX exigieron obstinadamente una identidad sexual legítima a los hermafroditas que en épocas anteriores no se pidió y que podía ser, como Foucault lo expresó, un mundo donde “flotaban en el aire sonrisas sin dueño”. Incluso cuando Alexina fue obligada a cambiar de sexo, “ella sigue sintiéndose sin un sexo determinado, pero esta vez privada de las delicias que experimentaban al no tenerlo o, al menos, al no tener el mismo que aquéllas con las que vivía y a las que amaba y deseaba tanto” (Foucault, 2007: 17). Para Foucault esto evoca “los limbos felices de la no identidad” a partir tiernos placeres que se descubren y se provocan con la no identidad.

Siguiendo a Butler, las posturas presentadas entre el primer tomo de *Historia de la sexualidad* y la introducción a *Herculine Barbin* tienen una tensión. Por un lado, el sexo es un efecto de relaciones complejas entre el discurso y el poder; sin embargo, al parecer, existe una multiplicidad de placeres en sí que no son el resultado concreto del intercambio entre discurso y poder. En otras palabras, Foucault recurre a un tropo de multiplicidad libidinal prediscursiva que admite una sexualidad “antes de la ley”, “una sexualidad que quiere liberarse de las cadenas del sexo” (Butler, 2007: 201). Por otro lado, Foucault reitera que la sexualidad y el poder son coextensivos, por lo que no se puede afirmar que si hay sexo, entonces, no hay poder. La sexualidad siempre está en la matriz del poder y se constituye dentro de prácticas históricas específicas e institucionales.

Los diarios de Herculine permiten, en palabras de Butler, leer a Foucault contra sí mismo (Butler, 2007: 201). Parece que el autor de *Historia de la sexualidad* cree encontrar en los diarios de Herculine esos placeres no reglamentados anteriores a la imposición de la ley del género binario; no obstante, Butler afirma que la interpretación foucaultiana es totalmente errada porque esos placeres siempre están ya inscritos y creados por la misma ley a la que supuestamente retan (Butler, 2007: 203). En palabras de la autora es necesario “no caer en la tentación de romantizar la sexualidad de Herculine como el juego utópico de los placeres previo a la imposición y las limitaciones del sexo” (Butler, 2007: 203). Tanto Foucault como Herculine consideran esa sexualidad intersexual como fuera de toda convención, olvidando que siempre están “dentro” de un discurso que genera la sexualidad y luego la esconde por medio de una configuración distinta y valerosa “fuera” del discurso.

Asimismo, se plantea otra cuestión de tipo foucaultiana ¿Qué prácticas y convenciones sociales crean la sexualidad? Es posible entender la capacidad productiva del poder y las tácticas normativas que crean a los sujetos; además del mecanismo mediante el poder crea la sexualidad en una narración autobiográfica como la de Herculine. En el caso de este hermafrodita el/ella reconoce a su cuerpo como la causa de su confusión de género y sus placeres transgresores como si se debieran a una esencia fuera del orden “natural”, olvidando que estas posturas “anteriores” a la ley, como una transgresión del orden, nunca han salido del discurso y siempre han estado situados “dentro” de ese discurso que genera la sexualidad. Nos encontramos frente “a una ambivalencia fatal, creada por la ley prohibitiva, que, pese a sus efectos de feliz dispersión, termina en el suicidio de Herculine” (Butler, 2007: 205). Siguiendo a Butler, ese “feliz limbo de una no identidad” de Herculine es posible por el contexto histórico en el que se desarrolla su sexualidad, esto es recluida casi exclusivamente con mujeres. En ese ambiente existe una obligatoriedad y una prohibición al mismo tiempo: el amor por las hermanas y madres del convento que se fomenta, y a la vez, ese amor no puede ir demasiado lejos. En el convento hay un ambiente homoerótico y un tabú erotizado.

Foucault rechaza la categorización de Herculine como una homosexual femenina y afirma que ella representa la no identidad; sin embargo, Butler asevera que Foucault si desea sostener las dos categorías e insinúa que la “no identidad es lo que se produce en contextos homosexuales, es decir, que la homosexualidad es útil para destruir la categoría de sexo” (Butler 2007: 206). Por lo que, en la descripción foucaultiana, la categoría del sexo se invoca y se niega al mismo tiempo: en el colegio y en el convento esa categoría sirve “para revelar los tiernos placeres que descubre y provoca la no identidad sexual cuando se extravía en medio de todos esos cuerpos semejantes” (Foucault, 2007: 18). Dicha semejanza es difícil de creer para Butler, la misma Herculine establece la diferencia sexual en su propio discurso cuando percibe y disfruta de su diferencia respecto a otras jóvenes que desea; pero esa diferencia no es solamente una reproducción del discurso heterosexual, ella es consciente de la transgresión de los límites entre lo masculino y femenino que puede realizar.

La anatomía de Herculine no se encuentra fuera de la categoría del sexo, pero enreda y reorganiza las partes que conforman esas categorías generando unas

transgresiones de género que desafían la matriz heterosexual, incluso la lésbica, resaltando los puntos de convergencia y redistribución. Explotar el supuesto binario “es uno de los modos de privar a la hegemonía masculina y a la heterosexualidad compulsiva de sus premisas primarias más atesoradas” (Butler, 1990: 321). Esta cuestión lleva a Butler a plantear si no hay en esa ambigüedad sexual constituida discursivamente algunas cuestiones de sexo y poder que limitan ese “libre juego” de las categorías sexuales. La pregunta que se formula es ¿Hasta qué punto es libre ese juego, ya sea que considere una multiplicidad libidinal prediscursiva o una multiplicidad discursivamente constituida? ¿Si Foucault afirma que la no identidad se incita en contextos homoeróticos u homosexuales, entonces, en los contextos heterosexuales son en los que se forman la identidad? (Butler, 2007: 208).

La confesión de Herculine es presentada, en palabras de Butler, de una manera “descaradamente didáctica” (Butler, 2007: 209). La afirmación de Foucault de que en algún sentido son cuerpos parecidos, olvida la distinción hermafrodita del cuerpo de Herculine. En la única entrevista que Foucault concedió para hablar sobre la homosexualidad *Sexual choic, Sexual Act*,<sup>37</sup> el entrevistador dice que “en los círculos de intelectuales de Estados Unidos, sobre todo entre las feministas radicales, se tiende cada vez más a diferenciar entre la homosexualidad masculina y la femenina” (Foucault, 1985: 22) y hablan de una diferencia “esencial” entre las relaciones homosexuales y lésbicas. A continuación, Foucault no puede evitar reírse, precisamente, porque la pregunta misma tiene la relación binaria que él intenta diluir, esa relación deprimente de lo Mismo y lo Otro. En efecto, Foucault responde que no tiene demasiado sentido hablar de un modo de ser homosexual, porque el término no sirve para clasificar realmente comportamientos y no puede reconstruir un tipo de experiencia. El autor asevera que puede decirse que hay un “modo de ser gay” o al menos un intento de recrear un determinado modo de vivir, un tipo de existencia o estilo de vida, que podría llamarse “gay”.<sup>38</sup> Particularmente, Foucault habla de

---

<sup>37</sup> En castellano “Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault” (Foucault, 1985). Existe otras entrevistas donde se toca de manera específica el tema de la homosexualidad como: “De la amistad como modo de vida. Entrevista con Michel Foucault” en *Gai Pied*, N° 25, abril, pp. 38-39; “The Gay Science” en *Critical Inquiry*, Vol. 37, N°3 (Spring), pp. 385-403; “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad” y “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, Volumen III* (Foucault, 1999a).

<sup>38</sup> Foucault asevera que “nos corresponde avanzar en una ascesis homosexual que nos haría trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir, una forma de ser todavía improbable [...] Tendríamos que

la experiencia homosexual como campo de creación: “No tenemos que descubrir que somos homosexuales [...] Debemos más bien crear un modo de vida gay. Un *devenir gay*” (Foucault, 1999a: 418). Así, “el sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora” (Foucault, 1999a: 417).

La teoría foucaultiana de ese “feliz limbo de la no identidad” no parece cumplirse, porque se expresa esa ambigüedad sexualidad de Herculine desde el principio. Su sexualidad no se encuentra fuera de la ley, sino es la consecuencia ambivalente de la ley “sus confesiones, y también sus deseos, son a la vez sometimiento y desafío” (Butler, 2007: 215). Los placeres y deseos de Herculine no son esa multiplicación que se opone a la ley jurídica; pero tampoco se encuentra totalmente fuera de la economía significativa de la masculinidad. Aunque se considere la homosexualidad por fuera de la matriz heterosexual no se puede borrar que se encuentra inscrita en las estructuras más amplias de la heterosexualidad, a pesar que se sitúen en relaciones subversivas o resignificadoras ante las configuraciones culturales heterosexuales. Si la sexualidad y el poder son coextensos, la sexualidad lésbica o la hermafrodita no están ni más ni menos construidas que otras formas de sexualidad, por tanto, “no hay ninguna promesa de placer ilimitado después de desprenderse de las cadenas de la categoría del sexo” (Butler, 2007: 246).

En consecuencia, el cuerpo de Herculine, o mejor, cualquier cuerpo no es un “ser” sino un límite variable, un superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada, “una práctica significativa dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria” (Butler, 2007: 271). Por lo que Butler se cuestiona ¿Qué lenguaje queda para entender esta realización corporal, el género, que establece su significado “interno” en su superficie? Para Butler, Sartre quizás habría llamado a este acto “un estilo de ser”, Beauvoir “estilos de la carne”, Foucault una “*estilística de la existencia*” (Butler, 2007: 271). Así, el género es una construcción que reiteradamente disimula su génesis: “El acuerdo colectivo tácito de actuar, crear y garantizar géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda disimulado por la credibilidad de esas producciones y por las sanciones que acompañan al hecho de no creer en ellas; las construcción nos “obliga” a creer en su necesidad y naturalidad” (Butler, 2007: 272).

---

ocuparnos no tanto de liberar nuestros deseos, sino de volvernos, nosotros mismos, infinitamente más susceptibles de experimentar los placeres” (Foucault, 1981).

Por esta razón, el género no debe considerarse como una identidad estable sino como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una reiteración estilizada de actos (Butler, 2007: 273). Siguiendo a la autora, el efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo, es decir, como los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con un género constante. En efecto, cuando se afirma que el sujeto está constituido, esto sólo significa que el sujeto es el resultado de algunos discursos gobernados por normas que conforma la mención inteligible de la identidad. Antes de buscar el dato de una genuina identidad o de una placentera no identidad, la labor butleriana, “halla su fuerza en la insistencia en la permanente problematización de la categoría de identidad en todas sus formas. Su interés es [...] perseguir críticamente los mecanismos concretos mediante los que se construye la noción de identidad de género, y con la vista puesta en el movimiento hacia la acción de la subversión de la identidad de género” (Burgos, 2004: 173).

Esta subversión se aplica en términos de resignificación<sup>39</sup> y la principal tarea consiste en localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan las construcciones de la matriz heteronormativa, interviniendo mediante la participación en esas prácticas repetitivas que conforman la identidad (Butler 2007: 286). Es necesario investigar en lo que Butler llama una genealogía política de ontologías del género<sup>40</sup> y proponer prácticas sexuales no normativas que cuestionen la estabilidad del género, sin olvidar que “las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetirlas y, sobre todo, al repetirlas en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que la ‘subversión’ tiene un valor de mercado. Obstinarsse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará y debe hacerlo” (Butler 2007: 26). No por ello se debe renunciar a pensar una y otra vez la subversión. Siempre se encuentra presente ese “deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible como tal” (Butler 2007: 24). La necesidad de una vida posible está intacta y un análisis de la identidad puede convertirse en un instrumento de poder de resistencia, porque la identidad –no sólo de género- lleva a cabo “un incesante e inacabado proceso de imitación

---

<sup>39</sup> Para Burgos, Butler tiene aquí presente las elaboraciones conceptuales de Derrida (Burgos, 2004: 175).

<sup>40</sup> En *Technologies of Gender* Teresa De Lauretis propone un proyecto fundamentalmente epistemológico. Conforme a su interpretación del término, la epistemología es el proceso de aprehender y formalizar la subjetividad como un proceso, como una red formada por el complejo interjuego de diferentes ejes de subjetivación (Citado en: Braidotti, 2004: 42).

repetitiva que nunca logra un resultado compacto, estable y coherente [...] Las palabras y contextos discursivos que se repiten como medio formador de la identidad son arbitrarios y contingentes (Burgos, 2004: 173).

Asimismo, Butler ha situado lo político en las prácticas significantes que determinan, regulan y desregulan la identidad, como lo hizo Foucault al situar las relaciones de poder en el centro de la sexualidad. Esta cuestión plantea un conjunto de preguntas que amplían para la autora la noción misma de lo político ¿Cómo cambiar los fundamentos que contienen distintas configuraciones culturales de género? ¿Cómo desestabilizar y devolver a su dimensión fantasmática las “premisas” de la política de la identidad? ¿Cómo entra en el campo de lo político el cuerpo de Herculine o de las personas intersexuales, *drag*, transgénero y transexuales? Esta tarea exige una genealogía crítica de la naturalización del sexo y de los cuerpos en general, entender la ontología no como un fundamento, sino como un precepto normativo que funciona insidiosamente al introducirse en el discurso político como su base necesaria (Butler, 2007: 288).

La política se encuentra en escena porque el cuerpo implica mortalidad, vulnerabilidad y agencia, “la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros pero también al contacto y a la violencia [...] Aunque luchemos por los derechos sobre nuestro propios cuerpos, los mismos cuerpo por los que luchamos no son nunca del todo nuestros. El cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública: constituido como fenómeno social en la esfera pública mi cuerpo es y no es mío” (Butler, 2006: 40-41). El cuerpo me relaciona, en contra de mi libertad y desde el principio, en una vida social, en una vida con los otros. El hecho de que nuestras vidas dependen de otros implica para la autora la pregunta por qué política se puede derivar de mantener el pensamiento de la propia vulnerabilidad en sí misma (Butler, 2006: 42). Por ende, la deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política, más bien instauro como política los términos mismos con los que se estructura la identidad (Butler, 2007: 288).

Este tema es fundamental en el denominado giro ético en Butler. La pregunta por ¿Es la vida posible? Constituye un interrogante primordial y en muchas ocasiones la respuesta no es afirmativa. Según Butler, una cosa es afirmar la vida de gays y lesbianas como realidad e insistir en que dichas vidas merecen ser protegidas; y otra es insistir en que la misma afirmación pública de la homosexualidad pone en duda lo que se considera como

una realidad y como una vida humana. La tarea política consiste en rehacer la realidad, reconstruir lo humano y negociar los términos de lo que se considera habitable o no (Butler: 2006, 52).

### **El reglamento del género**

Al tratar los temas de la sujeción y la regulación, Butler tiene en cuenta dos advertencias derivadas del pensamiento de Foucault: 1) el poder regulador no sólo actúa sobre un sujeto preexistente, sino que también trabaja y forma al sujeto; asimismo cada forma jurídica de poder tiene su efecto productivo; 2) estar sujeto a un reglamento es también estar subjetivado por él, en otras palabras, devenir como sujeto precisamente a través de la reglamentación, ya que los discursos reguladores que forman al sujeto del género son precisamente aquellos que requieren e inducen al sujeto (Butler, 2006: 68). Cuando Foucault afirma que la disciplina produce individuos, no sólo afirma que el discurso disciplinario los dirige y los utiliza, sino que también activamente los constituye (Butler, 2006: 80).

Los tipos de reglamentos pueden entenderse como casos específicos de un poder regulador más general, que está descrito como la reglamentación del género. En este punto, Butler se opone en algunos aspectos porque considera que si la concepción foucaultiana se centra en la idea de que el poder regulador tiene ciertas características históricas que operan sobre el género, así como también lo hacen ciertos tipos de normas sociales y culturales, entonces, el género no es más que el ejemplo de una operación de poder más amplia. En contraposición de esta subordinación del género al poder regulador, Butler afirma que el aparato regulador que rige al género está especialmente adaptado al género, es decir, el género requiere e instituye su propio y distinto régimen regulador y disciplinador (Butler: 2006, 68).

