

“La política entre el control social y la subjetividad: el enigma de la resistencia (los mitos versus la libertad).”

Natalia Ortiz Maldonado.

Cita:

Natalia Ortiz Maldonado (2004). *“La política entre el control social y la subjetividad: el enigma de la resistencia (los mitos versus la libertad). VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/391>

Título: “La política entre el control social y la subjetividad: el enigma de la resistencia (los mitos versus la libertad).

Autora: Natalia Ortiz Maldonado (UBA-FLACSO).

Vinculación Institucional: Abogada (UBA) Master en Sociología (FLACSO)

Participante del UBACyT “La trama social de las ilegalidades...” (IIGG).

Mail: encargo@yahoo.com

*“Cuando el discípulo deja de ser discípulo,
se convierte en su propio maestro”.*

George King.

Introducción.

Imposible determinar con exactitud la miríada de interlocutores de Michel Foucault. Y quien pudiera hacerlo, gorgianamente, quizá nunca podría sistematizarlo como se sistematiza en un texto. Y a la vez es imposible hablar de Foucault sin mencionar a Nietzsche¹ por dos motivos: por el objetivo explícito de Foucault y por el objetivo explícito de estas líneas.

Por motivos teóricos o pedagógicos, Foucault suele ser “dividido” según la trilogía saber, poder, verdad; pero quizá la explicación que él mismo brinda y que algunos de sus lectores y amigos comparten, sea más adecuada: su objetivo es dar cuenta de cómo se constituyen los sujetos en relación a ésa trilogía (Chartier, 1996; Deleuze, 1987; Dreyfus y Rabinow, 2001).

¹ Obviamente, los espectros de Marx, Heidegger, La Escuela de Frankfurt y Freud se deslizan de diferentes maneras en el trabajo de Foucault. Es tan imposible negarlo como dar cuenta de ello en este trabajo.

A través de Blanchot, Bataille y Artaud, Foucault llega a Nietzsche y hace suya la negación del origen que clausura la originalidad del acontecimiento, sintéticamente, se trata de las tres negaciones: de la totalidad, de la continuidad y de causalidad (Foucault, 1992:10). Por esta razón, sus estudios circulan alrededor del poder y la subjetividad, del mito de La razón y de La verdad.

En lo relativo al poder, el análisis foucaultiano apela a tres perspectivas diferentes. En sus primeros trabajos, se ocupa del poder en términos de *producción* criticando la hipótesis de los autores freudianos para quienes el poder alude a la represión de los sujetos. Foucault sostiene que el poder es una fuerza relacional que nadie gana o pierde, sino que remite a polaridades y tensiones intersubjetivas. El poder es aquello que nos hace hablar, actuar, pensar, o en otros términos, que nos constituye en sujetos. En esta dimensión, el poder es estudiado desde el funcionamiento de dispositivos específicos tales como la clínica, el manicomio o la cárcel (*Enfermedad mental y personalidad, Nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar e Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*). La segunda perspectiva para el análisis del poder se encuentra en los cursos dictados en 1976 que constituyen *la Genealogía del racismo* en los que el poder es analizado en términos de lucha permanente confesa o inconfesa (contra el poder y por el poder). Esta es la “hipótesis Nietzsche” que Foucault opone tanto al economicismo marxista (para quien el poder es función de sometimiento) y al liberal (para quien el poder es forma en tanto bien mensurable). Finalmente, la tercera perspectiva se encuentra en sus últimos trabajos; en ellos, desde la analítica de ciertos autores de la Antigüedad, Foucault articula las nociones de “gobierno del estado” y de “gobierno de sí”, articulando el estudio del poder con la nociones de

“gubernamentalidad” y “técnicas de sí”. A esta etapa corresponden los últimos dos volúmenes de Historia de la sexualidad publicados en el año 1984, y los diferentes escritos y conferencias muchos de los cuales fueron publicados originalmente en Francia en los volúmenes de *Dits et écrits* en 1994².

Al momento de pensar al sujeto, es necesario apresurarse y señalar que para Foucault el sujeto no es un universal atemporal, No es una instancia de fundación sino el efecto de una constitución. Las subjetividades se conforman en el entretejido entre fuerzas (poder) y formas (saber). Desde este punto de partida –y de llegada- Foucault propone realizar una historia de los “modos de subjetivación” que lejos de dar cuenta de la evolución de un continuo, da cuenta de diferentes prácticas. Se trata de analizar como en el entramado de poder y saber se han construido diferentes subjetividades.

Ahora bien, el objetivo que guía estas líneas consiste en rastrear dentro del escenario foucaultiano la posibilidad de algo diferente de la resistencia como mero contrapunto del poder (aunque quizá ello implique un punto de fuga dentro de la propia resistencia), la posibilidad de cuestionar o subvertir los mecanismos de control social. O en otras palabras, la posibilidad de “algo” a lo que la convención llama libertad.

En el primer apartado se expone brevemente la relación política entre la categoría política “modernidad” y cierta mitología de la paz. En el tercer apartado se profundiza sobre las condiciones de posibilidad de la libertad, mientras que el cuarto se identifican algunas prácticas concretas. Finalmente, se extrae un punto de fuga y se pregunta sobre la posibilidad de la libertad en relación a la sociología.

² Que en este trabajo son utilizados según la versión castellana de Paidós, Madrid, 1999.

1. El escenario político de la modernidad: la mítica terrena de la paz presente (la nación) o futura (la clase universal).

La modernidad se caracteriza por la universalización (y resignificación diversa) de un discurso histórico-político que hunde sus raíces en el siglo XVII: el discurso de la guerra de razas. Se trata de un discurso que no apela al derecho, a la naturaleza ni a dios, sino que se articula alrededor de la lucha entre grupos con diferencias irreconciliables. Discurso que no pertenece sólo a los grupos dominados o subalternos, se trata de una poderosa retórica que propone binariamente el conflicto entre grupos en pugna. Discurso que ha sido utilizado por nobles, burgueses y clases populares con diferentes contenidos pero sin perder nunca su matriz: la lucha contra “los otros”.

Durante la Revolución Francesa se generaliza como instrumento de lucha política, pero además, se despliega como táctica en tres direcciones: la nacionalidad, las clases sociales y la raza (filología, economía política y biología). Paradójicamente, mientras se universaliza a lo largo del siglo XIX, niega su elemento constitutivo fundamental, pues mostrar que la historia es la historia de la guerra encierra dos amenazas: *“la guerra sin fin como trasfondo de la historia y la relación de dominación como elemento de la política”* (Foucault, 1996:175). Tanto el “racismo de estado” como la “lucha de clases” serán discursos que intentarán conjurar (y de alguna manera conjurarse) apelando al orden.

Mutación de discurso inescindible de las modificaciones del poder. Mientras que en las sociedades soberanas europeas hubo un poder ejercido en términos de *poder de matar o dejar vivir* montado sobre el edificio del derecho, y en las

sociedades disciplinarias se ejerció un poder destinado al sometimiento físico a través de la interiorización de la función normativa, a las sociedades del control el cuerpo es re-tomado como masa. En estas últimas sociedades se trata de normalizar tanto a poblaciones como a individuos, es decir, el modelo del poder como disciplina (cuerpo – organismo - instituciones) se yuxtapone con el del biopoder (población -mecanismos reguladores- estado). El biopoder ha servido para la incorporación controlada de los cuerpos en el aparato productivo y para ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos (1999c: 185). En la racionalidad estatal convergen el biopoder y los discursos disciplinarios, (pues se encuentran en niveles distintos), pero además, persiste la soberanía resignificada. Es decir, el estado no abdica su potestad de matar que, -en los extremos- cuestiona nodalmente al biopoder (que es poder de hacer vivir). Allí el “racismo de estado” es la única manera en la que un poder definido como “poder de vida” puede eliminar a “los otros”, es decir, ser soberano y tener el poder de dar la muerte³. El discurso del “racismo de estado” es la condición que hace tolerable el homicidio (de hecho o derecho) del adversario político. El enemigo aparece como patología, como aquello que pone en peligro a la sociedad que el estado debe defender.