Cabe aclarar que una norma no es lo mismo que una regla o una ley. Una norma opera dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización. Este tipo de normas a menudo se encuentran tácitas y son difíciles de leer, “los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir” (Butler: 2006, 69). La norma rige la inteligibilidad social permitiendo que cierto tipo de prácticas y

acciones sean reconocibles como tales imponiendo una red de legibilidad sobre lo social que define los parámetros de lo que aparecerá y no en la esfera social.

El género es “el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume” (Butler, 2006: 70). No se puede asumir el género como única y exclusivamente la matriz de lo masculino y lo femenino porque las permutaciones del género que no están en ese binarismo forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo. Butler advierte que el género es el mecanismo por el cual se produce y se naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero “el género bien podría ser el aparato a través del cual dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan [...] puede ser que el mismo aparato que trata de instaurar la norma funcione también para socavar esa misma instauración, que ésta sea, por así decirlo, incompleta por definición”. Cuando se habla del *gender trouble* (el género en disputa o la problematización del género) se piensa que el género tiene una forma de desplazarse más allá del binarismo. En la medida en que las normas del género son reproducidas, estas son invocadas y citadas por prácticas corporales que también tienen la capacidad de alterar las normas en el transcurso de su citación.

Cabe aclarar que parece que cualquier oposición a la norma ya se encuentra contenida en la norma y aquella es crucial para su funcionamiento. Esta noción más foucaultiana de la norma social no aumenta las posibilidades de un desplazamiento efectivo de la resignificación de la norma misma. Por tanto, la cuestión fundamental sigue siendo ¿Qué desviaciones de la norma interrumpen el proceso regulador mismo? (Butler, 2006: 84). Para responder esta cuestión es menester entender lo que Foucault ha denominado política de la verdad entendida como una política que pertenece a esas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que se tomara o no como verdad, que ordena al mundo de formar regulares y regulables, y tiene estatus de conocimiento. Este punto es crucial cuando se pregunta ¿Qué es lo que se considera como persona? ¿Qué es lo que se considera como un género coherente? ¿Qué es lo que se califica como ciudadano o ciudadana? ¿Qué normas me constriñen cuando empiezo a preguntarme en qué me puedo convertir? ¿Y qué pasa cuando empiezo a convertirme en alguien para el que no hay espacio dentro de un

régimen de verdad dado? Dado el orden contemporáneo del ser ¿Qué puedo ser? (Butler: 2006, 84).

Butler es enfática en afirmar que hay una doble verdad con la norma. Por un lado, necesitamos normas para vivir y para vivir bien, y entender en cómo transformar nuestro mundo social; por el otro, estamos sometidos por normas que en ocasiones nos violentan y a las que debemos oponernos por razones de justicia social (Butler, 2006: 291). Esto se debe al carácter de doble sentido de la norma que se refiere a los propósitos y a las aspiraciones que nos guían y orientan nuestras acciones; y a la vez, la normatividad se refiere al proceso de normalización, es decir, la forma en que ciertos ideales dominan la vida y proporciona criterios coercitivos, por ejemplo, la definición de hombre o mujer “normales”. Cuando se desafían estas normas, no está claro “si estamos todavía viviendo o deberíamos estarlo, si nuestras vidas son valiosas o si pueden convertirse en tales, si nuestros géneros son reales, o incluso si pueden verse como tales” (Butler, 2006: 292). La norma constriñe y posibilita la vida, y proporciona los marcos de inteligibilidad que definen qué es una existencia habitable. Indiscutiblemente “seguimos viviendo en un mundo en el que se corren graves riesgos de marginación y violencia física a causa del placer que se persigue, la fantasía que se encarna, el género que uno performa” (Butler, 2006: 302).

El “sexo” es normativo desde el principio, lo que Foucault llamó un “ideal regulatorio”, pero no sólo funciona como norma, sino además es práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarkar, circunscribir, diferenciar- los cuerpos que controla por medio de un ideal regulatorio cuya materialización<sup>41</sup> se impone y se logra mediante ciertas prácticas sumamente reguladas (Butler, 2005: 18). Hay un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” por medio de una reiteración forzada de esas normas. En opinión de Butler que esta reiteración sea necesaria indica que la materialización nunca es completa, existen espacios donde la ley reguladora puede volverse contra sí misma y poner en duda la fuerza hegemónica de la norma. El “sexo” no es sencillamente “algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese “uno” puede llegar a ser viable, esa norma

---

<sup>41</sup> Esta materialización debe entenderse en relación con los efectos productivos y materializadores del poder regulador en el sentido foucaultiano. La producción de un sujeto, su sujeción, es un medio para lograr su regulación (Butler, 2005: 28).

que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural” (Butler: 2005: 19). Hay un efecto productivo del poder que forma al sujeto y le exige una identificación con lo normativo del “sexo”, y esa identificación produce un campo de abyección que son zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que circunscriben a los sujetos. Por ende, la movilización de las categorías del sexo dentro del discurso político se caracterizará por las inestabilidades mismas que tales categorías producen y rechazan. La desidentificación y la reconceptualización posibilitan una crisis potencialmente productiva de desestabilizar las normas del “sexo”.

Entonces, se hace necesaria una genealogía crítica que permita salirse del binarismo entre, por un lado, considerar la sexualidad como un aspecto meramente libre; y por el otro, una sexualidad determinada y por tanto fija. Siguiendo a Butler, estas oposiciones no describen la complejidad de lo que está en juego en cualquier esfuerzo por considerar las condiciones en las que se asumen la esfera de la sexualidad, particularmente, esas restricciones que incluyen “el carácter radicalmente inconcebible de desear de otro modo, el carácter radicalmente insoportable de desear de otro modo, la ausencia de ciertos deseos, la coacción repetitiva de los demás, el repudio permanente de algunas posibilidades sexuales, el pánico, la atracción obsesiva y el nexo entre sexualidad y dolor” (Butler, 2005: 145).

La sexualidad no se encuentra fuera del poder y el poder en su modo productivo nunca se encuentra totalmente libre de regulación. Según Butler, Foucault considera que el proceso de significación que gobierna las leyes jurídicas excede su carácter prohibitivo, ya que al destacar determinada práctica en el discurso, produce la oportunidad de que surja una oposición pública que, impensadamente, puede alentar, reconfigurar, y hacer proliferar el fenómeno social mismo que procura restringir (Butler, 2005: 166). En ese mismo sentido, la performatividad propuesta por Butler es una modalidad específica del poder, entendido como discurso, por lo que interpretar la “performatividad” como una decisión voluntaria y arbitraria implica no comprender la historicidad del discurso,<sup>42</sup> especialmente,

---

<sup>42</sup> Para Butler, la historicidad del discurso implica el modo en el cual la historia es constitutiva del discurso mismo. No se trata simplemente de que los discursos se encuentren localizados en cierto tiempo o época, sino que implica directamente el carácter constitutivo de la historia donde una práctica no podría existir independientemente sin las convenciones mediante las cuales se produce y se hace legible (Butler, 2005: 319).

la historicidad de las normas constituyen el poder que tiene el discurso de hacer realidad lo que nombra (Butler, 2005: 268).

La autora es enfática en afirmar en que uno se encuentra en el poder, aun cuando se oponga a él, porque “el poder nos forma mientras lo reelaboramos y esta simultaneidad es a la vez la condición de nuestra parcialidad, la medida de nuestro desconocimiento político y también la condición de la acción misma” (Butler, 2005: 338). Es imperativo comprender que las prácticas sexuales *vinculan profundamente* a las personas con el género y relaciones de poder complejas que coaccionan a los sujetos, a su vez, las normas del género delimitan las vidas que son viables y las que no, poniendo en el centro de las relaciones de poder la propia vida de los sujetos. La performatividad describe esta relación de encontrarse implicado en aquello a lo que uno se opone y volver el poder contra sí mismo para producir nuevas formas de subjetividad; no obstante, la subversión no es suficiente si se entiende como socavar la naturalización del “sexo” o la proliferación. Sin duda, “nada garantiza que exponer la condición naturalizada de la heterosexualidad baste para subvertirla” (Butler, 2005: 325).

Efectivamente es necesario reflexionar acerca del discurso y el poder cuestionándose ¿Hay un modo de concebir el poder como resignificación y a la vez como convergencia y a la vez como la convergencia o interarticulación de relaciones de regulación, dominación y constitución? ¿Cómo saber cuál podría considerarse una resignificación afirmativa y cómo correr el riesgo de reinstalar lo abyecto como el sitio de oposición? Y ¿Cómo reconcebir los términos que establecen y sustentan los cuerpos que importan? (Butler, 2005: 337). Estas cuestiones tiene que ver con el poder y con lo que el poder dispone, sin duda, Butler ha manifestado que ha empleado a Foucault para preguntar acerca de las operaciones del poder y del discurso que permiten que ciertas ontologías de género se formen o se deformen (Butler, 2008c: 52). Con todo, pareciera que existe un giro ético en las publicaciones más recientes de Butler, como también sucedió en el caso de Foucault, por lo que es menester analizar esta etapa donde el tema del reconocimiento surge con mayor fuerza, no sólo en relación con el deseo, sino con la ética.

## Capítulo IV Ética

*“El pensar sobre una vida posible es un lujo sólo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, esa posibilidad es una necesidad”* (Butler, 2006: 310).

*“Afrontémoslo. Nos deshacemos unos a otros. Y si no, nos estamos perdiendo de algo”* (Butler, 2006: 38).

En este capítulo se estudia el eje ético en la obra de Foucault con el giro que se realiza en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* con las nociones de artes de la existencia y de técnicas de sí. A partir de esto, se analiza el giro ético también en la obra de Butler a través de sus textos *Vida precaria*, *Marcos de Guerra* y *Dar cuenta de sí mismo* para comprender cómo funciona la operación crítica de los individuos y cuál es el costo de esa operación en el sujeto. Igualmente, se explora el estudio de Butler sobre la nueva prisión de guerra, como ejemplo de la reactivación del poder soberano en nuestra época.

### **Técnicas de sí y estética de la existencia**

En sus últimos estudios, desde *El gobierno de los vivos* Curso en el Collège de France (1979-1980) hasta la publicación de los dos últimos tomos de su *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*,<sup>43</sup> Foucault concentra sus análisis en la “sexualidad” entendida como una experiencia histórica y constituida por tres ejes: (1) campos del saber: formación de los saberes a los que la sexualidad se refiere; (2) tipos de normatividad: los sistemas de poder que regulan la práctica de la sexualidad; (3) formas de subjetividad: las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de esa sexualidad. Este último aspecto, investiga las prácticas por las que los

---

<sup>43</sup> Foucault deja preparado un cuarto tomo denominado *Las confesiones de la carne*, que hasta la fecha no ha sido publicado por requerimientos del autor antes de su muerte. En un principio el proyecto de *Historia de la sexualidad* se encontraba planteado así: 1. La voluntad de saber. En preparación: 2. *La chair et le corps* (la carne y el cuerpo) 3. *La Croisade des enfants* (La cruzada de los niños) 4. *La femme, la mère et l'hystérique* (La mujer, la madre y la histérica) 5. *Les Pervers* (Los perversos) 6. *Populations et race* (Poblaciones y razas). Ninguno de estos títulos llegaron a escribirse (Eribon, 1992: 337).

individuos son llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo y descubrir en el deseo la verdad de su ser. En síntesis, cuáles son las formas y las modalidades de la *relación consigo mismo* por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto, una hermenéutica de sí, del hombre de deseo (Foucault, 2005: 8-10).

La pregunta que se planteó el autor fue ¿Cómo y por qué el comportamiento sexual y los placeres se convirtieron en la Antigüedad en objeto de una preocupación moral? ¿Por qué esa problematización y esa inquietud tan insistente en cierta moralidad sexual? (Foucault, 2005: 13). Se cuestiona a partir de qué regiones de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual, convirtiéndose en objeto de inquietud, el elemento de reflexión y materia de estilización en el que se conjuga *el ejercicio del poder y la práctica de la libertad* del sujeto (Foucault, 2005: 25).

En *El uso de los placeres*, Foucault especifica que para que una acción sea “moral” no debe poder reducirse a un acto o serie de actos acordes a una regla, ley o valor, sino todas las acciones morales implican una relación con la realidad en la cual se llevan a cabo así como una relación con el yo. Existen toda una serie de prácticas y técnicas de sí para interrogarse y forjarse la propia conducta, cuidar de ella y darse forma a sí mismo como sujetos éticos. Foucault las denomina “estéticas de la existencia”, “artes de la existencia” o “técnicas de sí”<sup>44</sup> entendidas como “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 2005: 14).

La problematización de la práctica sexual se concentró en la Antigüedad precisamente en los cuatro dominios de relación en los que parecía que el hombre era libre, es decir, a propósito del cuerpo, de la esposa, de la relación con los muchachos y con la verdad. Estos campos de la experiencia se convirtieron en objeto de inquietud, moderación y definición de un estilo austero; como si ya hubiera, desde la Antigüedad,<sup>45</sup> estos cuatro puntos de problematización encaminados a la inquietud de la austeridad

---

<sup>44</sup> Estas artes o técnicas fueron integradas posteriormente al cristianismo en lo que Foucault denomina el poder pastoral y siglos más tarde a prácticas educativas, médicas y psiquiátricas.

<sup>45</sup> Foucault destaca que esta reflexión moral se da en un contexto masculino: es una moral pensada, escrita y enseñada por hombres y dirigida a los hombres (a los hombres libres) (Foucault, 2005: 24).

sexual. Cada una de las grandes figuras de dicha austeridad *se relacionan con un eje de la experiencia* y con un haz de relaciones concretas: relaciones con el cuerpo, con la cuestión de la salud, y tras ella todo el juego de la vida y de la muerte; relación con el otro sexo, con la cuestión de la esposa dentro del juego de la institución familiar y del vínculo que crea; relación con el mismo sexo, con la cuestión de los roles políticos y sexuales; y relación con la verdad en la que se plantea la cuestión de las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría (Foucault, 2005: 25).

Para calificar una acción como moral, Foucault afirma que no debe reducirse a un acto o actos conforme a una regla, una ley o valor, ya que toda acción moral tiene una relación con el código moral al que se refiere, pero también implica una determinada *relación consigo mismo*, que es una constitución de sí como sujeto moral, en la que “el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma [...] La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí mismo que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones” (Foucault, 2005: 29).

Entonces, no hay acción moral que no se refiera a la unidad de una conducta moral, ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del sujeto moral sin modos de subjetivación y sin una ascética. Tanto el código moral o de comportamiento, como de las formas de subjetivación y las prácticas de sí, constituyen una unidad para analizar la moral; no obstante, existen ciertas diferencias de “acento”. En la antigua Grecia, la ética estuvo más encaminada a las técnicas de sí y la *askesis* que hacia un código de ley que definiera lo prohibido y lo permitido, es decir, a la manera en que un individuo se reconoce a sí mismo como sujeto moral.

Existe toda una rica y compleja dinámica entre las *formas de subjetivación* y las prácticas de sí. Foucault encuentra unas técnicas de sí o del yo<sup>46</sup> definidas como “aquellas

---

<sup>46</sup> Literalmente sería ‘tecnología de uno mismo’, pero Miguel Morey traduce ‘tecnologías del yo’ recordando que ese ‘yo’ traduce ‘self’ o ‘soi’. En este caso ‘yo’ no es el sujeto, sino el interlocutor interior de ese sujeto: ‘uno mismo’ (Morey, 1990: 35).

que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural” (Foucault, 1999a: 228). De esta forma, los hombres no sólo se fijan reglas de conducta sino que buscan transformarse a sí mismos modificarse en su ser singular y darle a su vida ciertos valores que responden a criterios de estilo.