Durante el siglo XIX, el discurso de la guerra de razas no sólo se metamorfoseó en racismo de Estado sino también en lucha de clases. De hecho, a la lucha de clases como “contrahistoria” se le opuso el racismo como “contrahistoria de la contrahistoria”. Conjuras del elemento de la guerra que permanece en ellos pero que a la vez los amenaza. Fundamentalmente, porque el discurso de la guerra

³ No hay sustituciones mecánicas sino coexistencia de tres dispositivos que funcionan en diferentes: soberanía-disciplina, gestión gubernamental, de la que el objetivo principal es la población

infinita nihiliza, angustia, desespera. Mientras el racismo invoca a la “nación” como “todo” de conjura, el “todo” de la lucha de clases promete la supresión de las relaciones de dominación, la utopía. El discurso histórico se autodialectiza y deviene continuo de “revoluciones” y “contrarrevoluciones”. Así, durante el siglo XX los mecanismos de control social (democráticos o socialismos realmente existentes) han producido subjetividades sujetas a la mitología de la paz soberana presente (para la cual el conflicto aparece como excepcional) o la revolución futura (que legitimará las muertes presentes).

A través del concepto de biopolítica Foucault muestra que las luchas contemporáneas han cambiado. Ya no es tanto contra las formas de dominación étnica, social o religiosa, tampoco se trata de la lucha contra las formas de explotación alienantes; la lucha actual es *la lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad* –aunque ello no quiere decir que la dominación o la explotación hayan desaparecido-. Es la lucha del sujeto contra todo lo que quiere separarlo de sí mismo⁴. Y esto es así, por la modalidad de poder del estado: las técnicas de individualización y los procedimientos de totalización constantes (2004: 204).

La *política*” es una parte en la trama de las relaciones de fuerza (y no de aquello que lo determina todo), en ella es necesario *“inventar estrategias que permitirán a la vez modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad”* (Foucault, 1992:159). El problema político es a la vez ético y estético, pues no se trata de liberar a los

⁴ A pesar de todas las aclaraciones que el autor realiza a lo largo de su labor académica, los ecos de “enajenación” y “represión” parecen filtrarse en muchos pasajes. Pero los ecos no son iguales a los sonidos de los que provienen. Estos últimos se distancian, distorsionan, metamorfosean, disuelven... Narciso lo supo.

individuos del estado y de sus instituciones, sino de liberarse del tipo de individualización al que ellos están asociados. Se trata de elaborar una estética de la existencia y no una moral de los comportamientos estructurada jurídicamente.

2. La libertad *en el espejo*.

Cuando Foucault piensa el poder, incluso el biopoder, como práctica de gobierno, se remite a los “autores” de la Antigüedad para señalar que el gobierno es el *acto de conducir conductas*. Mientras la gubernamentalidad se refería a las formas de gobernar, las artes de gobernar aluden al gobierno de otros, al gobierno de sí y a las relaciones entre ambos desde una perspectiva diferente (1991, 1999f y 2004). Las “prácticas de sí” son todas las formas de aprendizaje o adquisición de habilidades o actitudes, todas las reelaboraciones de la conducta a través de las cuales el sujeto actúa *como el que desea llegar a ser*. Lejos de ser juegos, implican una *hermenéutica del deseo*, una problematización del deseo a partir de la cual se inventan nuevas relaciones consigo mismo y con los otros *en acto*. Específicamente, las “prácticas de la libertad” son las apropiaciones *éticas, estéticas y políticas* por las cuales los sujetos pueden entrar en contacto con la verdad, modificando la capilaridad de relaciones que se tejen entre ésta, el saber y el poder.