Estas técnicas tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, constituir la y darse forma a sí mismos como sujetos éticos. Ninguna técnica, ninguna habilidad profesional puede adquirirse sin ejercicio, ni se puede aprender el arte de vivir (*techné tou biou*) sin una ascética (*askesis*) o práctica que pueda tomarse como un ejercicio de uno mismo sobre uno mismo. Luego, no hay moral sin cierto número de prácticas de sí que constituyen el foco más importante y más activo de la ética porque es alrededor de ellas que se despliega la reflexión moral. No obstante, el foco de preocupación no siempre es el mismo, por lo que es necesario diferenciar dos ámbitos: los actos y el código moral. Existe una distinción entre el código que determina qué actos se permiten o se prohíben y el código que determina el valor positivo o negativo de los diferentes tipos de conductas posibles. Un elemento del código es el que dice que no está permitido tener sexo con nadie, excepto con la propia mujer. Existe otro aspecto de las prescripciones morales que por mucho tiempo no se ha aislado, pero que es fundamental: el tipo de relación que cada uno debe tener consigo mismo y que determina de qué manera el individuo se constituye a sí mismo como un sujeto moral de sus propias acciones.

Para calificar una acción como “moral” no debe reducirse a uno o varios actos de acuerdo con una regla, ley o valor sino también se debe tomar determinada relación consigo mismo en la que el individuo se constituye como sujeto moral: “El individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma [...] La acción moral es indisoluble de

estas formas de actividad sobre sí mismo que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones” (Foucault, 2005: 29).

Si se sigue esta estructura, la moral en un sentido amplio tendría dos aspectos: el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación. Por un lado, algunos sistemas morales se centran en el código, en su sistematicidad, para los cuales el punto importante debe buscarse en las instancias de autoridad que exaltan ese código, que imponen su aprendizaje y que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, de una forma casi jurídica, donde “el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo” (Foucault, 2005: 30). Por el otro, se tiene una moral en la que el elemento central se localiza en *las formas de subjetivación y en las prácticas de sí*. En este caso, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento suele ser exiguo en comparación con aquello que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, se constituya como sujeto moral en sus diferentes acciones, pensamientos y sentimientos. En estos tipos de moral, lo importante son las formas de relacionarse consigo mismo, los procedimientos y técnicas mediante las cuales se las elabora, los ejercicios por los que uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser.

Para Foucault, las reflexiones morales en la Antigüedad griega se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. El acento se coloca sobre “la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo” (Foucault, 2005: 31).

Los aspectos generales por los cuales los pensadores, moralistas, filósofos y médicos sintieron preocupación y se interrogaron se ilustran en cuatro nociones que se encuentran con frecuencia en la reflexión sobre la moral sexual, que constituyen el dominio de preocupación moral para un hombre interesado en el cuidado de sí y una estética de la existencia: (1) la noción de *aphrodisia*, a través de la cual se puede entender lo que en el

comportamiento sexual era reconocido como “sustancia ética”; (2) la noción del ‘uso’ de *chrésis*, que permite entender el tipo de sujeción al que la práctica de estos placeres deberían someterse para ser valorada moralmente; (3) la noción de *enkrateia*, de dominio, que define la actitud necesaria ante uno mismo para constituirse como sujeto moral; (4) por último, la noción de templanza, de sabiduría, de *sophrosyne*, que caracteriza al sujeto moral en su realización. Así se puede “cernir lo que estructura la experiencia moral de los placeres sexuales: su ontología, su deontología, su ascética y su teleología” (Foucault, 2005: 37).

Foucault se empeña en mostrar que nadie está obligado a seguir esta moral sexual, pero si alguien quiere tener una buena reputación y mostrarse capaz de gobernar a los otros tiene que seguir dicha ética sexual. Esta tarea sobre sí mismo, tendiente a la austeridad, no se impone sobre los individuos por medio de leyes civiles u obligaciones religiosas sino que es una elección sobre la propia existencia realizada por el individuo. Las personas deciden por sí mismas si van a cuidar o no de sí mismas. De esta forma lo expresa:

No creo que esto sea un intento de alcanzar para sí una vida eterna después de la muerte, porque no estaban particularmente preocupados por eso. Más bien, actuaban de ese modo para dar a sus vidas ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar detrás de sí una reputación exaltada, dar el mayor brillo posible a sus propias vidas). Era una cuestión de hacer de la propia vida un objeto para una suerte de conocimiento, para una *techné*, para un arte. Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo, de las generaciones futuras para las que podría servir de ejemplo) (Foucault, 1999a: 373).

Así, los griegos desarrollaron una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a sí mismos como artífices de la belleza de su propia vida. El punto trascendental de esta búsqueda por ser un sujeto moral y de una ética de la existencia en la Antigüedad es su intento de afirmar la propia libertad y dar a la propia vida una cierta forma en la que se podía reconocer uno mismo, ser reconocido por otros y recordado en la posteridad. El *ethos* “como estilo de la existencia se transformará en la cuestión de saber cómo, en lugar de quedar sometido a las técnicas de subjetivación, el individuo puede constituirse a sí mismo” (Schmid, 2002: 215).

Esta elaboración de la propia vida como una obra de arte personal, si bien obedecía ciertos cánones colectivos, estaba en el centro de la experiencia moral; mientras que el cristianismo impuso la idea de la voluntad de divina y el principio de obediencia,

generando que la moralidad tomara gradualmente la forma de código de normas y se alejara de la ética centrada en una estética de la existencia. De una ética pagana centrada en una búsqueda personal pasamos a una moralidad cristiana que obedece a un sistema de normas. Este es el punto que resalta Foucault: “Si me interesé en la antigüedad fue porque, por todo un cúmulo de razones, la idea de una moralidad como obediencia a un código de normas está desapareciendo, ya ha desaparecido. A esta ausencia de moral corresponde, debe corresponder, la búsqueda de una estética de la existencia” (Foucault, 2003a: 134). En la Grecia antigua se encuentra, entonces, una experiencia moral que permite preguntarse por una nueva ética para el presente.

### **Ética, crítica y dar cuenta de sí mismo**

Judith Butler en *Dar cuenta de sí mismo* concentra su análisis de Foucault en la última etapa de éste caracterizada por alejarse del modelo represivo de la moral (Nietzsche, Freud) y *repensar la esfera de la ética*.<sup>47</sup> Tanto para Butler como para Foucault, el sujeto es formulado o modelado por las condiciones históricas y el régimen de verdad<sup>48</sup> en el que se encuentra: “No hay un ‘yo’ alguno que pueda mantenerse del todo apartado de las condiciones sociales de su emergencia, ningún ‘yo’ que no esté involucrado en un conjunto de normas morales condicionantes que, por ser normas, tienen un carácter social que excede el significado puramente personal o idiosincrásico”<sup>49</sup> (Butler, 2009: 18). El “yo” se encuentra en una matriz prevaleciente de normas, marcos morales e instituciones sociales que pueden explicarse de diversas maneras y varias son las formas de contextualizar la moral dentro de sus condiciones sociales. No obstante, si el ‘yo’ no se encuentra de acuerdo con las normas morales, esto sólo significa que el sujeto debe *deliberar* acerca de ellas y

---

<sup>47</sup> Repensar la ética, por ejemplo, alejándose de los modelos de Nietzsche en *La genealogía de la moral* y de Freud en *El malestar de la cultura* (Butler, 2009: 30).

<sup>48</sup> Según Foucault “La verdad no está fuera del poder ni sin poder [...] La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general’ de la verdad, es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero” (Foucault, 1978: 234).

<sup>49</sup> Puede entenderse con el concepto de subjetividad: “La experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (Foucault, 1999a: 390).

que parte de la deliberación entrañará “una *comprensión crítica de su génesis social y su significado*”<sup>50</sup> (Butler, 2009: 19). En consecuencia, la deliberación ética está relacionada a la operación de la *crítica*.

En este aspecto, Butler afirma que Foucault no solamente realiza una contribución importante a la teoría normativa, sino que tanto su estética como sus consideraciones sobre el sujeto se encuentran relacionadas con su ética y su política. Así lo manifiesta “mientras otros lo han desestimado por esteta o, más aún, por nihilista, mi sugerencia es que la incursión que realiza [Foucault] en el tema de la construcción de sí y de la *poiesis* es central en la política de desujeción que propone. Paradójicamente, la construcción de sí y la desujeción suceden simultáneamente cuando se aventura un modo de existencia que no se sostiene en lo que él llama régimen de verdad” (Butler, 2001: 3).

Foucault asocia la crítica con la virtud, entendida como una posición crítica con las normas que es una *estilización* específica de la moral: la experiencia moral tiene que ver con la transformación de sí inducida por una forma de conocimiento que es ajena al de uno mismo. La producción de sí es la elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad. En el contexto en el que se requiere obediencia, Foucault localiza el deseo que alimenta la pregunta “¿Cómo no ser gobernado?” Este deseo y el asombro que de él se deriva conforman el ímpetu central de la crítica. Cabe aclarar que la cuestión no es cómo convertirse en radicalmente ingobernable, como un anarquismo radical (aunque no lo descarta tampoco) sino “cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos” (Foucault, 2004b: 7-8). La cuestión de la crítica se sitúa en el ámbito moral como político, es “el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (Foucault, 2004b: 10).

Siguiendo a Butler, la práctica crítica no proviene solamente de la libertad propia del sujeto, sino que se forma en el crisol de un intercambio particular entre una serie de normas o preceptos que se encuentran en la sociedad y una estilización de actos que extiende y reformula esa serie previa de reglas y preceptos. La estilización de sí en relación con las reglas es lo que viene a ser una “práctica”. A su vez, el problema no es que las

---

<sup>50</sup> Cursiva insertada al texto original.

razones “ilegítimas” sean parciales o autocontradictorias, sino que precisamente buscan forcluir la relación crítica, es decir, extender su propio poder para ordenar la totalidad del campo del juicio moral y político. Por ende, “ser gobernado no es sólo que a uno se le imponga una forma sobre su existencia, sino que le sean dados los términos en los cuales la existencia será y no será posible. Un sujeto surgirá en relación con un orden de verdad establecido, pero también puede adoptar un punto de vista sobre ese orden establecido que suspenda retrospectivamente su propia base ontológica” (Butler, 2001: 9).

De manera primordial Foucault declara: “La crítica tendría esencialmente como función la desujeción [*désassujétissement*] en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 2004b: 11). Esto tiene especialmente relevancia para Butler cuando nos cuestionamos: “¿Qué cuenta como persona?, ¿qué cuenta como género coherente?, ¿qué cualifica como ciudadano?, ¿el mundo de quién está legitimado como real? Subjetivamente, preguntamos: ¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen del verdad dado?” (Butler, 2001: 9).

Lo que está en juego aquí es la relación entre los límites de la ontología y la epistemología, es decir, el vínculo entre los límites de lo que yo podría llegar a ser y los límites de lo que podría poner en riesgo al saber (Butler, 2001: 10). Acá hay un peligro que tiene que ver con la virtud y la posibilidad de ser en esa ampliación del espectro de la libertad. La resistencia a la coerción consiste en la estilización de sí en los límites del ser establecido. Foucault ha mostrado que no puede haber ética, ni política, sin recurrir a este singular sentido de la *poiesis*. Este sujeto, comprometido en las “artes de la existencia”, es modelado y modela, y la línea que separa el cómo es formado de cómo se convierte en una suerte de formador no está claramente trazada, si es que existe, dado que no se trata de que un sujeto es formado y después comienza repentinamente a formarse a sí mismo. Este devenir del sujeto ético “no es mera cuestión de conocimiento o conciencia de sí; denota una 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. El yo se delimita y decide la

materia de su hacerse, pero la delimitación que el yo ejecuta tiene lugar a través de normas que, indiscutiblemente, ya están en funcionamiento” (Butler, 2001: 14).

La tarea ética sólo puede darse en el contexto de lo político porque no hay formación de sí fuera de un modo de subjetivación; pero si esa formación de sí se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales una se forma, entonces, la virtud se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, lo que implica la deformación como sujeto, ocupando esa posición ontológicamente insegura (Butler, 2001: 15).

La crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. No se puede avanzar sin reflexionar sobre cómo nace el sujeto que delibera y cómo podría vivir o apropiarse de una serie de normas: “¿Qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular? (Foucault, 2004b: 22).

Para Foucault, “no hay creación de uno mismo (*poiesis*) al margen de un modo de subjetivación o sujeción (*assujettissement*) y, por lo tanto, tampoco autorrealización con prescindencia de las normas que configuran las formas posibles que un sujeto puede adoptar” (Butler, 2012: 31). La forma en que nos constituimos como sujetos de conocimiento, de gobierno y de moral (a través de los juegos de saber, las relaciones de poder y las tecnologías del yo) “categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata a su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales” (Foucault, 2001b: 245). Existen dos significados de la palabra “sujeto”, por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia; por el otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Estos dos significados son una forma de poder que subyuga y que sujeta a los individuos. La primera, será una relación de poder; la segunda, una tecnología del yo. Foucault ha estudiado el primer significado de manera enfática en la primer y segunda etapa de su trabajo; y el segundo significado en su última

etapa o eje ético caracterizado por la constitución de una “Historia de la sexualidad”,<sup>51</sup> por lo que la sexualidad se inscribe en su proyecto al analizarla como “un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de gobierno” (Foucault, 1999a: 368).

Para la autora, la crítica muestra los límites históricos de las cosas y el horizonte epistemológico y ontológico dentro del cual pueden nacer los sujetos, por lo tanto, exponiendo esos límites, es posible “embarcarse en una *estética del yo* que mantiene una relación crítica con las normas existentes”<sup>52</sup> (Butler, 2012: 31) por lo que la moral “redespliega” un impulso creador, es decir, “la moral es inventiva, requiere capacidad de invención e incluso [...] tiene un costo” (Butler, 2012: 32). La moral necesita, no sólo una relación con las normas y los otros, sino una relación consigo mismo que demanda una construcción y un trabajo sobre sí mismo. Uno mismo puede trabajar sobre sí mismo y constituirse como objeto de reflexión y transformación.<sup>53</sup> Lo anterior implica que la norma no produce al sujeto, y el sujeto tampoco es un agente enteramente libre. Así lo expresa

---

<sup>51</sup> Foucault identifica tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. El primero son los modos de investigación que tratan de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo, la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, la filología y la lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. También, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el simple hecho de identificarnos como seres vivos en la historia natural o la biología. El segundo es el estudio de la objetivación del sujeto por medio de las ‘prácticas divisorias’ en las que el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva, es decir, hace de él un objeto. Algunos ejemplos de esta partición o división son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el criminal y el ‘hombre de bien’. El tercero es el estudio de la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. En particular, Foucault ha escogido el dominio de la sexualidad y se pregunta de qué manera los seres humanos han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de una “sexualidad” (Foucault, 2001b: 241).

<sup>52</sup> Cursiva insertada al texto original.

<sup>53</sup> Foucault comprende que los modos de objetivación aparecen acompañados por juegos de verdad relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. Estas se denominan *tecnologías* que convierten a los seres humanos en sujetos. Existen cuatro tipos y cada una de ellas representa una ‘matriz de la razón práctica’: 1) tecnologías de producción, que permiten producir, transformar o manipular las cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos que permiten utilizar, signos, sentidos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos tipos de fines o de dominación y consiste en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre el cuerpo y el alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo como resultado una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990: 48). Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado y cada una de ellas se encuentra asociada con algún tipo particular de ‘dominación’. Implican ciertas formas de aprendizaje y de modificaciones de los individuos, no sólo en el sentido de obtener ciertas habilidades, sino también de adquirir ciertas actitudes. Precisamente, el sujeto se encuentra en relaciones de producción y de significación, en relaciones de poder y tecnologías de dominación de los demás y de uno mismo que se denominan de ‘governabilidad’.

Butler: “[La] agencia ética nunca está del todo determinada ni es radicalmente libre” (Butler, 2012: 33).

El régimen de verdad establece el marco de esas normas que hacen posible la autoconstrucción del sujeto. A su vez, permite el reconocimiento de sí y de las formas de ser reconocibles y no reconocibles por lo que el problema del reconocimiento se encuentra en el centro de esta discusión. Esto no significa que el régimen de verdad constituya un marco normativo invariable para el reconocimiento, este punto es argumentado por Butler, a través de Foucault, por esa última relación que uno mismo establece con el régimen de verdad admitiendo una dimensión reflexiva y crítica. Lo fundamental es que poner en cuestión el régimen de verdad, que gobierna la subjetivación, implica cuestionar mi aptitud de decir la verdad sobre mí mismo, de dar cuenta de uno mismo como persona. En otras palabras, cuando se cuestiona el régimen de verdad, de igual forma se cuestiona “mi propio estatus ontológico” (Butler, 2012: 38).

Por ende, la crítica no sólo se efectúa a la sociedad con sus prácticas e instituciones sino además sobre uno mismo. Para Foucault, “el autocuestionamiento se convierte en una consecuencia ética de la crítica” que puede poner en peligro la posibilidad de ser reconocido por uno mismo y por otros (Butler, 2012: 38). El horizonte normativo permite reconocer al otro y reconocerse uno a sí mismo, por lo que *el deseo de ser reconocido* o reconocer a otro puede llevar a criticar determinada normatividad generando una crisis. Cuando se cuestiona la norma, también ocurre que se pone en duda el régimen de verdad, si yo no me reconozco dentro de las normas me veo forzado a criticarlas. Sin duda, nos encontramos constituidos en relaciones de dependencia.

Para la autora, otro aspecto a tener en cuenta es la opacidad de los sujetos para sí mismo y los otros que parece estar incorporada a nuestra formación y, por lo tanto, a nuestro estatus de seres formados en relaciones de dependencia en donde se crean los lazos éticos más importantes y el ámbito de la responsabilidad ética (Butler, 2012: 34). Entonces, *la ética surge en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad*, en el ámbito donde “nos preguntamos qué puede significar proseguir un diálogo en el que no es posible suponer ningún terreno compartido, en el que nos encontramos, por decirlo de algún modo, en las fronteras de lo que conocemos, pero de todas maneras necesitamos recibir y ofrecer

reconocimiento” (Butler, 2012: 36-37). Para comprender esta relación con uno mismo es menester acercarse a la descripción foucaultiana.

En este escenario, la relación que el yo asuma consigo mismo, su modo de forjarse en respuesta a un mandato y el trabajo que se realice sobre sí mismo manifiestan que la norma no produce al sujeto como su efecto necesario, y el sujeto tampoco tienen plena libertad para ignorar la norma que instauro su reflexividad, por lo que la ética nunca está determinada, pero se enmarca en un régimen de verdad que constriñe la libertad. En ese sentido, las normas no nos deciden de manera determinista; sin embargo, sí proporcionan el marco normativo y el punto de referencia para cualquier tipo de decisiones que tomemos (Butler, 2012: 34). A su vez, cualquier marco normativo o régimen de verdad exige una relación con uno mismo y se encuentran en estrecha relación con el reconocimiento. Sin esta dimensión reflexiva no sería posible la crítica.

Para Butler, cuando se cuestiona un régimen de verdad, que gobierna la subjetivación, también se pone en cuestión mi propia verdad, mi aptitud de decir la verdad sobre mí y de dar cuenta de uno mismo. Si se cuestiona mi régimen de verdad igualmente se cuestiona “el régimen a través del cual se asigna el ser y mi propio estatus ontológico” (Butler, 2012: 38). Poner en cuestión la normatividad pone igualmente en cuestión las normas del reconocimiento, por lo que se corre el riesgo de no ser reconocido como sujeto. Existe un deseo de reconocimiento que al no poder hallar satisfacción incita a la crítica de las normas. Lo anterior implica, para Butler, dos puntos de investigación para una filosofía ética: el primero es ¿Cuáles son las normas a las que se entrega el propio ser y que tienen el poder de establecerme o desestablecerme como sujeto de reconocimiento? Y segundo ¿Dónde está y quién es el otro? ¿Puede la idea del otro englobar el marco de referencia y el horizonte normativo que confiere y sostienen el potencial de convertirme en un sujeto reconocible? (Butler, 2012: 38-39).

Para la filósofa, parece justo culpar a Foucault “por no dar explícitamente mayor cabida al otro en su consideración de la ética. Tal vez esto se deba a que la escena diádica del yo y el otro no puede describir en forma adecuada el funcionamiento social de la normatividad que condiciona tanto la producción del sujeto como el intercambio intersubjetivo” (Butler, 2012: 39). Las normas mediante las cuales se da el reconocimiento no son suficientes para aseverar que el otro se encuentra implícitamente en las normas por

las cuales se genera el reconocimiento. A veces, la irreconocibilidad misma del otro es la que provoca una crisis en las normas que gobiernan el reconocimiento. Así lo explica: “[El] deseo de reconocimiento, deseo que no puede hallar satisfacción y cuya insatisfacibilidad establece un punto crítico de partida para la interrogación de las normas disponibles” (Butler, 2012: 40). Para la autora, en la posición de Foucault no se afirma que el cuestionamiento del régimen de verdad mediante el cual se establece mi propia verdad es, en ocasiones, motivado por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. En Foucault, el régimen de verdad se cuestiona por qué “yo” no puedo reconocerme en lo normativo, que es una pregunta de tipo “¿Quién puedo ser dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?” Pero no es una pregunta de tipo “¿Quién eres tú?” (Butler, 2012: 41).

El reconocimiento es otorgado a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad; sin embargo, hay una pregunta ética que apela más allá de ese reconocimiento normativo. Así surge una lucha con las normas. En Foucault, el régimen de verdad condiciona la posibilidad de constituir la verdad y, por tanto, el reconocimiento de lo que yo soy y lo que los demás son. Para Butler, la pregunta foucaultiana ¿quién soy yo? Y ¿en qué puedo convertirme? No es suficiente, y carece de la pregunta principal para el reconocimiento, es decir, no se pregunta ¿Quién eres? O ¿Quién es el otro? (Butler, 2012: 48).

En el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault toma el papel de la confesión como una tecnología de la extracción de la verdad del sujeto que lo obliga a reconocer la verdad de su deseo y que es cierto ejercicio del poder para imponer un discurso regulador; posteriormente, esta posición es reformulada y se ve a la confesión como una manifestación del yo, como un acto de habla en el que el sujeto se hace público, como una manera de hacer que el yo aparezca frente al otro. Efectivamente, el autoexamen en esta segunda forma de entender la confesión, “no consiste en una recriminación de sí mismo y ni siquiera en la internalización de normas reguladoras; se convierte, antes bien, en una manera de entregarse a un modo público de apariencia. Tampoco en este caso, empero, se revela un yo preconstituido: se ejerce, en cambio, la práctica misma de la autoconstitución” (Butler, 2012: 156).

Para Butler, Foucault muestra en esta segunda etapa de entender la confesión un modo de reflexividad más allá del problema de la mala conciencia, alejándose tanto del modelo nietzscheano como del freudiano. A su vez, insiste que la relación con el yo es social y públicamente forjada en el contexto de normas que regulan las relaciones reflexivas. Por ejemplo, si me pregunto, “¿Quién podría ser yo para *mí mismo o mí misma*?” también se debe preguntar “¿Qué lugar hay para un “yo” en el régimen discursivo en el que vivo?” y “¿Qué modos de consideración del yo se han establecido que yo pueda adoptar?” (Butler, 2012: 157). Los sujetos no están obligados a adoptar formas concretas de formación moral ni a seguir convenciones establecidas para relacionarse consigo mismo; con todo, no se pueden desconocer el hecho de que ese *mí mismo* o yo se encuentra en un horizonte histórico-social que influye sobre él constantemente. Al poner en cuestionamiento la inteligibilidad y desafiar la norma se intenta transformar ese horizonte histórico-social. Al mismo tiempo que “me lleva fuera de *mí mismo* para trasladarme a una esfera en la cual quedo despojado de *mí* y constituida al mismo tiempo como sujeto” (Butler, 2012: 157).

Desde el punto de vista de Foucault existe una diferencia entre dar cuenta de cómo llegó la razón a ser técnica y la manera en que los hombres, la vida y el yo se convirtieron en objetos de ciertas tecnologías. En ese sentido, hay una distinción entre la historia de la razón (modos de racionalidad) y la historia de la subjetivación, dado que cualquier racionalidad tiene que explicar los tipos de sujetos que produce. Esta última tiene relación con las formas en las que el sujeto aplica a sí mismo cierta racionalidad y abre interrogantes relacionados con cierta reflexividad del sujeto, la forma adaptada por ella y el funcionamiento de una modalidad históricamente específica de racionalidad. Su manera de plantearlo es la siguiente “¿Cómo puede suceder que el sujeto humano se convierta en un objeto de conocimiento posible, a través de qué formas de racionalidad, por medio de qué condiciones históricas y, por último, a qué precio? (Foucault, 1999a: 488). Esta pregunta permite ver que habrá una acción reflexiva de un sujeto generada por la racionalidad misma a la que él intenta ajustarse o la que se encuentra. Por lo tanto, el sujeto no es un simple efecto o función de una forma previa de racionalidad, pero tampoco la reflexividad adopta una estructura única. El sujeto sólo puede *ser* y reconocerse a sí mismo y reconocer a otros dentro de un régimen de verdad, dentro de ciertas limitaciones, siempre está hecho con algo

distinto de sí mismo una historia, un inconsciente, un conjunto de estructuras, la *historia de la razón* (Butler, 2012: 159). Esta es una manera de alejarse de las formas tradicionales en las que se da cuenta del sujeto.

Foucault no sólo se pregunta por las formas de racionalidad sino por el modo en el que sujeto humano las aplica *a sí mismo*, que se relacionan con cierta *reflexividad del sujeto*. En este punto, Butler afirma que se pueden identificar dos planteamientos distintos independientes en la obra de Foucault. El primero, la noción de sujeto que se despliega como sujeto reflexivo, distinta de la expresada en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. El segundo, el sujeto no es solo un efecto de una forma previa de racionalidad, pero tampoco la reflexividad adopta una estructura única. Y cuando el sujeto se convierte en objeto para sí mismo, también pierde algo de sí; esta oclusión es constitutiva del proceso de reflexividad (Butler, 2012: 164).

Para Butler, cuando el sujeto se convierte en un objeto para sí mismo algo se pierde y Foucault comparte una de las tesis del psicoanálisis en este punto. Así lo explica: “algo se sacrifica, se pierde o, al menos, se gasta o se abandona cuando el sujeto se erige en un objeto de conocimiento posible. No puede “saber” lo que se pierde por medios cognitivos, pero sí plantear el interrogante respectivo mediante el ejercicio de la función crítica del pensamiento” (Butler, 2012: 164). La pregunta trazada por Foucault es ¿Cuánto le cuesta al sujeto ser capaz de decir la verdad acerca de sí mismo? El sujeto aplica a sí mismo formas de racionalidad que tienen un costo y afirma que no sólo somos el mero efecto de discursos o de relaciones de poder sino que cualquiera régimen de inteligibilidad, nos constituye *con un costo*. La capacidad de reflexionar sobre nosotros mismos y contar la verdad de nosotros mismos se encuentra limitada por el discurso o el régimen de verdad en el que nos encontramos, pues las formas de racionalidad mediante las cuales nos hacemos sujetos se establecen históricamente y a cierto precio. Si se naturalizan, no se podrá reconocer el precio que pagamos.

Justamente, el relato de la verdad acerca de uno mismo tiene un precio porque lo que constituye esa verdad se enmarca en normas y modos específicos de racionalidad que surgen históricamente y, por tanto, son contingentes. Para la autora, “en cuanto contamos la verdad, nos ajustamos a un criterio de verdad y lo aceptamos como vinculante para nosotros. Aceptarlo como vinculante es suponer primaria o incuestionable la forma de

racionalidad dentro de la cual vivimos” (Butler, 2012: 165). Al sujeto se le impone una ley de verdad que lo categoriza, que él debe reconocer en sí mismo y otros tiene que reconocer en él. De manera que el relato de la verdad de uno mismo tiene un costo,<sup>54</sup> y este consiste para Butler en “la suspensión de una relación crítica con el régimen de verdad en que vivimos” (Butler, 2012: 165).

Los procesos de subjetivación se dan mediante formas de racionalidad que usan cierto conocimiento o técnica para lograr una coacción en el sujeto. A su vez, que están atadas a prácticas discursivas. Para Butler, Foucault vincula “la efectividad de las prácticas discursivas con las normas subjetivantes a través de la categoría *reconocimiento*” (Butler, 2012: 167). Por ejemplo, en *Historia de la sexualidad* se pregunta cómo el hombre occidental se vio llevado a *reconocerse* como sujeto de deseo (Foucault, 2005: 9). El punto principal se encuentra en que desde el cristianismo, y antes en Grecia y Roma antiguas, Occidente no ha dejado de decir: “para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo”. Todos los individuos han sido interpelados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación mediante medios diversos como el examen de conciencia, ejercicios espirituales, declaración, confesión. En ese decir verdad de uno mismo y de los otros, la sexualidad ha llegado a ser en nuestras culturas cristianas el sismógrafo de nuestra subjetividad (Foucault, 1999a: 229).

Si estas formas de racionalidad que estudia Foucault en la última etapa de su obra, que no son “ajenas” a otras formas de poder, o mejor, son otra clase de producción y de subjetivación, como el reconocimiento, entonces, este último es una de esas formas de poder, aun cuando asevere que es distinta de las formas de racionalidad. Por ejemplo, en el caso de la locura, “el sujeto pudo contar la verdad acerca de su locura porque las estructuras del Otro se lo permitían. Eso fue posible como resultado de un tipo específico de dominación que algunas personas ejercían sobre otras”.<sup>55</sup> Por lo que Butler se cuestiona ¿Qué precio se paga cuando lo que se puede decir para dar cuenta de sí está en deuda con la dominación ejercida por otros y por su discurso? ¿Puede la verdad que él dice sobre sí mismo decir la verdad de la dominación? Para ella, una manera de leer la obstinación de Foucault en afirmar que su problema siempre fue la verdad, y no el poder, es ver que uno

---

<sup>54</sup> Este costo se puede rastrear desde la más antigua tradición griega como el cuidado de sí, hasta una de sus formas contemporáneas: el psicoanálisis. Foucault se ocupara de este problema en los últimos años de su vida.

<sup>55</sup> Foucault, Michel “How much does it cost for reason to tell the truth?” (Citado en: Butler, 2012: 168).

sólo plantea la cuestión del poder debido a la exigencia de contar la verdad sobre sí mismo. Así lo asevera Foucault: “Si “digo la verdad” sobre mí mismo, me constituyo como sujeto a través de una serie de relaciones de poder, que pesan sobre mí y que yo impongo a otros”.<sup>56</sup>

Las relaciones de poder pesan sobre uno cuando se dice la verdad, y al decirla hago que el peso del poder recaiga sobre otros, por lo que no me limito solamente a comunicar la verdad cuando la digo. A su vez, pongo en acción el poder en el discurso “lo uso, lo distribuyo y me convierto en el lugar de su transmisión y su reproducción. Hablo y mi discurso transmite lo que tomo por cierto” (Butler, 2012: 169). Para la autora, hablar es también un tipo de obrar, una acción que se produce dentro del campo del poder y constituye un acto de poder; también Foucault reconoce que el hablar ya es un tipo de obrar, una forma de acción, una acción que ya es una práctica moral y un modo de vida.

El dar cuenta de sí es, entonces, un acto incierto en una práctica más amplia de la acción que llevamos a cabo para e incluso en otro sujeto. Ese dar cuenta no tiene como meta el establecimiento de un relato definitivo, sino es la oportunidad de una autotransformación y un autoreconocimiento. Cuando Foucault retoma el concepto griego de *parrhesia* (hablar veraz, hablar valeroso) ejemplifica que el dar cuenta de sí está implicando el deber de examinar la existencia del sujeto y de cambiar la vida. El modo de hablar y dar cuenta de sí, y el modo de vivir son dos puntos estrechamente vinculados. Cuando se dice la verdad de uno mismo, no sólo consulto mi “yo”, sino que considero el modo en que este es producido y producible, la posición desde la cual se presenta la exigencia de contar la verdad y los efectos y precios de esa verdad (Butler, 2012: 178).