Obviamente, Foucault no se interesa por La Verdad atemporal de los antiguos sino por la importancia dada *al ejercicio espiritual y al entrenamiento de la personalidad* para poder “regresar a uno mismo”⁵. El retorno a sí implica una *conversión*. Pues a

⁵ Este regresar para los cristianos será renuncia, para el modelo cartesiano será un método para obtener certezas y, para el modelo freudiano, será experiencia de autodesciframiento.

través de las prácticas, de las *experiencias* por las cuales el individuo se pone en contacto con la verdad, se convierte pues ha modificado la relación entre saber y poder. Las maneras típicas occidentales de llegar a la verdad, señala Foucault, son Eros y Ascesis. La verdad exige un sujeto que ponga en juego todo su propio ser. No se trata de la objetivación de sí en un discurso verdadero sino que se trata de hacer propia, en la vida, las cosas que se saben y los discursos que se reconocen como verdaderos, de “*convertirse en sujeto de enunciación del discurso verdadero*” (2004:317). No un elogio de la independencia subjetiva, sino la afirmación de la relación primal con uno mismo.

Y es por eso que para Foucault la *parresía* es un concepto clave: un hablar en el que el sujeto compromete su conducta, una palabra que lo une a la verdad (1983). Decir lo que se piensa y pensar lo que se dice poniendo en juego la propia vida, es una práctica de libertad.

En términos generales, Foucault define a la *parresía* en relación a cinco dimensiones: 1) *Franqueza*. La *parresía* se refiere a una relación determinada entre quien habla y lo que dice, el *parresiasta* “dice todo” sin utilizar formas retóricas que oscurezcan o persuadan. 2) *Verdad*. El *parresiasta* dice la verdad, por que sabe que es verdad. Para los griegos la “garantía de verdad” está dada por la posesión de ciertas cualidades morales (modos de vida) para conocer la verdad y para darla a conocer a otros. 3) *Peligro*. No se es *parresiasta* por el mero hecho de la coincidencia entre creencia y verdad, sino que es imprescindible la existencia de algún peligro que en su forma extrema, implique que decir la verdad se dé en el juego de “la vida o la muerte”. 4) *Crítica*. La función de la *parresía* no es mostrar la verdad, sino criticar al interlocutor o al propio sujeto que habla. Pero

criticar necesariamente alude al menor poder de quien habla y a su plena conciencia de ello. 5) *Deber*. Para el parresiasta decir la verdad es una obligación ya que nadie lo obliga a hacerlo. Según Foucault. *“la parresía es una actividad verbal en la cual el que habla expresa su relación personal con la verdad y arriesga su vida por que reconoce que decir la verdad es una obligación para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como así mismo) ...el que habla usa su libertad y elige la franqueza en lugar de la persuasión....”* (Foucault, 1983: 272). A diferencia del discurso retórico –y aunque tenga sus mismos efectos- la verdad del parresiasta depende de elementos extradiscursivos (sus prácticas).

Desde el siglo XIX la idea de *conversión* fue reemplazada por la de pertenencia a un partido político revolucionario (Foucault, 2004:207). La modernidad comienza cuando el acceso a la verdad se torna una cuestión de conocimiento, que no involucran al sujeto desde su estructura interna: cuando la verdad ya no puede salvar al sujeto. Y es por ello que Foucault aspira la creación de nuevas “artes de vivir” inescindibles de lo político, pues implican relaciones en la sociedad, el arte y la cultura, son para Foucault, nuevas formas que se instaurarán a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas.

Las prácticas de libertad se producen, entonces, en la doble relación con un “espejo”. Espejo que muestra todo aquello que intenta separar al sujeto de sí mismo (imagen de sí contra la que se lucha: límite a transgredir), y a la vez, como espejo que muestra en la propia constitución de subjetividad las condiciones de posibilidad de estrategias que movilicen al entramado que configura la realidad (imagen de sí desde la que se lucha: condición de transgresión). Apelar a imágenes de sí, luchas y estrategias es apelar a luchas compartidas.