La moral implica una relación no solo con los otros, sino también con uno mismo. Siguiendo a Butler, el dar cuenta es una práctica más amplia que la acción que se lleva a cabo para e incluso en otro: “Al hablar a otro, y a su pedido, de la manera en que hemos vivido, respondemos a una solicitud e intentamos establecer o restablecer cierto lazo, honrar el hecho de que se nos ha interpelado desde otro lugar” (Butler, 2012: 177). Por consiguiente, al dar cuenta de mí mismo me muestro y el relato aparece como comprensible para un otro. Tengo una relación conmigo mismo, pero lo tengo en el contexto de una interpelación con el otro. La relación entre verdad y poder se observa de manera precisa cuando se pregunta ¿Quién es capaz de contar la verdad, acerca de qué, con qué

---

<sup>56</sup> *Ibíd.* (Butler, 2012: 169).

consecuencias y con qué relación de poder? Hay una importancia de saber por qué decir esa verdad, quién la puede decir y porqué alguien debe decirla. Pues, se trata de entender los límites, las condiciones, y las consecuencias del relato de la verdad que permiten la comprensión de una tradición “crítica” de Occidente (Butler, 2012: 177).

Definitivamente, el contar la verdad sobre nosotros mismos nos implica en el cuestionamiento de la formación del yo y la subjetividad, las relaciones de poder que se enmarcan allí y el estatus social e histórico de los regímenes de verdad. En este entramado “cuando actúo lo hago en un mundo cuya estructura, en gran parte, no es obra mía, lo cual no significa decir que no haya obrar ni actuar que sean míos [...] el “yo” su sufrimiento y su actuación, su narrar y su mostrar, se dan dentro de un crisol de relaciones sociales establecidas de diversas maneras y que pueden reiterarse, algunas de las cuales son irrecuperables, mientras que otras inciden sobre nosotros, nos condicionan, y limitan nuestra inteligibilidad en el presente” (Butler, 2012: 179). A su vez, cuando damos cuenta de sí, no sólo nos revelamos sino que actuamos sobre los esquemas de inteligibilidad que determinan el reconocimiento y estatus de un sujeto sometiéndolos a diagnósticos, rupturas, revisiones para ampliar el espectro de la libertad.

Es posible crear nuevos modos de subjetividad porque las normas y los regímenes de verdad no son del todo hegemónicos y totalizantes, sino que a través de la historia se han transformado; pero estos cambios sólo se pueden dar cuando hay un yo que “arriesga su inteligibilidad y su reconocibilidad en un envite por exponer y explicar las maneras inhumanas en que “lo humano” sigue haciéndose y deshaciéndose” (Butler, 2012: 179). Aunque para Butler, no todas las cuestiones del sujeto están abiertas a revisión, “pues las circunstancias formativas no siempre son recuperables y cognoscibles, aun cuando sigan viviendo, enigmáticamente, en nuestro impulsos” (Butler, 2012: 179)<sup>57</sup> por lo que el sujeto llega a ser un problema para la filosofía moral precisamente porque nos muestra cómo se constituye y deconstituye lo humano, las modalidades de su autoconstrucción agencial, sus maneras de seguir viviendo y los límites epistemológicos y ontológicos que se presentan.

En definitiva, existe la dificultad de formarse como sujeto reflexivo en un mundo social dado y de trastocar las relaciones de poder para encontrar nuevas formas de

---

<sup>57</sup> Butler lo expresa de una bella manera cuando afirma que estamos “en relación con un enigma, una extranjería, que es nuestra sin pertenecernos jamás” (Butler, 2012: 181).

subjetividad. La relación de mí mismo con la verdad entraña la comprensión de cómo me he formado como sujeto y asumir una posición crítica frente a este hecho: mi subjetividad es producto de condiciones históricas y discurso; y a su vez, no puedo exponer muchas de las condiciones que han coaccionado mi formación y el costo de formarme en específicas relaciones de poder.

### **Vida, precariedad y reconocimiento**

Dependemos unos de los otros, ese otro anónimo me interpela, me deshace y me rehace. Las heridas, las pérdidas, el dolor y la muerte nos muestran cómo hay otros afuera de quienes depende mi vida siendo un lazo imposible de ignorar, de desatar. Butler asevera que es posible apelar a un “nosotros”, no porque haya una condición humana universal, sino porque en parte cada uno de nosotros se constituye políticamente en virtud de la vulnerabilidad social de nuestros cuerpos como deseo y vulnerabilidad física, como lugar público de afirmación y exposición. La pérdida y la vulnerabilidad “parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2004: 46).

El cuerpo supone mortalidad y vulnerabilidad porque “la piel y la carne nos expone a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumentos de todo esto. Aunque luchemos por los derechos sobre nuestros propios cuerpos, los cuerpos por los que luchamos nunca son lo suficientemente nuestros. El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social mi cuerpo es y no es mío” (Butler, 2004: 52). Estas características del cuerpo muestran cómo éste se constituye en el crisol de la vida social, pero ¿Qué implica luchar en un mundo en el que por definición dependemos de los otros? ¿Qué consecuencias tiene esta interdependencia? ¿Cómo reorientar la normativa política contemporánea a este aspecto?

Un ejemplo de lo anterior es el duelo. Para Butler, un duelo se elabora cuando se acepta que vamos a cambiar a causa de la pérdida sufrida, probablemente para siempre. En palabras de la autora: “Quizás el duelo tenga que ver con aceptar sufrir un cambio (tal vez debería decirse *someterse* a un cambio) cuyo resultado no puede conocerse de antemano.

Sabemos que hay una pérdida, pero también hay un efecto de transformación de la pérdida que no puede medirse ni planificarse [...] Pienso que uno está a la merced de la corriente, y que uno comienza el día con una meta, un proyecto, un plan, pero se frustra. Nos sentimos caer, exhaustos, sin saber por qué. Hay algo más grande que lo que uno planea, que lo que uno proyecta, que lo que uno sabe y elige” (Butler, 2004: 46). El duelo muestra que hay momentos en los que hay algo que uno no controla y se descubre fuera de sí, en cierto desacuerdo con uno mismo. En esos momentos no siempre se sabe lo que se apodera de mí, ni lo que perdí en otra persona, mostrando esa esfera de desposesión. Se puede afirmar que el duelo lleva inscrita la posibilidad de aprehender un modo de desposesión fundamental para lo que soy, es decir, la sociabilidad fundamental que se desprende de la vida corporal implica que estamos entregados a otros más allá de nosotros mismos, “implicados en vidas que no son las nuestras” (Butler, 2004: 54). En consecuencia, nuestras relaciones no solo nos constituyen sino somos desposeídos por ellas, por ejemplo, “como modo de relación, ni el género ni la sexualidad son precisamente algo que poseemos, sino más bien un modo de desposesión, un modo de ser *para* otro o *a causa* del otro” (Butler, 2004: 50).

Siguiendo a Butler “somos seres sociales hasta el más íntimo de los niveles –seres que se comportan respecto de un “tú”, fuera de sí mismos, constituidos por normas culturales que nos preceden y nos exceden, entregados a un conjunto de normas culturales y a un campo de poder que nos condiciona de manera fundamental” (Butler, 2004: 73). Por lo que la tarea principal es pensar (1) la vulnerabilidad primaria junto con (2) una teoría del poder y del reconocimiento. El “yo” no podría existir sin un “tú”, y a su vez, depende de manera fundamental de un conjunto de normas que no se desarrollan no en el “tú” ni en el “yo”. Sin duda “estoy herido, y encuentro que la herida misma es un testimonio del hecho de que soy impresionable, entregado a Otro en formas que no puedo predecir o controlar completamente. No puedo pensar la cuestión de la responsabilidad solo, aislado del Otro; si lo hago, me expulso a mí mismo fuera del lazo relacional que desde el comienzo enmarca el problema de la responsabilidad” (Butler, 2004: 74).

Para entender la vulnerabilidad, Butler reconoce que puede parecer que está sentando las bases de un humanismo al considerar la vulnerabilidad corporal como algo “común”. Sin embargo, explica que es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse dentro de un encuentro ético y no tenemos ninguna garantía de que en todo

encuentro se reconozca al otro; pero cuando esta vulnerabilidad es reconocida, el reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de vulnerabilidad misma. Si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización se da por medio de diferentes normas de reconocimiento, entonces, la vulnerabilidad depende inseparablemente de las normas existentes de reconocimiento.<sup>58</sup> Así lo expresa: “La vulnerabilidad adquiere otro sentido desde el momento en que se la reconoce, y el reconocimiento tiene el poder de reconstituir la vulnerabilidad [...] por eso necesitamos y deseamos que estas normas estén en el lugar apropiado, que luchemos por su establecimiento y que evaluemos su acción amplia y continua” (Butler, 2004: 71).

Cuando reconocemos a otro o cuando pedimos reconocimiento no pedimos que el otro nos vea o nos acepte “tal cual como somos” o “como siempre hemos sido”, pedir reconocimiento no significa que se reconozca lo que uno ya es, sino en la demanda nos convertimos en algo nuevo. El reconocimiento invoca un devenir, una transformación que exige siempre una relación con el Otro, también significa “poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento” (Butler, 2004: 72). Así como para Spinoza en la *Ética*, el deseo de vivir una vida justa requiere del deseo de vivir, de persistir en su propio ser, poder ser se entiende en el sentido de persistir (Butler, 2004: 175).

Somos “seres sociales desde el principio, dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás, de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles, por lo que, en este sentido, somos precarios” (Butler, 2010: 42-43). La precariedad de la vida implica entender la vida como proceso condicionado que aspira a que esa vida sea “vivable” y “digna de ser llorada”, es decir, crear la obligación positiva de brindar las condiciones sociales y políticas para minimizar la precariedad de forma igualitaria como el techo, la comida, el trabajo, la educación, la movilidad, la construcción de afecto,<sup>59</sup> la protección contra toda opresión y forma de discriminación, entre otros. Ineludiblemente, la vida exige apoyo y unas condiciones capacitadoras para poder ser una vida “vivable”, una vida “digna

---

<sup>58</sup> Para Butler es necesario entender la lucha del reconocimiento en el sentido hegeliano del término, es decir, que cada una de las partes involucradas en el intercambio reconozca “no sólo que la otra necesita y merece reconocimiento, sino también que cada una, en un sentido diferente, se siente obligada por la misma necesidad, por la misma demanda” (Butler, 2004: 71).

<sup>59</sup> “Nuestro afecto nunca es solamente nuestro: desde el principio, el afecto nos viene comunicado de otra parte. Nos dispone para percibir el mundo de cierta manera, para dejar entrar ciertas dimensiones del mundo y oponer resistencia a otras” (Butler, 2010: 79). El afecto depende de apoyos sociales para sentir y tener la capacidad de sentir depende de estructuras sociales que permitan dicho sentimiento.

de ser vivida”. Toda vida es precaria, porque toda vida surge y se sostiene en el marco de unas condiciones de vida: “vivir es siempre vivir una vida que se halla en peligro desde el principio y que puede ser puesta en peligro o eliminada de repente desde el exterior y por razones que no siempre están bajo el control de uno” (Butler, 2010: 52).

Butler postula que la teoría moral tiene que volverse crítica social si es que quiere conocer su objeto y actuar sobre él (Butler, 2010: 59). Para analizar el campo del poder y de los marcos normativos es posible tomar el caso del encarcelamiento y la tortura, donde ciertamente hay vidas que son percibidas como vidas, mientras que a otras se les rehúsa nombrarlas y tomarlas como tal, para preguntarnos en nuestra sociedad qué vidas se consideran valiosas y merecedoras de ser lloradas y cuáles no. Por ejemplo, en nombre de la seguridad de un Estado se suspende la ley y se impone un nuevo Estado de soberanía donde los prisioneros no reciben ningún tipo de juicio y quedan detenidos por tiempo indefinido.

En el curso del *Collège de France Seguridad, territorio y población*,<sup>60</sup> Foucault afirma que la “gubernamentalidad” es el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer una forma específica de poder que tiene como blanco la población. A su vez, es una tendencia que en todo Occidente condujo hacia la preeminencia del tipo de poder que llamamos “gobierno” sobre todos los demás: soberanía y disciplina, que indujo al desarrollo de aparatos de gobierno y una serie de saberes. Para el autor, vivimos en la gubernamentalización del Estado entendido como el fenómeno que permitió la supervivencia del Estado y recae fundamentalmente sobre la población correspondiendo a una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006: 136-137). No obstante, para Butler, la gubernamentalidad no siempre coincide con la “superación” del modelo de soberanía comprendido como la localización unificada del poder estatal.<sup>61</sup> En

---

<sup>60</sup> Las lecciones en el *Collège de France Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica* de 1978 y 1979 puede parecer una *discontinuidad* con el *corpus* de la obra de Foucault; sin embargo, se puede apreciar cuál es el problema que empieza a ocupar a Foucault ya desde finales de los años setenta: las *prácticas de la libertad*. Sus investigaciones “del liberalismo y el neoliberalismo pueden ser vistos como bosquejos preliminares para entender el modo en que la libertad forma parte de una tecnología de conducción de la conducta” (Castro-Gómez, 2013: 12).

<sup>61</sup> Cabe destacar que Foucault complejizó cada vez más sus afirmaciones del paso de un modelo de soberanía al de la gubernamentalidad del Estado. Las mutaciones de las tecnologías de poder introdujeron un modelo de gobierno que presupone la libertad, lo que llevo al autor a abandonar el modelo explicativo de una sociedad panóptica para hablar de sociedades predominantemente *securitarias*: “los dispositivos de seguridad no se

ese sentido, la soberanía ya no funciona para sostener o vitalizar el Estado y no se encuentra anclada a la legitimidad del Estado, esto no impide la posibilidad de que pueda resurgir dentro del campo de lo político como un “anacronismo reanimado”. El propio Foucault reconoce la posibilidad de que tanto la soberanía como la gubernamentalidad puedan coexistir y Butler no desconoce esto,<sup>62</sup> precisamente, ambos modelos coexisten de forma particular en la prisión de guerra contemporánea que todavía falta por ser cartografiada.

En este punto, Butler pretende demostrar que la nueva prisión de guerra reconfigura la forma actual de poder del Estado, tanto en lo que se refiere a la gestión de la población como al ejercicio de la soberanía. Para Foucault era “imposible anticipar [...] las condiciones de emergencia en las que queda suspendido el estado de derecho, la soberanía resurgirá en un contexto de gobernabilidad con la fuerza de un anacronismo que se resiste a desaparecer. Esta soberanía reemergente se vuelve visible principalmente en el ejercicio de prerrogativas de poder” (Butler, 2010: 83). El Estado es capaz de suspender la ley y reintroducir la soberanía, existen mecanismos de gobernabilidad que fortifican formas de soberanía. Por ejemplo, cuando el poder ejecutivo asume el poder judicial y una persona como el presidente queda investida con una especie de poder soberano que decide quién va a ser detenido indefinidamente y quienes tendrían la posibilidad de un juicio.

El argumento de Butler afirma que a causa de nuestra situación histórica en la que se desplazó ciertamente la soberanía por la gubernamentalidad, la soberanía surge en el campo de la gobernabilidad para compensar ese desplazamiento, esa pérdida que es la soberanías legales “surgen en medio de instituciones burocráticas militares [...] se trata de figuras delegadas con el poder de tomar decisiones unilaterales, sin tener que responder

---

mueven en el eje ley-súbdito (prohibición), y tampoco en el eje norma-cuerpo (normación), sino en el eje riesgo-población (regulación)” (Castro-Gómez, 2013: 79). Foucault estudió una nueva tecnología de gobierno: el liberalismo. El “arte” de la gubernamentalidad liberal radica en su capacidad de producir unas esferas de exterioridad que es necesario *defender* frente a la intervención del Estado. Es un arte que en lugar de producir al Estado como instrumento único para “defender la sociedad”, produce tres dominios: la población, la sociedad civil y el mercado (Castro-Gómez, 2013: 162).

<sup>62</sup> Ha sido objeto de discusión la forma en que Foucault cambia sustancialmente sus análisis de *Vigilar y castigar* referidos al disciplinamiento de los cuerpos, a los de los cursos en el *Collège de France* centrados en la gestión de la vida en su integridad. Se encuentran posiciones, como las de Judith Revel, donde se afirma que no hay tales cambios, sino que se ha intentado mostrar que “los poderes disciplinarios y los poderes sobre la vida, el control de las poblaciones y la individualización de los sujetos, representaban, en realidad, diferentes facetas de una reformulación general y compleja del poder, tanto más útil cuanto que estaba íntimamente ligada a cierto número de imperativos económicos” (Revel, 2014: 244-245).

ante ninguna ley y sin ninguna autoridad legítima” (Butler, 2010: 86). Esta soberanía se trata de una forma ilegal.