3. Practicantes de la libertad: cínicos antiguos y ácratas argentinos.

No existen tipos ideales puros de las prácticas de libertad. En sus análisis sobre la Antigüedad, Foucault señala que las *prácticas* se vinculan con el tipo y lugar de las relaciones humanas (en pequeñas elites los epicúreos, en la vida pública los cínicos o en la intimidad de las relaciones consigo mismo de Plutarco), así como también se vinculan con múltiples técnicas de examen: el autoexamen solitario, el diagnóstico de sí y las pruebas de sí.

Los cínicos son parresiastas emblemáticos pues para ellos, señala Foucault: *“la manera en la que una persona vivía era la piedra de toque de su relación con la verdad”* (2004:348). Pero a diferencia de la parresía socrática prefirieron los lugares públicos a las pequeñas elites. Sus principales prácticas fueron: 1) Los sermones críticos que repudiaban a las instituciones políticas, proclamaban la renuncia a la lujuria y ponían especial cuidado en evitar juicios binarios sobre lo bueno y lo malo. En su lugar, recalcaban la importancia de las bases de su modo de vida: la libertad y la autosuficiencia como prerrequisito para la felicidad. 2) El comportamiento escandaloso para cuestionar los hábitos colectivos. 3) El diálogo provocativo, especie de juego convenido en el que todo el tiempo se buscaba poner al oponente al borde del límite del contrato, poniéndolo al borde de sí mismo.

Es en los cínicos donde Foucault ve el desplazamiento crucial en la noción de parresía. Originalmente, se ponía el acento en el “maestro” que revelaba la verdad al “discípulo”, pero luego tal énfasis se desplaza hasta el discípulo cuya verdad emerge de la relación que establece consigo mismo. De hecho, el objetivo de la

parresía cínica no fue mostrar al otro una verdad, sino dejar que el interlocutor interiorice esa lucha que se da en el juego por la transgresión del límite, para *“luchar en sí mismo contra sus propios defectos y estar consigo mismo como el parresiasta estuvo con él”* (Foucault, 1983:361).

Dentro del movimiento anarquista de la Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, Christian Ferrer (2003) identifica ciertas prácticas que permiten la analogía con los seguidores de Diógenes. En primer lugar, señala la existencia de *prácticas de conversión* a través de las cuales se ingresaba a los diferentes movimientos anarquistas. Por ejemplo, la posibilidad de elegir un nombre nuevo en el catálogo de la onomástica ácrata, diferentes renunciaciones a bienes materiales y simbólicos propios de la burguesía, el aprendizaje con un maestro y los viajes hacia lugares lejanos en los que “las ideas” no eran conocidas. También indica la existencia de *prácticas públicas cotidianas* tales como los “rituales de fraternidad” en picnics, piquetes de huelga, marchas, y tertulias; las “reuniones de controversia” en las que se enfrentaba un orador anarquista con otro de ideas diversas y se discutía sobre un punto en particular, como por ejemplo la existencia de dios. No es inocente señalar que en los anarquistas la lectura nunca se separó de la práctica si bien las bibliotecas personales eran una marca de identidad. A principios del siglo XX un objetivo y dos discursos atravesaron al anarquismo argentino, indica Ferrer. El primer discurso se vinculaba con la educación librada de la tutela del estado y de la iglesia. El segundo, se articuló con el cuidado del cuerpo en general y cristalizó en prácticas diversas tales como el vegetarianismo, el nudismo, el anti-tabaquismo, la crítica al consumo de alcohol, y los cuidados anticonceptivos. No fue un discurso meramente higienista (aunque es innegable

que se construyó dentro de ese clima disciplinar) pues de hecho todas estas prácticas son inescindibles de la trilogía amor libre, afinidades electivas y libre voluntad. El objetivo común era la subversión de los valores y costumbres mayoritarios.

El anarquismo Argentino no fue una secta ortodoxa ni homogénea. La mayoría de las prácticas no eran obligatorias con una única excepción: los anarquistas no podían negar quiénes eran, ni qué querían en ninguna circunstancia, pues sostenían la indisolubilidad entre medios y fines. Para ellos la sinceridad política se “jugaba” en la adecuación de la conducta y de la creencia hecha palabra. Poco importaba que la responsabilidad por los propios actos derivase en lo que para la mayoría era “ineficacia política”. La única estrategia válida, es decir lo que se vive y se cree. En términos burgueses o marxistas, los anarquistas no tenían estrategia política. Y estaban orgullosos de eso.

La conversión era el resultado de un proceso de fortalecimiento “del alma”. Ser anarquista era un ejercicio permanente que no admitía dobleces. Esto no quiere decir que no existiesen delitos y penas, pero someterse a un “tribunal de honor” era el resultado de un acto de libre voluntad por el cual se admitía ser juzgado por los pares. Y lo juzgado por los pares era la adecuación entre la práctica y la creencia. En contra de lo que suele pensarse, los ácratas tenían leyes, y exigían vivir y morir de acuerdo a ellas.

Quizá pueda hablarse de las prácticas anarquistas como un proceso de subjetivación en el que la ética, la estética y la política apelan a una lucha contra las relaciones de saber y de poder en el propio cuerpo del ácrata. Una lucha del sujeto contra todo aquello que intenta separarlo de sí mismo. Una lucha que no

busca La libertad como ausencia de normas, sino libertades de hecho ganadas o perdidas en el escenario cotidiano.

4. Inconclusiones: cuando el poder es libertad, convertirse y transgredirse.

Foucault solía dejarse tareas pendientes. Creo que el recorrido propuesto en este trabajo también arroja un punto de fuga y una inconclusión. El primero, gira alrededor del poder, la libertad y la transgresión; la segunda, alrededor de la pregunta por cierta posibilidad de la práctica sociológica.

-Cuando el poder es libertad: convertirse y transgredirse.

Cada vez que Foucault alude a las “prácticas de libertad” no las opone a lo político ya que *“la libertad es en sí misma política”* (1999g: 399). La práctica efectiva de la libertad es ética y estética en tanto modo de vida.

Y aquí –quizá- el punto de fuga desde (y en cierta medida hacia) las ideas de Foucault. Porque si el “exceso” que hace que la resistencia deje de ser mero contrapunto del poder, deviene práctica de libertad (ética, estética, política), el poder puede ser libertad. El exceso en la resistencia es transgresión. Se preguntaba Foucault en 1963: *“¿qué puede significar lo sagrado en la época de la muerte de Dios?, ¿qué significa transgredir cuando ya no hay nada sagrado?”* (1999g: 174). En la secularidad del biopoder lo sagrado es la norma que disciplina y normaliza. La norma inserta en el cuerpo y la vida del sujeto. El límite no marca

la distancia respecto de los otros, sino fundamentalmente la distancia respecto de sí mismo. El regreso hacia sí mismo implica la transgresión de sí mismo.

Extremando a Foucault puede pensarse que “la realidad” es una construcción colectiva, polimorfa e inaprensible como totalidad, mientras que “lo real” pertenece al orden de la experiencia, a lo inenarrable (el imposible “absoluto” de Bataille). De esta manera, *la experiencia ética, estética y política de la transgresión* no puede ser dicha ni predicha. Pero ello no nos deja ante el vacío (quizá sí ante un abismo), puesto que la transgresión no se produce de la nada. Por el contrario, el límite a transgredir se encuentra en la dimensión de la realidad que nos constituye, es decir, las relaciones éticas, estéticas y políticas de las que somos parte.

El “exceso” en la resistencia nos empuja hacia *la experiencia de la transgresión*, produce una modificación cualitativa en la relación de fuerzas susceptible de cambiar de signo al poder (a pesar de la imposibilidad de lo binario). Pero el salto al abismo no se dirime en las arenas del solipsismo. Es imprescindible “el espejo” en sus dos dimensiones. Como espejo que muestra la imagen de aquello que nos constituye y domina, límite que se transgrede. Como espejo que muestra la estrategia de poder desde la que es posible la transgresión (pero que nunca muestra su punto de llegada).