En la nueva prisión de guerra, representada en Guantánamo y un grupo de detenidos, Estados Unidos decide que los prisioneros no tendrán ningún tipo de juicio y quedarán indefinidamente detenidos; también el Estado se atribuye el poder indefinidamente extendido de disponer cuál individuo es catalogado como peligroso y, por tanto, no tiene derechos jurídicos. Al detener indefinidamente a un grupo de prisioneros, el Estado se apropia de un poder soberano por encima y en contra de los marcos legales existentes internacionales, militares y civiles. Así, “el Estado extiende su dominio, amplía sus necesidades y desarrolla los medios necesarios para justificar su propio poder” (Butler, 2010: 87).

En este contexto, el Estado incrementa su poder en dos sentidos: (1) El Poder Ejecutivo y la administración militar decide si un detenido es sometido a juicio o no, y además nombra el tribunal, revisa el proceso, y decide sobre la culpabilidad, inocencia y castigo de los imputados, incluso si se les condena a pena de muerte, reflejando la voluntad del Poder Ejecutivo en un fallo de carácter unilateral; y (2) el Estado “evalúa” si un grupo de individuos es considerado como un “peligro” para la sociedad, este acto surge en un contexto donde se declara un estado de emergencia y el Estado puede ejercer prerrogativas suspendiendo la ley y justificando la suspensión indefinida. Para la autora, “quien toma esta decisión está ejerciendo una forma de poder ilegal y aun así efectiva, por lo que, en claro desafío a la ley internacional, no sólo se priva a un ser humano encarcelado de la posibilidad de un juicio, sino que se inviste a burócratas del gobierno de un poder extraordinario sobre la vida y la muerte [...] (constituyendo) un poder soberano que resurge con la tenacidad de un espectro en el seno de la gobernabilidad” (Butler, 2010: 89).

Butler propone considerar el acto de la suspensión de la ley como un performativo que hace aparecer una configuración contemporánea de la soberanía y el Estado produce una ley que no es una ley, una corte que no es una corte, un proceso que no es un proceso (Butler, 2010: 91). La gobernabilidad es la condición de esta aparición de la soberanía porque establece la ley como una táctica y no como un instrumento “obligatorio” a causa de su estatuto de ley, además, esos actos de tipo soberano son por funcionarios del gobierno. Esta característica de declarar un estado de emergencia, donde se suspenden ciertos

derechos, permitiría que un Estado pueda prolongar ese estado de forma indefinida contando con el recurso de la detención extrajurídica y la suspensión de las leyes nacionales e internacionales contando con ese poder ilegal de forma indefinida, estableciéndose potencialmente como parte cotidiana de la vida política. En consecuencia, “el Poder Ejecutivo ha establecido de hecho su propia función judicial haciendo caso omiso de la división de poderes, de la orden de *habeaus corpus* y del derecho correspondiente a juicio” (Butler, 2010: 93), atribuyéndose el derecho de suspender la Constitución o evadiendo cumplir los tratados internacionales y constituyendo un poder estatal extrajurídico. De hecho, el discurso contra el terrorismo y de la guerra ha instaurado el estado de emergencia de manera más o menos permanente y el derecho soberano de autodefensa desborda cualquier recurso a la ley.

En este panorama, el futuro se vuelve, “un futuro sin leyes, no anárquico, pero abandonado a las decisiones discrecionales de un conjunto de soberanos designados, soberanos que no responden por nada ni por nadie excepto por el poder performativo de sus propias decisiones” (Butler, 2010: 95). La ley no es aquello a lo que el Estado está sujeto o lo que distingue entre una acción del gobierno legítima o ilegítima; sino la ley es entendida como un instrumento, se encuentra dentro de un dispositivo de poder. Según la Convención de Ginebra, los prisioneros tienen derecho a ser juzgados con las mismas normas que se aplican a los soldados por medio de cortes civiles o marciales y no por medio de normas que no son leyes constitucionalmente definidas o que se encuentran a un código internacional.

Un punto fundamental en esta discusión es cómo se entiende lo humano puesto que la misma condición humana de los prisioneros es puesta en cuestión. Butler se pregunta si algunos humanos que no ejemplifican la definición de “humano” del Estado son todavía considerados humanos (en este caso Estados Unidos frente al extremismo islámico). La tarea de volver a pensar lo humano hace parte de expandir ese marco cultural y político limitado, “una operación crítica de cualquier cultura democrática es oponerse a ellos haciendo visible una serie de marcos disonantes y coincidentes, aceptando los desafíos de una traducción cultural –especialmente los que surgen del contacto con aquellos cuyas creencias y valores interpelan los nuestros a niveles fundamentales” (Butler, 2010: 122). Seguramente, cuando se habla de derechos humanos ya se encuentra en ese discurso un

corte que permite agrupar bajo esas leyes determinados humanos y que excluye a grupos que particularmente no coinciden con nuestra visión “occidental” de lo humano. La cuestión de quién será tratado como humano presupone primero establecer la cuestión de quién cuenta y quién no como humano.

No sólo se trata de que algunos humanos sean tratados como tal mientras que otros son deshumanizados, sino que la deshumanización se convierte en la condición para la producción de lo humano considerando a una población por encima de otra y entendiéndola como ilegítima y “dudosamente humana”. Este tratamiento a ciertas personas se ve reflejado en los prisioneros de Guantánamo donde funciona un mecanismo procesal arbitrario, se ejercen tácticas no sujetas a ninguna ley y no se vislumbra ningún derecho a los prisioneros. Para Butler, esto constituye un esfuerzo por crear un sistema judicial secundario y una esfera de detención ilegal que transforma la prisión en una esfera extrajurídica que se sostiene por el poder extrajudicial del Estado. Esta nueva configuración del poder requiere “un nuevo marco teórico o al menos una revisión de los modelos que ya disponemos para pensar el poder. El hecho de un poder extrajurídico no es nuevo, pero los mecanismos por los cuales logra sus fines bajo las circunstancias actuales son singulares” (Butler, 2010: 124).

Siguiendo a Butler, si la cronología de poder presentada por Foucault en “La gubernamentalidad”,<sup>63</sup> implica que la soberanía es suplantada en la mayor parte por la gobernabilidad, entonces, la actual configuración de poder nos obliga a repensar la cronología que presenta este autor. Foucault distingue entre artes de gobernar y el problema de la soberanía. El problema del “gobierno” emerge en el siglo XVI con el gobierno de sí mismo (el retorno al estoicismo reactualiza este problema), el gobierno de las almas y las conductas, el gobierno de los niños y la problemática de la pedagogía, y el gobierno de los Estados por los príncipes generando una pluralidad de formas de gobierno y prácticas de gobierno con respecto al Estado oponiéndose a la singularidad del gobierno centrado en el príncipe (Foucault, 2006: 110). Este arte de gobernar solo tomará consistencia hasta el siglo XVIII, ya que “mientras la soberanía fuera el problema principal, mientras las instituciones de soberanía fuesen las instituciones fundamentales, mientras el ejercicio del poder se

---

<sup>63</sup> Artículo que se encuentra en *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* clase del 1 de febrero de 1978.

concibiera como ejercicio de la soberanía, el arte de gobernar no podía desarrollarse de una manera específica y autónoma” (Foucault, 2006: 129). Las transformaciones en el aparato administrativo de las monarquías, el desarrollo de un conjunto de saberes esenciales para el conocimiento del Estado como la estadística y la correlación con el mercantilismo permitirán la transición hacia la gubernamentalidad.

En la gubernamentalidad contemporánea, la ley se vuelve una táctica de gobernabilidad dejando de funcionar como una fuente de legitimación y la soberanía revela una forma de poder que es principalmente ilegal, esa ilegalidad puede encontrarse en la forma en que se elabora o se suspende la ley por un sujeto del gobierno. La detención indefinida, esta nueva prisión de guerra, administra poblaciones por lo que se encuentra del lado de la gubernamentalidad; al mismo tiempo, explota la dimensión extrajurídica de la gobernabilidad declarando un poder soberano ilegal sobre la vida y la muerte. Foucault reconoce que en algún momento soberanía y gubernamentalidad puede ser entendidas como contemporáneas una de la otra, pero el Estado continúa “sobreviviendo” como espacio de poder por esa característica de la gubernamentalización sobre las poblaciones, a saber, el control y la gestión sobre la salud, la prisión, el ejército, la educación, los bienes.

Frente a este panorama, Butler se cuestiona ¿Bajo qué condiciones la gobernabilidad produce una soberanía ilegal como parte de su dispositivo de poder? Para la autora, no es correcta la aseveración de Foucault acerca de que los problemas y técnicas de gubernamentalidad se han convertido en la única cuestión política y en el único espacio de lucha real y resistencia, ya que esta afirmación no permite ver la relación existente entre estado de soberanía y gobernabilidad. En la actualidad nos enfrentamos al despliegue de la soberanía como táctica, que tiene como fin su propia eficacia. La soberanía “se convierte en la herramienta de poder por la cual la ley es utilizada como táctica o suspendida, la población es monitoreada, detenida, regulada, inspeccionada, interrogada, uniformizada en sus actos, ritualizada y expuesta al control y a la regulación de su vida cotidiana” (Butler, 2010: 129). Hay un esfuerzo por crear un sistema judicial secundario “extrajudicial” que se une con la meta que tiene la soberanía: continuar ejerciendo y aumentando su poder de ejercerse. No obstante, en la actualidad, sólo puede cumplir esta meta por medio del control ilegal de la población; la soberanía comienza a funcionar en el campo de la gubernamentalidad, es decir, la administración de las poblaciones (Butler, 2010: 130).

Una de las formas más preocupantes de esta administración es la división de la población entre unos que son considerados humanos y otros que son “menos” humanos, privándoles sus derechos, volviéndolos humanamente irreconocibles. Siguiendo a Butler, ya no sólo se trata de constituir un sujeto conforme a la ley o producir un conjunto de sujetos por medio de un poder normalizador y regulatorio; también se trata de un proceso de des-subjetivación con consecuencias políticas y legales de vital importancia. Estos nuevos fenómenos de gobierno implican “elaborar un relato del poder que sea capaz de producir espacios concretos de intervención en relación con los efectos de deshumanización [...] el campo de la gobernabilidad despliega un conjunto de prácticas que van mucho más amplio, que incluye aquellos discursos que forman y deforman lo que entendemos por ‘lo humano’” (Butler, 2010: 130). La lucha por lo que entendemos por humano y quiénes caben o no en tal definición es apremiante en nuestros tiempos. Sin duda, los análisis de Foucault y el uso que Butler realiza de este autor sirven son fundamentales para realizar esta nueva cartografía del poder, la sexualidad y la ética de esa subjetividad que desde el comienzo se encuentra marcada por el Otro, ese Otro ineludible, forzoso, desafiante, precario que nos interpela y constituye necesariamente. Así lo afirma la filósofa: “Yo ya estoy en manos de otros cuando trato de plantearme quién soy; ya estoy contra un mundo que nunca elegí cuando actúo de esta manera” (Butler, 2010: 83) y sin embargo, en ese mundo social, puedo generar las condiciones para hacer algo nuevo, (Butler, 2008b: 68). En definitiva, se encuentra el sendero para ampliar el espectro de la libertad, para un cambio de discurso.

## Conclusiones

*“Y si hemos perdido es que hemos tenido, que hemos deseado y amado, y luchado para encontrar las condiciones de nuestro deseo” (Butler 2006: 36).*

Judith Butler ha usado la caja de herramientas de Foucault compartiendo varios pensamientos con este autor y realizando, a su vez, una labor crítica de su trabajo. Hemos visto una relación entre ambos autores en tres temas fundamentales: el poder, la sexualidad y la ética. Sin lugar a duda, Foucault constituye una matriz fundamental del pensamiento de Butler. Para esta autora, Foucault surge a partir de una particular herencia psicoanalítica y hegeliana, su *Historia de la sexualidad* es el intento por alejarse de la dialéctica hegeliana formulando una tensión entre el poder jurídico y la característica productiva del deseo. Butler se encuentra de acuerdo en que la “ley” produce culturalmente el deseo mediante prácticas discursivas, precisamente, los discursos cargados de poder son los que producen el deseo en virtud de sus prácticas regulatorias. El modelo jurídico “fabrica” la noción misma de deseo natural con la intención de consolidar y afianzar su propio poder. El sujeto y su deseo “oculto” son constructos que el discurso jurídico despliega con el fin de amplificarse. Por tanto, en el concepto foucaultiano, no hay posibilidad de retornar a una unidad dialéctica, puesto que las relaciones de poder que producen el discurso no son pertenecientes a un sistema unificado y preestablecido y el sujeto se encuentra en la posibilidad de multiplicarse y proliferar nuevas formas sin posibilidad de retornar a una unidad dialéctica.

Uno de los aportes más interesantes de Butler en el pensamiento de Foucault es la exploración que realiza sobre el poder en esta doble valencia de subordinación y producción que lo caracteriza. Se cuestiona la forma psíquica que adopta el poder, aseverando que el poder aparece en un principio como externo al sujeto, pero asume una forma psíquica que constituye la identidad del sujeto. Para la autora, ningún individuo deviene sujeto sin antes situarse en relaciones de sujeción al poder. El poder es condición del sujeto y también es una relación que ejerce el sujeto.

Butler reconoce que su estudio es deudor del problema del *assujettissement* planteado por Foucault y tiene en cuenta dos advertencias derivadas de su pensamiento.

Primero, el poder regulador no sólo actúa sobre un sujeto preexistente, sino que también trabaja y forma al sujeto; asimismo, cada forma jurídica de poder tiene su efecto productivo. Segundo, estar sujeto a un reglamento es también estar subjetivado por él, en otras palabras, devenir como sujeto necesariamente se realiza a través de la reglamentación, ya que los discursos reguladores que forman al sujeto del género son precisamente aquellos que requieren e inducen al sujeto.

En este tema, el sujeto no se encuentra completamente determinado por el poder, ni tampoco el sujeto determina completamente al poder, existiendo una ambivalencia propia del sujeto imposible de resolver. El poder ya está hecho y simultáneamente se rehace o se rearticula. Las normas son, para la autora, fenómenos psíquicos restringiendo y produciendo el deseo, además de formar al sujeto y circunscribirlo en el ámbito de la sociabilidad vivible. La psique se resiste a la regularización de los discursos normalizadores que dan vida al cuerpo y lo contienen dentro de ese marco ideal. Se puede destacar una crítica psicoanalítica de Foucault por parte de Butler, ya que no puede dar cuenta de la subjetivación y de la transformación del sujeto en principio de su propio sometimiento, sin recurrir a una descripción psicoanalítica de los efectos formativos o generativos de la restricción o la prohibición. Sin embargo, también es necesaria una perspectiva foucaultiana dentro del psicoanálisis manifestando este uso foucaultiano y del psicoanálisis en el pensamiento de Butler para realizar una crítica de ambas corrientes.

Efectivamente, no existe ningún cuerpo por fuera del poder. La materialidad del cuerpo es producida por y en relación directa con la investidura del poder; pero las relaciones de poder que producen sujetos, como efecto de esa producción, introducen en el discurso las condiciones para subvertirlo. Es decir, las mismas leyes o normatividad generan versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animan y la multiplican creando espacios de resistencia. Para Butler, existe un cambio de *Historia de la sexualidad* donde Foucault formula una resistencia frente al poder, mientras que en *Vigilar y castigar* el poder disciplinario parece producir cuerpos dóciles sin resistencia.

Precisamente es en *Historia de la sexualidad* donde Foucault sugiere que la categoría de sexo pertenece a un modelo jurídico de poder que supone una oposición binaria entre los 'sexos'. En este punto, Butler define el género como performativo entendiendo que no hay una esencia interna del género, sino que éste se constituye por

medio de un conjunto sostenido de actos postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género, situándolo dentro de un dispositivo de sexualidad donde se une saber y poder. Para realizar esta crítica a lo que se entiende por sexualidad y desnaturalizarla, la autora parte de lo que Foucault denominó “dispositivo de sexualidad” y del método genealógico para comprender la sexualidad como una organización históricamente construida en una red de relaciones de poder, discursos, cuerpos, psiquis y afectividades. Definitivamente, el sexo es un *efecto* en vez de una causa.

Sin embargo, Butler encuentra una contradicción entre lo expresado por Foucault en *Historia de la sexualidad- La voluntad de saber* y lo expuesto en la introducción a los diarios de *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Foucault parece encontrar en esos placeres no reglamentados anteriores a la imposición de la ley del género binario cierta libertad que tendría Herculine; no obstante, Butler afirma que la interpretación foucaultiana es totalmente errada porque olvida que esos placeres siempre se encuentran inscritos y enmarcados por la misma ley que aparentemente intentan transgredir.

El género no debe considerarse como una identidad estable, sino por el contrario, como una identidad formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una reiteración estilizada de actos. Por lo que la principal labor consiste en localizar las estrategias de repetición subversiva que posibilitan resistir esa heteronormativa obligatoria, interviniendo mediante la participación en esas prácticas repetitivas que conforman la identidad, sin olvidarnos del peligro que asecha cuando la subversión tiene un valor de mercado y la necesidad de una vida posible se hace más urgente.

Así, Butler sitúa el cuerpo, la sexualidad y la psiquis en el ámbito de lo político, en esas prácticas significantes que determinan, regulan y desregulan la identidad, como lo hizo Foucault. Al situar las relaciones de poder en el centro de la sexualidad. Butler comparte la visión foucaultiana que asevera que la disciplina, los mecanismos de poder y procesos de gubernamentalidad producen individuos, no sólo los dirige y los utiliza, sino que también activamente los constituye, por lo que es necesaria una genealogía crítica. Ambos autores comparten la visión de que el sujeto es formulado o modelado por las condiciones históricas y el régimen de verdad. El “yo” se encuentra en una matriz de normatividades, marcos morales, instituciones y relaciones de saber-poder-verdad.

Para la autora, Foucault no solamente realiza una contribución importante a la teoría normativa, sino que, tanto su estética como sus consideraciones sobre el sujeto, se encuentran relacionadas con su ética, política de desujeción y la operación de la *crítica* que propone. Como punto fundamental, Butler expone cómo paradójicamente el proceso de la construcción de sí y la desujeción suceden simultáneamente cuando se intenta un modo de existencia que no se sostiene en lo que se denomina régimen de verdad. Asimismo, una posición crítica con las normas es una estilización específica de la moral que tiene relación con el ejercicio del poder y la práctica de la libertad. Sin duda, existe un precio, *un costo*, por la forma en que somos gobernados y la crítica permite cuestionar la relación con un orden de verdad establecido y generar la desujeción con esa política de la verdad. Este devenir del sujeto ético no se puede entender como un sujeto formado que luego intenta convertirse o transformarse a sí mismo, sino que son dos procesos que suceden simultáneamente.

Por tanto, la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. Uno mismo puede trabajar sobre sí mismo y constituirse como objeto de reflexión y transformación, lo cual implica que la norma no produce al sujeto, pero éste tampoco es un agente enteramente libre. La agencia ética consiste en estas dos caras: nunca se está del todo determinado, pero no somos radicalmente libres. Butler aclara que cuando se cuestiona el régimen de verdad, de igual forma se cuestiona el propio estatus ontológico del “yo”. La ética nunca está determinada, no obstante, se enmarca en un régimen de verdad que limita la libertad.

Lo anterior implica que poner en cuestión el régimen de verdad y la normatividad pone a su vez en cuestión las normas del reconocimiento, por lo que se corre el riesgo de no ser reconocido como sujeto. Para Butler, en la posición de Foucault no se asevera que el cuestionamiento del régimen de verdad mediante el cual se establece mi propia verdad es, regularmente, motivado por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. En Foucault, el régimen de verdad se cuestiona por qué “yo” no puedo reconocirme en un determinado marco normativo, que es una pregunta de tipo “¿Quién puedo ser dado el régimen de verdad que determina cuál es mi ontología?”, pero ésta no se cuestiona por el

lugar del otro. La interrogante fundamental para la discusión y pensamiento butleriano es “¿Quién eres tú?”.

Entonces, la ética surge en los límites de nuestros esquemas de inteligibilidad, es decir, en el ámbito donde necesitamos recibir y ofrecer reconocimiento. La relación que el yo asume consigo mismo y su modo de construirse pone de manifiesto que la norma no produce al sujeto como su efecto necesario y el sujeto tampoco tiene plena libertad para desconocer la norma que instauro su reflexividad. En ese sentido, las normas no nos deciden de manera determinista; sin embargo, sí proporcionan el marco normativo y el punto de referencia para cualquier tipo de decisiones que tomemos.

La relación que el yo asuma consigo mismo, su modo de forjarse en respuesta a un mandato y el trabajo que se realice sobre sí mismo manifiestan que la norma no produce al sujeto como su efecto necesario, y el sujeto tampoco tienen plena libertad para ignorar la norma que instauro su reflexividad, por lo que la ética nunca está determinada, pero se enmarca en un régimen de verdad que constriñe la libertad. Para Butler, en el momento en que se cuestiona un régimen de verdad que gobierna la subjetivación, igualmente se pone en cuestión mi propia verdad, mi aptitud de decir la verdad sobre mí y de dar cuenta de sí mismo, porque cualquier marco normativo o régimen de verdad exige una relación con uno mismo y se encuentran en estrecha relación con el reconocimiento.

Para la filósofa, en la posición de Foucault no se afirma que el cuestionamiento del régimen de verdad mediante el cual se establece mi propia verdad es, en ocasiones, motivado por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. Cuando se pone en cuestión la normatividad, igualmente se ponen en cuestión las normas del reconocimiento, por lo que se corre el riesgo de no ser reconocido como sujeto. Butler sugiere para una filosofía ética tener en cuenta ¿Cuáles son las normas a las que se entrega el propio ser y que tienen el poder de establecerme o desestablecerme como sujeto de reconocimiento? Y preguntarse no sólo por el “yo” sino por la cuestión de ¿dónde está y quién es el otro? Tengo una relación conmigo mismo, pero la tengo en el contexto de una interpelación del otro.

El sujeto es un problema para la filosofía moral, porque nos muestra cómo se constituye y deconstituye lo humano, las modalidades de su autoconstrucción agencial, sus maneras de seguir viviendo y los límites epistemológicos y ontológicos que se

presentan. Además, al sujeto se le impone una ley de verdad que lo categoriza, que él debe reconocer en sí mismo y otros tiene que reconocer en él, por lo que el relato de la verdad de uno mismo tiene un costo, y este consiste en la suspensión de una relación crítica con el régimen de verdad en que el sujeto vive.

La actitud crítica del pensamiento foucaultiano es resaltada por Butler para entender y resistir los nuevos procesos de gubernamentalidad contemporáneos que nos forjan como sujetos, limitan el espectro de la libertad y determinan cuáles vidas valen la pena ser vividas y cuáles no entran en esa categoría. Un ejemplo de lo anterior es la nueva prisión de guerra, representada en Guantánamo, donde en nombre de la seguridad de un Estado se suspende la ley y se impone un nuevo tipo de soberanía. Allí los prisioneros no reciben ningún tipo de juicio, quedan detenidos por tiempo indefinido y el Estado se apropia de un poder soberano por encima y en contra de los marcos legales existentes internacionales, militares y civiles.

Butler critica la cronología de poder presentada por Foucault en “La gubernamentalidad”, ya que en la actual configuración de poder ha resurgido el poder soberano como táctica para la administración de las poblaciones, al mismo tiempo que explota la dimensión extrajurídica de la gobernabilidad declarando un poder soberano ilegal sobre la vida y la muerte. Así, el Estado amplía su dominio, sus necesidades y desarrolla los medios precisos para justificar su propio poder. Para Butler, ya no sólo se trata de constituir un sujeto conforme a la ley o la producción de sujetos por medio de la normalización y el disciplinamiento, se trata de un proceso de desubjetivación con consecuencias políticas y legales de vital importancia en esa división creada para valorar cuáles vidas merecen ser consideradas como humanas y “vivibles” y cuáles no lo son. Sin duda, las investigaciones y el pensamiento de Butler, junto al uso del análisis producido por Foucault, son imprescindibles para esta nueva cartografía del poder que se está formando y que estamos viviendo en relación con el poder, la sexualidad y la ética.

## Bibliografía de Butler

- Butler, Judith 1989 "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions" *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 11, Eighty-Sixth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Nov.), pp. 601-607. Recuperado el 02 de abril de 2015 del sitio: <http://www.jstor.org/stable/2027036>
- Butler, Judith 1990 "Variaciones sobre el sexo y género. Beauvoir, Wittig, y Foucault" en *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Introducción a cargo de Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (Valencia: Institucio Alfons El Magnànim).
- Butler, Judith 1992 "Problemas de los géneros, teoría feminista y discurso psicoanalítico", en *Feminismo/posmodernismo* (Buenos Aires: Feminaria editorial). Versión original: *Feminism/Postmodernism*, Nicholson, Linda J. (comp), London and New York, Routledge, 1990).
- Butler, Judith; Scoott, Joan 1993 *Feminists theorize the political* (Estados Unidos: Rutledge).
- Butler, Judith 1996 "Sexual Inversions" en *Feminist Interpretations of Michel Foucault* (Pennsylvania State: University Press).
- Butler, Judith 1997 *Lenguaje, poder e identidad* (Madrid: Síntesis).
- Butler, Judith, 1998a "Actos performativos y construcción del género", en *Debate Feminista*, nº 18, (versión original: "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", en Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*, Baltimore, J. Hopkins University Press, 1990. También se publicó este texto en *Theatre Journal*, vol. 20, nº 3, invierno de 1988).
- Butler, Judith 1998b "How Bodies Come to Matter: An Interview with Judith Butler" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 23 (2):276-86. En español traducido por Alberto E. F. Canseco. Recuperado el 02 de abril de 2015 del sitio: [http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id\\_articulo=1272](http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=1272)
- Butler, Judith 2000a "Imitación e insubordinación de género", en *Revista de Occidente*, nº 235, diciembre pp. 85-109.

- Butler, Judith, 2000b “La cuestión de la transformación social”, en *Mujeres y transformaciones sociales* pp. 7-30 (Barcelona: El Roure)
- Butler, Judith 2001 *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*. Traducción de Marcelo Expósito, revisada por Joaquín Barriando. Este ensayo se pronunció, en forma más breve, como Raymond Williams Lecture en Cambridge University en mayo de 2000. Se publicó después en su forma ampliada en David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Basil Blackwell, Londres, 2002. Recuperado el 02 de abril de 2015 del sitio: <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>
- Butler, Judith 2002b "Críticamente subversiva", en Rafael M. Mérida Jiménez (ed.), *Sexualidades transgresoras. Una ontología de estudios queer* pp. 55-79 (Barcelona, Icaria). (El texto traducido aquí como "Críticamente subversiva", fue publicado por primera vez como "Critically Queer" en el primer volumen de *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, en 1993. El artículo fue incorporado con algunas modificaciones a *Bodies that Matter*).
- Butler, Judith (comp.) 2003 *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. (México: Fondo de Cultura Económica).
- Butler, Judith 2004 *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Barcelona: Paidós).
- Butler, Judith 2005 *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. (Buenos Aires: Paidós).
- Butler, Judith 2006 *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós).
- Butler, Judith 2007 *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós).
- Butler, Judith (comp.) 2008a *¿Quién le canta al Estado? Lenguaje, política, pertenencia* (Buenos Aires: Paidós).
- Butler, Judith 2008b *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda* (Madrid: Katz).
- Butler, Judith 2008c “Dando cuenta de un itinerario filosófico. Genealogías del poder y ética de la no-violencia” en *La teoría crítica en Norteamérica. Política, ética y actualidad* (Medellín: La carreta Editores).
- Butler, Judith 2008d *El grito de Antígona* (Barcelona: El Roure).

- Butler, Judith 2010 *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Madrid: Paidós).
- Butler, Judith 2011 *Mecanismos psíquicos de poder. Teorías sobre la sujeción* (Madrid: Cátedra).
- Butler, Judith; Weed, Elizabeth 2011 *The Question of Gender\_Joan W.Scott's Critical Feminism* (Estados Unidos: Indiana University Press).
- Butler, Judith 2012 *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Butler, Judith 2012a *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Butler, Judith; Judith; Athanasiou, Athena 2013 *Dispossession: The Performative in the Political* (Estados Unidos: Polity press).
- Butler, Judith 2015 *Senses of the Subject* (Nueva York: Oxford University Press).

## Bibliografía de Foucault

- Foucault, Michel 1975 “Des supplices aux cellules” entrevista con R.-P. Droit, *Le Monde*, no 9363, 21 febrero 1975, p. 16. También se encuentra en *Dits Ecrits Tomo II* texto n°151. Recuperado el 26 de abril de 2015 del sitio: <http://libertaire.free.fr/MFoucault124.html>
- Foucault, Michel 1978 *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (Barcelona: Editorial Materiales). Selección e introducción de Miguel Morey.
- Foucault, Michel 1979a *La arqueología del saber* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 1979b *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta). Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.
- Foucault, Michel 1980 *Power/knowledge Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 reader* (Nueva York: Pantheon Books). Edición de Colin Gordon.
- Foucault, Michel 1981 “De la amistad como modo de vida. Entrevista con Michel Foucault” en *Gai Pied*, N° 25, abril, pp. 38-39. Retomada en el libro *Dits et Écrits - IV: 1980-1988*. Traducido por Carlos Bonfil. Recuperado el 02 de febrero de 2011 del sitio: <http://teoriadelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad9/Foucaultamistad.pdf>
- Foucault, Michel 1982 *Theatrum philosophicum* prólogo a Deleuze, Gilles *Repetición y deferencia* (Barcelona: Cuadernos Anagrama).
- Foucault, Michel 1984 *The Foucault reader* (Nueva York: Pantheon Books). Selección y edición de Paul Rabinow.
- Foucault, Michel 1985 “Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault” en Steiner, George y Boyers, Robert (eds.) *Homosexualidad, Literatura y Política* (Madrid: Alianza Editorial).
- Foucault, Michel 1988 *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture: interviews and other writings 1977-1984* (Nueva York/Londres: Routledge). Edición a cargo de Lawrence D. Kritzman.
- Foucault, Michel 1990 *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós I.C.E.-U.A.B). Introducción de Miguel Morey.
- Foucault, Michel 1991a *Historia de la sexualidad I-La voluntad de saber* (México DF: Siglo XXI).

- Foucault, Michel 1991b *Saber y verdad* (Madrid: La Piqueta). Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría.
- Foucault, Michel 1997 *Ethics Subjectivity and Truth* (Nueva York: Penguin Books). Selección y edición de Paul Rabinow.
- Foucault, Michel 1998 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 1999a *Estética, ética y hermenéutica: Obras esenciales, Volumen III* (Barcelona: Paidós Básica). Traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo.
- Foucault, Michel 1999b *Estrategias de poder: Obras esenciales, Volumen II* (Barcelona: Paidós Básica). Traducción y edición a cargo de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- Foucault, Michel 2000 *La Genealogía, la Historia* (Valencia: Pre-textos).
- Foucault, Michel 2001a *Dits et Écrits IV: 1980-1988* (Paris: Editorial Gallimard). Edición a cargo de Daniel Defert y François Ewald.
- Foucault, Michel 2001b “El sujeto y el poder” y “Sobre la genealogía de la ética” en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Foucault, Michel 2003a *El yo minimalista y otras conversaciones* (Buenos Aires: Editorial La Marca). Selección de Gregorio Kaminsky.
- Foucault, Michel 2003b *Historia de la sexualidad 3-La inquietud de sí* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 2004a *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Barcelona: Paidós I.C.E.-U.A.B.). Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías.
- Foucault, Michel 2004b *Sobre la Ilustración* (Madrid: Tecnos). Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo.
- Foucault, Michel 2005 *Historia de la sexualidad 2-El uso de los placeres* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 2006 *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, Michel 2007 *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* (Madrid: Editorial Revolución).

- Foucault, Michel 2008a *La arqueología del saber* (México DF: Siglo XXI).
- Foucault, Michel 2008b *La Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, Michel 2009 *El gobierno de sí y los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, Michel 2010 *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foucault, Michel 2011 “The Gay Science” en *Critical Inquiry*, Vol. 37, N°3 (Spring), pp. 385-403. Publicado por: The University of Chicago Press. Recuperado el 26 de febrero de 2012 del portal de internet Critical Inquiry: [http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/Foucault\\_The\\_Gay\\_Science.pdf](http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/Foucault_The_Gay_Science.pdf)
- Foucault, Michel 2012 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Barcelona: Editorial Alianza). Selección e introducción de Miguel Morey.

## Bibliografía secundaria

- Abraham, Tomás 1988 *Foucault y la Ética* (Buenos Aires: Editorial Biblos). Recuperado el 20 de octubre de 2010 de la página web: [http://www.tomasabraham.com.ar/libros/foucault\\_etica/](http://www.tomasabraham.com.ar/libros/foucault_etica/)
- Autores varios (Copilación) 1999 *Michel Foucault, filósofo* (Barcelona: Editorial Gedisa).
- Barry Smart 1991 “Review Essay. On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault” en *Boundary 2*, Vol. 18, N°1, pp. 201-225. Publicado por: Duke University Press. Recuperado el 25 de noviembre de 2010 del portal de revistas académicas JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/303388>
- Bernauer, James y Rasmussen, David (ed.) 1988 *The Final Foucault* (Boston: The MIT Press).
- Blasius, Mark 1994 *Gay and lesbian politics: sexuality and the emergence of a new ethic* (Philadelphia: Temple University Press).
- Bordo, Susan 1990 “The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault” en *Gender/body/knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. Estados Unidos: Rutgers University Press
- Boswell, John 1980 *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Boyer Hernández, Amalia Sonia 2011 “Problematizaciones feministas de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault” en *Michel Foucault, 25 años: Problematizaciones sobre ciencia, pedagogía estética y política*. (Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas).
- Boyer Hernandez, Amalia Sonia 2012 “Biopolítica y filosofía feminista” en *Colombia Revista De Estudios Sociales*. Ed: Universidad De Los Andes Facultad De Ciencias Sociales v.43 fasc.N/A pp. 131–138.
- Brady, Anita 2011 *Understanding Judith Butler* (Los Ángeles: SAGE).
- Braidotti, Rosi 2000 *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea* (Buenos Aires: Paidós).
- Braidotti, Rosi 2004 *Feminismo diferencia sexual y subjetividad nómade* (Barcelona: Gedisa).

- Burgos Díaz, Elvira 2000 "Judith Butler: hacia un feminismo «postfeminista»", en *Riff Raff*, 013, pp. 20-29.
- Burgos Díaz, Elvira 2002 "Género y sexo en la teoría feminista contemporánea", en Joan B. Llinares y Nicolás Sánchez Durá (eds.), *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 369-393.
- Burgos Díaz, Elvira y Aliaga Jiménez, José Luis 2002 "Movimientos de mujeres y teorías feministas"; "Modelos fluidos en el análisis de la interacción lengua-género: las tesis de Judith Butler", en D. E. Suardiaz, *El sexismo en la lengua española*, Zaragoza, Libros Pórtico, edición y traducción de J. L. Aliaga Jiménez, estudio preliminar de E. Burgos y J. L. Aliaga Jiménez, pp. 31-50; pp. 80-85.
- Burgos Díaz, Elvira 2003 "El pensamiento de Monique Wittig y su presencia en la teoría de Judith Butler", en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 31, pp. 15-31.
- Burgos Díaz, Elvira 2004 "Mutaciones corporales. A propósito de las tesis de Judith Butler", en *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 33, pp. 171-176.
- Burgos Díaz, Elvira 2005 "Hacia la libertad. Contra la violencia. La apuesta de Judith Butler", en Domingo García Marzá y Elsa González (eds.), *Entre la ética y la política. Éticas de la sociedad civil*, Publicaciones de la Universitat Jaume I, Col·lecció e Humanitats, 1, Libre Electrónica, 2003, pp. 750-768. Y en *Las mujeres en la cultura y los medios de comunicación*, Sevilla, ArCiBel Editores, pp. 15-28.
- Burgos Díaz, Elvira 2005 "Sobre la transformación social. Butler frente a Braidotti", en *Riff Raff*, nº 027 extra, 2ª época, invierno pp. 144-161.
- Burgos Díaz, Elvira 2006 "Haciendo y deshaciendo el género", en *Riff Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, N.º 030, 2ª época, invierno pp. 149-164.
- Burgos Díaz, Elvira 2008 *Qué cuenta cómo una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler* (Madrid: Machadolibros).
- Castro, Edgardo 2004 *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores* (Buenos Aires: Editorial Prometeo).
- Castro-Gómez Santiago 2013 *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).

- Cubides, Humberto 2006 *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central-IESCO).
- Deleuze, Gilles 1987 *Foucault* (Barcelona: Ediciones Paidós).
- Deleuze, Gilles 2003 “Deseo y placer” en *El yo minimalista y otras conversaciones* (Buenos Aires: Editorial La Marca). Selección de Gregorio Kaminsky.
- Deleuze, Gilles 2015 *La subjetivación. Curso sobre Foucault. Tomo III* (Buenos Aires: Cactus).
- Deveaux, Monique 1994 “Feminism and Empowerment: A Critical Reading of Foucault” en *Feminist Studies*, Vol. 20, No. 2, Women's Agency: Empowerment and the Limits of Resistance (Verano). Recuperado el 07 de marzo de 2015 del portal de internet: <http://www.jstor.org/stable/3178151>
- Díaz, Esther 1993 *Michel Foucault. Los modos de subjetivación* (Buenos Aires: Almagesto).
- Díaz, Esther 2005 *La filosofía de Michel Foucault* (Buenos Aires: Biblos).
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul 2001 *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Dudrick, David 2005 “Foucault, Butler, and the body” en *European Journal of Philosophy* 13 (2): 226–246. Recuperado el 18 de junio de 2015 del portal de internet: <http://philpapers.org/rec/DUDFBA>
- Ennis, Kathleen 2008 *Michel Foucault and Judith Butler: Troubling Butler's Appropriation of Foucault's Work*. Tesis doctoral publicado por: University of Warwick. Recuperado el 26 de mayo de 2015 del portal de internet: [http://wrap.warwick.ac.uk/1965/1/WRAP\\_THESIS\\_Ennis\\_2008.pdf](http://wrap.warwick.ac.uk/1965/1/WRAP_THESIS_Ennis_2008.pdf)
- Eribon, Didier 1992 *Michel Foucault* (Barcelona: Editorial Anagrama).
- Eribon, Didier 1995 *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión).
- Eribon, Didier 2000 *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay* (Barcelona: Bellaterra).
- Eribon, Didier 2001 *Reflexiones sobre la cuestión gay* (Barcelona: Anagrama).
- Eribon, Didier 2004 *Herejías: ensayos sobre la teoría de la sexualidad* (Barcelona: Bellaterra).
- Eribon, Didier 2005 *Una moral de lo minoritario* (Barcelona: Anagrama).

- Femenías, María Luisa 2003 *Judith Butler* (Madrid: Ediciones del Orto).
- Femenías, María Luisa 2003 *Judith Butler: introducción a su lectura* (Argentina, Catálogos).
- Fernández Agis, Domingo 1996 *Después de Foucault. Ética y política en los confines de la modernidad* (Las Palmas de Gran Canaria: Universidad).
- Fernández Agis, Domingo 2007 *Michael Foucault: ética y política de la corporeidad* (Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Ideas).
- Gabilondo Pujol, Ángel 1990 *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente* (Barcelona: Anthropos).
- Gagin, François 2003 *¿Una ética en tiempos de crisis?: Ensayos sobre estoicismo*. (Cali: Universidad del Valle, Colciencias).
- García Romanutti, Hernán 2014 *Judith Butler lectora de Michel Foucault. Consideraciones sobre la performatividad como origen y efecto de la normatividad*. Jornadas de estudio de la Performance. Recuperado el 20 de julio de 2015 del portal de internet: <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/jornadasperformance/article/view/1333/0>
- Gros, Frédéric 2010 “Situación del curso” en *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Guerra Palmero, María José, “¿«Subvertir» o «situar» la identidad? Sopesando las estrategias feministas de Judith Butler y Seyla Benhabib?”, en *Daimon, Revista de Filosofía*, nº 14, 1997, pp. 143-154.
- Guttin, Gary (ed.) 1998 *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: University Press).
- Hadot, Pierre 2006 *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Madrid: Ediciones Siruela).
- Haggerty, George E. (Ed.) 2007 *A companion to lesbian, gay, bisexual, transgender, and queer studies* (Malden, Massachusetts; Oxford: Blackwell Publishing).
- Halperin, David 2000 *San Foucault. Para una hagiografía gay* (Córdoba: Ediciones literales).
- Halperin, David 2003 “The normalization of Queer Theory” en *Journal of Homosexuality*, Vol 45, Issue 2-4, pp. 339-345. Publicado por: University of Windson. Recuperado

- el 26 de febrero de 2012 del portal de internet:  
[http://web4.uwindsor.ca/clubs/ooc/main.nsf/a1b249f15dfa39be8525730600490eda/98cef5d052423ab1852574640065fd23/\\$FILE/1b\)%20The%20Normalization%20of%20Queer%20Theory.pdf](http://web4.uwindsor.ca/clubs/ooc/main.nsf/a1b249f15dfa39be8525730600490eda/98cef5d052423ab1852574640065fd23/$FILE/1b)%20The%20Normalization%20of%20Queer%20Theory.pdf)
- Halperin, David 2011 “Michel Foucault, Jean Le Bitoux, and the Gay Science Lost and Found: An Introduction” en *Critical Inquiry*, Vol. 37, N°3 (Spring), pp. 371-380. Publicado por: The University of Chicago Press. Recuperado el 05 de mayo de 2011 del portal de revistas académicas JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/659349>
- Huffer, Lynne 2010 *Mad for Foucault: rethinking the foundations of queer theory* (Nueva York: Columbia University Press).
- Kirby, Victoria, 2011 *Judith Butler: pensamiento en acción* (Barcelona: Ediciones Bellaterra).
- Laqueur, Thomas 1994 *La construcción del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (Madrid: Cátedra).
- Lloyd, Moya, 2007 *Judith Butler: from norms to politics* (Cambridge UK Malden, Massachusetts : Polity).
- Macey, David 1995 *Las vidas de Michel Foucault* (Madrid: Ediciones Cátedra).
- May, Todd 2005 “Foucault Now?” en *Foucault Studies*, N°3, pp. 65-76. Recuperado el 25 de noviembre de 2010 del portal de la revista Foucault Studies: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index>
- McGushin, Edward F. 2007 *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life* (Illinois: Northwestern University Press).
- Mérida, Rafael (ed.) 2002 *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer* (Barcelona: Icaria Editorial).
- Montoya Gómez, Rubén Darío 2013 *Ética sexual y estética de la existencia en la antigua Grecia* (Bogotá: Universidad del Rosario).
- Morey, Miguel 1983 *Lectura de Foucault* (Madrid: Taurus).
- Morey, Miguel 1990 “Introducción: La cuestión del método” en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (Barcelona: Paidós I.C.E.-U.A.B).

- Nehamas, Alexander 2005 *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault* (Valencia: Pre-textos).
- Nussbaum, Martha 2003 *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística.* (Barcelona: Paidós).
- Onfray, Michel 2007 *La sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I* (Barcelona: Anagrama).
- Patrícia Soley-Beltran, 2009 *Transexualidad y la Matriz Heterosexual: un estudio crítico de Judith Butler* (Barcelona: Edicions Bellaterra).
- Patrícia Soley-Beltran (Ed.) 2012 *Judith Butler en disputa. Lecturas sobre la performatividad* (Barcelona: Editorial Egales).
- Perea Acevedo, Adrián José 2009 *Estética de la Existencia: las prácticas de sí como ejercicio de la libertad, poder y resistencia en Michel Foucault* (Bogotá: Universidad Distrital).
- Perea Acevedo, Adrián José 2013 *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault* (Bogotá: Universidad Javeriana).
- Pérez Navarro, Pablo 2008 *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad* (Barcelona: Editorial Egales).
- Piontek, Thomas 2006 *Queering gay and lesbian studies* (Chicago: University of Illinois).
- Preciado, Beatriz 2003 *Manifiesto contra-sexual* (Madrid: Opera Prima).
- Preciado, Beatriz 2009 “Terror anal” en *El deseo homosexual* (Barcelona: Editorial Melusina).
- Pulecio Pulgarin, 2010 Jairo Mauricio *Quienes no habitan plenamente el mundo cuestionan a la filosofía: la ética crítica de Judith Butler.* Tesis de pregrado recuperado el 25 de mayo de 2015 del portal de epository.javeriana.edu.co: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/filosofia/tesis137.pdf>
- Ramírez Bustamante, Adriana María 2011 *Género, cuerpo y política en la teoría de la performatividad de Judith Butler.* Tesis de pregrado recuperado el 25 de mayo de 2015 del portal de epository.javeriana.edu.co <http://hdl.handle.net/10554/13557>: <http://repository.javeriana.edu.co/bitstream/10554/13557/1/RamirezBustamanteAdrianaMaria2011.pdf>
- Revel, Judith 2014 *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* (Buenos Aires: Amorrortu).

- Rich, Adrienne, 1980 "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana", en *Duoda*, N° 10, Barcelona, 1996, pp. 15-45.
- Rondón García, Javier 2005 *Recepción del pensamiento de Michel Foucault en Colombia* (Bucaramanga: Instituto Municipal de Cultura de Bucaramanga).
- Rousseau, G. S. 2000: "Foucault and the fortunes of Queer theory", *The European legacy*, vol. 5, n.º 3: 401-413.
- Rodríguez, Rosa 1999 *Foucault y la genealogía de los sexos* (Barcelona: Anthropos).
- Rubin, Gayle, 1975 "The Traffic in Women: Notes of the 'Political Economy' of Sex", traducción castellana en Marta Lamas, *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa-P.U.E.G., 1996.
- Salih, Sara, 2004 *The Judith Butler reader* (London; New York: Blackwell Publishing).
- Sáez, Javier, 2004 *Teoría queer y psicoanálisis* (Madrid: Síntesis).
- Sauquillo González, Julián 1989 *Michel Foucault: una filosofía de la acción* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales).
- Schmid, Wilhelm 2002 *En busca de un nuevo arte de vivir* (Valencia: Pre-textos).
- Seitz, Brian 2004 "Foucault and the Subject of Freedom" en *Studies in Practical Philosophy* Vol. 4, N°2, pp. 93-110. Recuperado el 25 de noviembre de 2010 del portal de revistas en filosofía Philosophy Documentation Center: <http://www.pdcnet.org/>
- Spargo, T. 1999 *Foucault and Queer theory* (Estados Unidos: Icon Books).
- Speer, Susan A. y Jonathan Potter, 2002 "From Performatives to Practices. Judith Butler, Discursive Psychology and the Management of Heterosexist Talk", en McIlvenny, Paul (ed.), *Talking Gender and Sexuality*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, pp. 151-180.
- Taylor, Dianna (Ed.) 2004 *Feminism and the Final Foucault* (Chicago: University of Illinois Press).
- Tubert, Silvia 2001 *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (Madrid, Editorial Síntesis).
- Ungelenk, Johannes 2014 *Sexes of Winds and Packs: Rethinking Feminism with Deleuze and Guattari* (Hamburgo: Marta Press).

- Vasterling, V., 1999 "Butler's sophisticated constructivism: a critical assessment", en *Hypatia*, 14, 3.
- Veyne, Paul 1987 *El último Foucault y su moral*. Recuperado el 20 de octubre de 2013 de la página web: [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec\\_40.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html)
- Wittig, Monique 1977 *El cuerpo lesbiano* (Valencia: Artes Gráficas Soler).