Pensar y actuar de este modo es un “ejercicio extremo y raro”, un “acto peligroso” en el que de alguna manera se juegan la vida y la muerte, la razón y la locura, pues lo político es inescindible del “arte de vivir”.

-Cuando la sociología es intempestiva.

De la misma manera que Nietzsche, Bataille, Blanchot y Artaud, Foucault se niega a la reducción sistemática de la historia a un determinismo económico, a la lucha

por la vida o a motivaciones exclusivamente utilitarias. Esto lo llevó al estudio de aquellos elementos que se substraen a la racionalización burguesa de la sociedad (en el lenguaje de Bataille, lo heterogéneo). Esto también implica que la sociología es una síntesis de las ciencias humanas, el reverso de la filosofía en la Antigüedad.

En los últimos trabajos de Foucault surge una noción nueva: la problematización. Es decir el análisis sobre “*cómo y por qué ciertas cosas (el comportamiento, los fenómenos, los procesos) se vuelven un problema*” (Foucault, 2003:389) la problematización es una respuesta de individuos definidos a una situación real existente. Según Felisa Santos se trata de la relación entre el pensamiento y lo real. Relación que implica en un *a priori* histórico y a la vez, algún tipo de creación. La problematización comienza en lo real pero no depende exclusivamente de lo real (Santos 2003:42). El sexo existía antes del siglo XVIII, de la misma manera en que decir la verdad y criticar eran anteriores al siglo V a. c. Pero en determinadas situaciones, en las relaciones entre poder y saber surgen nuevos objetos y nuevos sujetos. Existe un *plus ultra* del discurso ajeno a las relaciones de visibilidad y enunciabilidad en un momento dado.

¿Cómo salir de la modernidad sin ser anti-moderno, es decir, evitando la dialéctica de la modernidad? Para utilizar los conceptos de Nietzsche, se trata de ser intempestivo, de pensar contra este tiempo (Deleuze, 1962: 123).

Quizá desde una sociología que exceda sus límites actuales -para lo cual quienes piensan y hacen sociología deberían pensar y actuar parresiásticamente- sea posible pensar en los límites a transgredir y mantener las tres negaciones nietzscheanas: de la totalidad, de la continuidad y de la causalidad.

No hay discursos que liberen mientras otros encadenan. No hay una “naturaleza humana” que liberar. No hay revolución que conjure masiva y definitivamente a los conflictos. Es imposible sustraerse del poder y sus normas. Pero hubo y habrá desplazamientos en la manera en la que se entretajan las relaciones de poder, saber y subjetividad. Y si bien los procesos de subjetivación se inscriben en lo inenarrable de la experiencia, es posible el ejercicio individual-colectivo que busca el límite epocal. Para transgredirlo.

6. Bibliografía.

Chartier, Roger (1996): *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires.

Deleuze, Gilles (1962) : *Nietzsche et la philosophie*, Gallimard, Paris.

_____ (1987): *Foucault*, Paidós, Buenos Aires.

Dreyfus, Hubert L. y Rabinow P. (2001): *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires. CAPS.

_____ (1991): “La Gubernamentalidad”, en *Espacios de poder*, La Piqueta, Madrid, pp. 9-26.

_____ (1992): *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid.

_____ (1996): *Genealogía del racismo*, Altamira, Buenos Aires.

_____ (1999a): *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.

_____ (1999b): *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México D. F.

_____ (1999c): *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México D. F.

_____ (1999d): *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*, Siglo XXI, México D. F.

_____ (1999g): *Estética, Ética y Hermenéutica*, Paidós, Madrid.

_____ (2003): “Coraje y Verdad” en Tomás Abraham (comp.) *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires.

_____ (2004): *Hermenéutica del Sujeto*, FCE, México.

Santos, Felisa (2003): “El riesgo de pensar” en Tomás Abraham (comp.) *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires.