

Foucault *weird*: genealogía incógnita y biopolítica de estratos

Paulo Gómez

Resumen

En el presente ensayo se evalúan las complicidades y limitaciones de Michel Foucault con respecto a su recuperación de los Nuevos materialismos. Se sostiene que Foucault incurre en una *Summa divisio* entre lo vivo y lo no-vivo, razón por la cual se propone aquí seguir dos líneas de fuga: una “genealogía incógnita” y una “biopolítica de estratos”.

Palabras clave: materialismo, gobierno de las cosas, vida, nuevos materialismos, Deleuze.

Abstract

This essay will evaluate the complicities and limitations of Michel Foucault’s work towards his taking up by the New Materialisms. It is argued that Foucault incurs in a *Summa divisio* between the living and the non-living, which is why it is proposed here to follow two lines of flight: an “unknown genealogy” and a “biopolitics of strata”.

Keywords: materialism, government of things, life, new materialisms, Deleuze.

Recibido: 04/07/2024
Aprobado: 30/07/2024

Paulo Gómez (<https://orcid.org/0000-0002-7207-4135>). Es bachiller en Derecho y Filosofía. Su área de interés es el tratamiento filosófico del ser viviente y la posibilidad de nuevas filosofías de la naturaleza.

This work is licensed under Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International

Rev. estudiantil de Filosofía Tolle Lege, N. 1, 29-42, Julio-Diciembre 2024

ISSN: 2215-4493

El problema general que guía este ensayo radica en que al evaluar el pensamiento foucaultiano dentro del marco de los Nuevos materialismos este se revela ambiguo. Por un lado, figura como uno de los más importantes exponentes de la teoría del discurso (Castillo Villapudua, 2019, p. 231), pero, por otro, sus abordajes arqueológicos y genealógicos permiten descentrar el rol agente de lo humano y el sujeto, lo que lo hace ser reconocido como fuente y lugar de inspiración por parte de perspectivas neomaterialistas (Lemke 2014, 2; van der Tuin y Dolphijn, 2010, p. 5). En este ensayo se pretende desplazar el sentido de la genealogía y de la biopolítica hacia una dirección neomaterialista. Ello se abordará a través de tres momentos: i) el periodo que va de 1970 a 1976; ii) el giro del poder al *gobierno* (1978 a los 1980s), y, iii) uno en el que se revela la insuficiencia del marco foucaultiano y se hace necesario ir *más allá*. Este recorrido estaría en las condiciones de mostrar un gesto esencial en el que Foucault incurrió y luego relativizó, a saber, aquel de separar lo vivo de lo no vivo. Dicho tránsito permitiría, a su vez, dilucidar las complicidades y limitaciones que su pensamiento implica para los Nuevos materialismos. Es a partir de este gesto y de las críticas neomaterialistas que se definirán, finalmente, tanto la genealogía incógnita como la biopolítica de estratos.

Genealogía incógnita

En la genealogía, a diferencia del proyecto arqueológico, Foucault pretende dar con aquellos elementos no-discursivos, todo aquello que no es dicho y que aparece como resultado de un encuentro de fuerzas. La herramienta por excelencia que utilizará en este periodo genealógico es aquella del *dispositivo*. Entendido como lo que permite indagar “lo dicho tanto como lo no dicho” (Foucault, 1980c, p. 194), lo enunciativo tanto como lo material-corpóreo. Es en el encuentro de fuerzas que convergen elementos significantes y a-significantes. Es por ello que ya desde el curso *La voluntad de saber* (1970-1971) Foucault explicitaba que: “Las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación de discurso. Ellas penetran los cuerpos en los ensamblajes técnicos, en las instituciones, en los esquemas de comportamiento” (1994a, p. 241).

¿Cómo se indaga ese encuentro de fuerzas que penetra los cuerpos? Foucault (1983) propone en su genealogía —retomando a Nietzsche— sumergirse en la profundidad de la materia para revelar la emergencia [*Entstehung*] y la procedencia [*Herkunft*] inscrita en ella. Así, la primera daría cuenta del punto de surgimiento, el principio y ley singular de una aparición;

mientras que la segunda se refiere a la localización de marcas sutiles y singulares. Esta materia, sin embargo, se presenta en Foucault como un cuerpo bastante organizado:

Finalmente la procedencia está unida al cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el humor, en el aparato digestivo (...) El cuerpo —y todo lo que entra en el cuerpo, la alimentación, el clima, el suelo— es el lugar de la *Herkunft*: en el cuerpo se encuentra el estigma de acontecimientos pasados de la misma manera que de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él también se anudan y se expresan de repente, pero en él también se desanudan, entran en lucha, se borran unos con otros y prosiguen su insuperable conflicto. (Foucault, 1983, p. 8)

Por más apasionante y productivo que nos resulte el abordaje genealógico mediante el dispositivo, no podemos perder de vista —como advertía Deleuze (2006a)— que toda filosofía tiene presupuestos (pp. 202-203). Uno de los presupuestos de la formulación foucaultiana de dispositivo y que permite evidenciar su limitación de la genealogía a un cuerpo organizado es que lo material es interrogado/intervenido sólo a través de la determinación entre lo viviente y lo inerte. Tal como indica Thomas Lemke, hasta 1976 los trabajos genealógicos de Foucault habían estado dirigidos a los procesos de subjetivización que giraban alrededor del sometimiento

y adiestramiento de los cuerpos, y por lo tanto, a la dimensión de la zoé (2014, p. 10).¹ Tanto los elementos heterogéneos que conforman el dispositivo de la sexualidad, como aquellos del dispositivo carcelario, forman parte de un complejo de “tecnologías políticas del cuerpo” (Foucault, 2021b, p. 35) que, a pesar de “obrar sobre elementos materiales” —humanos y no humanos—, su fin último es el encauzamiento del ser viviente y la conducta estrictamente humana (cf. Foucault, 1980d, p. 97). Lo inerte es tomado en cuenta sólo en tanto conductor de la vida.

Esta distinción entre lo viviente y lo inerte significó distinguir explícitamente la forma en la que se ejerce el poder sobre las cosas y la forma en la que se ejerce sobre las “personas”. Es la *Summa divisio* foucaultiana. Para Foucault, esta determinación se corresponde con la distinción entre violencia y dominación², concentrando su trabajo en la segunda. Tal como recuerda Deleuze en su lectura de Foucault:

La violencia tiene por objeto los cuerpos, objetos o seres determinados a los que destruye o cambia de forma, mientras que el único objeto de la fuerza [relación de fuerzas: genealogía] son otras fuerzas, y su único ser la relación: es ‘una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes’. (1987, p. 99)

Deleuze se está refiriendo aquí al siguiente pasaje foucaultiano de *El sujeto y el poder*:

Lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. (Foucault, 2020d, p. 340)

Sobre las cosas se actúa directamente, sobre lo vivo se actúa a través de la acción. Pretendo decir con esto que, desde un inicio, las “cosas” estuvieron al margen del análisis foucaultiano por cuanto ellas son sólo objetos inertes de violencia, no se halla mayor interés en la forma en la que un herrero —por ejemplo— usa la metalurgia para cambiar la composición del metal fuera de la lógica de la herramienta y su operatividad en el universo humano. El poder sobre las cosas se limita a la agencia humana para “modificarlas, usarlas, consumirlas, o destruirlas” (Foucault, 2020d, p. 337). Se desconoce, por ejemplo, que en el metal haya una fuerza que tenga que ser *conducida*,³ un impulso, una trayectoria, de ahí su condición de inerte entendida como carente de toda proyección, porque en el fondo, el metal, como cualquier otra cosa, no puede gestar *acciones*.

Giro del poder al gobierno

Y es que, no obstante, en el segundo momento, aquel que va de finales de los 1970s e inicios de los 1980s Foucault desplaza la acentuación de su programa genealógico de esas tecnologías del cuerpo —orientadas exclusivamente en lo viviente— hacia las relaciones de *gobierno*. Estas relaciones se aplican sobre todo a una suerte de lo que yo llamo *fuerza incógnita* que le pertenece tanto a lo viviente, como a lo que hasta ahora se venía catalogando abstractamente como las “cosas”. Con el paso analítico del poder al gobierno, cambia también el tratamiento de lo humano y lo no humano.

En el caso de los sujetos (humanos) esta fuerza se reflejó en su capacidad de exceder las tecnologías de poder-saber de las que sus acciones dependían,⁴ puesto que siempre habrían “espacios de libertad” en los que se pone en suspenso la continuidad de esas tecnologías directamente aplicadas sobre los cuerpos.⁵ Sobre estos espacios de libertad es que la “conducción de la conducta” va a tener lugar. Se conduce sólo aquello que excede el control pretendido por las tecnologías disciplinarias. Lo que se conduce está más allá de toda previsibilidad y determinación, proviene de un lugar *incógnito* (de un Afuera).

Lo interesante, sin embargo, es que esta misma *fuerza incógnita* que debe ser gobernada fue otorgada también a las cosas en la reformulación al concepto de biopolítica que hace Foucault en *Seguridad, territorio y población*, en cuanto las cosas no son ya solo “objetos determinados” sino que pertenecen y circulan en un *milieu*.

El *milieu* es definido en dicho curso como: “lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro” siendo que —y esto es lo importante— el *milieu* es el “soporte y el elemento de circulación de una acción” (Foucault, 2018, pp. 40-41). En este, menciona Foucault, se toman en cuenta ríos, corrientes de aire, aglomeración de casas, todo tipo de circulaciones humanas como no-humanas, tanto naturales como artificiales. Las cosas ya no pueden ser sólo modificadas, usadas, consumidas, o destruidas como en esa primera descripción de biopolítica previa a 1978. A partir de *Seguridad, territorio y población*, las cosas sólo pueden ser intervenidas, sólo se les puede hacer cambiar su dirección, su trayectoria, su circulación, deben ser conducidas. Es por ello que el análisis biopolítico de las circulaciones es la reflexión acerca de la “serie de acontecimientos probables” (Foucault, 2018, p. 21).

No importa ya cuánta violencia se les aplique a las cosas mediante las técnicas que las instrumentalizan, siempre perdurará un resto que sea naturalmente incontrolable. Al igual que a los gobernados, se sabe que las cosas también circulan en “espacios de libertad” (entendidos estos como lugares en los que las cosas exceden a la técnica que se les aplica). Es por ello que tanto sujetos como cosas tienen que ser igualmente gobernados en conjunto. La determinación entre lo viviente y lo inerte queda lentamente desdibujada con las relaciones de gobierno. No es casual que Foucault, para definir el gobierno, acuda a aquella definición de Guillaume de La Perrière: “Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno” (citado por Foucault, 2018, p. 121). ¿Qué quiere decir que el gobierno gobierna ‘cosas’? —se pregunta—.

No creo que se trate de oponer las cosas a los hombres sino, antes bien, de mostrar que el gobierno no se relaciona con el territorio sino con una suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas. Significa además que esas cosas de las que el gobierno debe encargarse son, señala La Perrière: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. (Foucault, 2018, p. 122)

Es sobre este giro y este marco del gobierno que abarca indistintamente cosas y seres humanos en su irremediable relación, que el mismo concepto de biopolítica se redefine. Desde *El nacimiento de la medicina social*, hasta el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, la biopolítica consistirá en la intervención política sobre lo vivo (véase Foucault, 2020c, p. 134; 2021a, p. 131). A partir de *Seguridad, territorio y población*, la biopolítica será intervención sobre lo vivo y —fundamentalmente— sobre lo inerte. Esto habida cuenta de que lo vivo y lo inerte tienen por igual una fuerza incógnita que debe ser gobernada, debe ser integrada en una *gubernamentalidad*.

Más allá de Foucault

Podría decirse que el giro hacia el gobierno permite precisamente radicalizar el postulado genealógico y expandirlo a otros tipos de materialidades corporales siguiendo como vector esa fuerza incógnita que se revela en las circulaciones. Sin embargo, es insuficiente. Foucault hace descansar todas esas multiplicidades en la pura afectación del sustrato biológico humano. Hace falta un paso más. Un paso hacia el estrato.

Si el proceder genealógico foucaultiano parece partir de un cuerpo bastante organizado (un cuerpo humano) que se basa en la

determinación entre lo viviente y lo inerte, la genealogía incógnita reconoce que este cuerpo es tan sólo un catalizador, como por catalizador se entienda —retomo aquí la definición de Manuel De Landa—: “un ensamblaje molecular que puede intervenir en la realidad, incrementar o decrecer la velocidad de una reacción química sin verse alterado en el proceso” (De Landa, 2010, p. 78). Pero el cuerpo humano es sólo un catalizador entre muchos. La genealogía incógnita propone revelar la emergencia y procedencia tomando las inscripciones presentes en todo tipo de superficies estratificadas, no sólo aquellas humanas.

Así, por ejemplo, si la historia está ligada con la memoria y esta es expresada siempre en términos de narración, la memoria humana se *cuenta*, pero, si se acepta la premisa de la fuerza incógnita de las cosas, posiblemente haya que reconocer que otras formaciones materiales también tienen sus propias formas de memoria y de archivo (otros arcontes ¿por qué no?). ¿Cómo cartografiar esas memorias que, en definitiva, son inscripciones sobre un cuerpo? Si la genealogía consiste en recordar que debajo de los brillantes edificios que la historia ha erigido sobre lo originario, lo puro y lo verdadero, realmente se hallan accidentes, y multiplicidades, la genealogía abiertamente *incógnita*

se trata de recordar que, a lo mejor, el cuerpo humano se ha colocado como un auténtico lugar de origen [*Ursprung*], y por lo tanto, este debe ser intervenido genealógicamente, tiene que devenir *cyborg* —como pregonaba Donna Haraway (2023)—, para luego devenir estrato.

La genealogía incógnita trata de recomponer las extensiones, canales y flujos que componen los ensamblajes humanos y no humanos de forma recíproca y no jerárquica.

La genealogía tradicional ha estado muy cómoda rescribiendo la historia a partir de los trazos en los cuerpos humanos. La biopolítica tradicional ha estado muy cómoda limitándose a la afectación humana de todo ese circuito de elementos no-humanos. ¡Vaya antropocentrismo! Tal vez el término *bio-política* calce bien para este proceder tan antropocéntrico. Sin embargo, ¿qué pasa cuando la vida es más una inmanencia, cuando es más este suelo anorgánico de fuerzas que encierran el vitalismo deleuziano? Sólo en ese sentido es que conservaré, en adelante, el prefijo *bios*.

Es en este punto donde hallo una gran bienvenida en los nuevos materialismos. Quienes no sólo destacan la grave reterritorialización de la biopolítica a un substrato biológico humano, sino que van

más allá. Teóricas neomaterialistas⁶ han ido más lejos al afirmar que, de hecho, la biopolítica foucaultiana con todas sus anatomías del poder no sólo está desfasada al presentar una cartografía de un mundo que ya no existe (Braidotti 2016, 37; es evidente que siguen en esto a Haraway, 1989; 2018, pp. 11-13), pero también, como indica Karen Barad, que el poder en términos foucaultianos no da cuenta —sino sólo parcialmente— de la *materialización* de los cuerpos, sean estos humanos o no-humanos (cf. Lemke, 2016, p. 64). Siendo que el *leitmotif* de los Nuevos materialismos es que la materia tiene una potencia activa independiente de toda correlación o instrumentalización humana (sea esta de registro o de consumo), para Barad, Foucault no aporta una teoría que tematice la historicidad del cuerpo en el que la materialidad juegue un rol activo en las operaciones del poder. Se da una reinscripción implícita de la pasividad de la materia (2003, p. 809), pues la productividad del poder estaría tematizada exclusivamente en lo social (Lemke, 2014, p. 4), dejando por fuera —como denuncia Elizabeth Grosz— una explicación que integre no sólo cómo la cultura se inscribe en los cuerpos, sino, más urgentemente, cómo los cuerpos son tales que la inscripción es posible (2004, p. 2).

En definitiva, sostengo aquí una biopolítica distinta, una en la que la vida —como ya dije— es leída como inmanencia.⁷ Es decir, una biopolítica rescrita a través de un prisma deleuziano. Esta biopolítica parece empezar con un gobierno de las cosas que percibe la fuerza y trayectoria de todo aquello aparentemente “inerte” por el simple hecho de conformar un *milieu*. Pero, yendo más lejos, entiende el milieu como un mega-estrato.

Los estratos son unidades de composición de materiales, materia formada (molar), pero inseparable de un plano de inmanencia o consistencia (molecular). La tensión entre lo estratificado y lo no estratificado (plano de inmanencia) genera que la materia esté en constante devenir-con, por lo que deberíamos pensarla no como formas o moldes, sino en términos de materia-movimiento/materia-energía en constante pliegue (cf. Marks, 2010, pp. 158-159).⁸ Estratos en constante desestratificación, estratos deviniendo-con otros estratos.

La forma de saldar las cuentas neomaterialistas a la hora de insistir en el andamiaje biopolítico radica en hipertrofiar las tecnologías del cuerpo hasta hacerlas devenir tecnologías de estrato. Abriendo el marco no

sólo a la producción o invención de un cuerpo humano, sino, a la producción de un cuerpo como una síntesis de materia-energía en el que confluyen muchos devenires al mismo tiempo, muchos estratos al mismo tiempo.

El cuerpo humano, entonces, si no es sólo producto de las tecnologías de poder que lo hacen aparecer tanto discursivamente como no-discursivamente, debe ser entendido como lo hizo Deleuze en *Diferencia y repetición*, como una síntesis orgánica:

Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solo antes de reconocerlos o de representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones [herencia celular] y de esperas. (2006a, p. 123)

El cuerpo “humano” sería en todo caso un no-lugar de contracción material, de estratificación.⁹ Es la lógica del contagio que se presenta en *Mil mesetas*. Un estrato constituido no sólo por material biológico sino compuesto por “muchos seres, que vienen de otros mundos, traídos por el viento, que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir” (Deleuze y Guattari, 2020, p. 319).

Todos esos elementos que se consagran en esas bodas anti-natura, que forman rizoma alrededor de las raíces, son, en definitiva, los objetos que una genealogía incógnita está dispuesta a trazar en ellos su procedencia y su emergencia. ¿Vemos, entonces, cuanta diferencia hay entre esa primera formulación foucaultiana tremendamente antropocéntrica de genealogía y una que se proponga indagar los recovecos del contagio? Una biopolítica de estratos, por su parte, reconoce que si un estrato es humano, lo es sólo *diferencialmente*. Que está compuesto de muchos otros elementos que van más allá de lo biológico y que vale la pena estudiarlos por igual. Ya no solo tecnologías del cuerpo o de gobierno que afectan a una población humana (cf. Foucault, 2018, p. 15), sino todas aquellas tecnologías que afectan poblaciones animales, poblaciones geológicas, poblaciones de basura electrónica, poblaciones de energía solar, poblaciones. Deleuze lo anticipó a la perfección cuando dijo respecto de la biopolítica que “no sólo los seres humanos son poblaciones” (Deleuze 2014, 366; traducción corregida).

Tal vez llevaba razón Rosi Braidotti en el sentido de que la biopolítica tal como la había elaborado Foucault describía

un sistema en el momento de su implosión, en un estado aún bastante prematuro, al punto que no es capaz de confrontar completamente las contradicciones que el *cronos* nos arroja como presente. Para esta teórica, la biopolítica de Foucault era esencialmente un análisis de la economía política que requería de democracias liberales, de estados de bienestar (aunque sea en Occidente)¹⁰ y de un individualismo liberal moralizado para hacer de la vida el objeto de intervención política (Braidotti, 2016, p. 31). Sin embargo, el capitalismo contemporáneo no sólo parece funcionar desterritorializadamente —como hacía ver ya Deleuze (2006b) en su *Post-scriptum sobre las sociedades de control*— sino que parece trabajar con una noción de vida completamente diferente, una mucho más rizomática, una mucho más deleuziana.¹¹ De lo que se trataría es, entonces, de crear un mapa en ese sentido. *Genealogía incógnita y biopolítica de estratos* son sólo dos esbozos en esa dirección.

Conclusiones

De los tres momentos en los que se decidió analizar la obra foucaultiana se desprendió un movimiento muy poco estudiado en la literatura. Se trata del gesto de separar lo vivo de lo no vivo y que aquí se convino en llamar “*Summa*

divisio”. Este gesto en el que Foucault incurrió y no relativizó sino hasta sus cursos de 1978-1979 permitió plantear adecuadamente las complicidades y limitaciones que su pensamiento implica para los Nuevos materialismos. Al recorrer, por su parte, algunas de las consignas claves de estos Nuevos materialismos, sobre todo, aquella de la agencia de la materia, se evidenció no sólo la insuficiencia del planteamiento foucaultiano, sino que se procedió a plantear dos desplazamientos: i) una genealogía incógnita que tenga en cuenta esa agencia de la materia (fuerza incógnita); y, ii) una biopolítica de estratos que entienda la vida más allá de ese cuerpo que, *curiosamente*, siempre calza con una organización bastante pautaada e incluso restrictiva: una organización demasiado humana.

Un *excursus*: reírse de Foucault

Este texto se presentó originalmente en formato de ponencia. Las preguntas que se levantaron en su momento —y que mucho agradezco— constituyen una verdadera discusión en cuanto me colocan en la obligación de sintetizar aquí no una respuesta, sino un *problema*. Cuando a Foucault se le interrogó sobre algunas aseveraciones polémicas que había realizado en entrevistas anteriores sobre Marx y el marxismo, este

respondió algo burlesco: “En lo que a mí respecta, Marx no existe” (Foucault, 1980b, p. 76). Estaba aplicando aquello que desarrolló en su célebre conferencia *¿Qué es un autor?* El autor no es un principio de unidad de la obra ni mucho menos la precede. Constituye, en cambio, un *principio funcional* por medio del cual se limita, excluye y se selecciona recorridos que impiden la libre circulación, manipulación, composición, descomposición y recomposición de la ficción en una obra (Foucault, 1998, p. 221). Marx, Foucault, Deleuze, Barad... no son más que funciones de autor que han servido sólo para constituir diques de fabulación, pero, más importante aún, para neutralizar contradicciones en una obra (cf. 1998, p. 215).

Una ortodoxia foucaultiana diría que es bien sabido que nuestro agraciado autor evade toda definición positiva de cuerpo y de vida, remitiéndose siempre a la producción inmanente que de ellos hacen las tecnologías de poder y el discurso (cf. sobre el cuerpo: Armstrong 1998; Sforzini, 2014; sobre la vida: Foucault, 2020a, pp. 177-180; 2021a, p. 137). Sin embargo, ¿qué se hace con todas las contradicciones que desbordan una obra? Por ejemplo, en el tomo primero de *Historia de la sexualidad*, Foucault no puede

evitar dar una conceptualización positiva del cuerpo al denunciar la idealidad del “sexo”: “vemos elaborarse la idea de que existe *algo más* que los cuerpos, los órganos, las localizaciones somáticas, las funciones, los sistemas anatomofisiológicos, las sensaciones, los placeres” (2021a, 145; las itálicas no son del original). Por ello, no puedo sino afirmar, tal vez con algo de descaro, que *en lo que a mí respecta, Foucault no existe*. Se trata sólo de una función de autor que ha venido sedimentándose al punto de crear un “buen sentido” demasiado firme, una imagen dogmática del pensamiento que no para de redireccionar mil líneas de fuga sobre un mismo principio de lectura. Por ello he decidido acentuar las contradicciones que la función de autor *Foucault* ha querido pasar por alto —lo cual no impide retomar aquellos puntos que pueden zafarse con facilidad de ese principio, como el derrocamiento del autor—. Tal vez esté incurriendo al realizar este ejercicio en lo mismo que Foucault hizo con Marx: una *caricatura* (aunque no por ello se siga una falta de rigurosidad —eso lo juzgará la persona lectora—). Sin embargo, a veces hace falta un poco de risa... ¿acaso esa no fue la verdadera enseñanza de Nietzsche?

Notas

- [1] El primer tomo de *Historia de la sexualidad* versa sobre la forma en la que la vida, ese ser viviente se hace objeto de la política, la referencia directa al bíos, a ese estatuto politizado de la vida se hace solo para mostrar cómo la zoé termina dependiendo — en la “modernidad biológica”— de este estatuto: “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2021a, p. 135).
- [2] Las relaciones de dominación son aquellas en las cuales “las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes miembros una estrategia que los modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas” (Foucault, 1994b, pp. 710-711). Este es el eje analítico propio de la primera aproximación a las disciplinas (Foucault, 2016, p. 45).
- [3] La limitación de la fuerza a lo viviente queda más que clara en la noción de conducir. Foucault juega con el verbo francés ‘*conduire*’ (conducir o dirigir) y ‘*se conduire*’ (mantener la propia conducta o comportarse; Nota de la traducción inglesa; Foucault, 2020d, p. 348).
- [4] Este tipo de aproximación que se centra en la determinación de las tecnologías del cuerpo se halla con más precisión en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, principalmente sobre la relación co-constituyente entre poder y resistencia (ver también Foucault, 2020d), pero, además, en entrevistas relativas a la conformación del ‘cuerpo social’ en donde afirma este sería “no el efecto de un consenso, sino la materialidad del poder operando en los cuerpos individuales” (Foucault, 1980a, p. 55). Sin embargo, Foucault

(2016, p. 45) toma explícitamente distancia de esa posición por considerar a estas tecnologías —tanto como a las disciplinas— en extremo centradas en la llana coacción y violencia directa, y en ese sentido, insuficientes para abarcar la complejidad del ejercicio del poder.

- [5] Es sobre estos espacios de libertad que Foucault hace descansar todo su desarrollo sobre el “sí mismo” y las “técnicas de sí” que están apuntando siempre a la forma en la que el sujeto se conduce a sí mismo (cf. Foucault, 2016).
- [6] Una posible excepción es Jussi Parikka, un neomaterialista que, a diferencia de Grosz (2004), Bennett (2022) y Braidotti (2013; 2016), no parece tener problema con el término biopolítica, siempre y cuando a este se le agreguen elementos, indica: “tenemos que pensar como nuevos materialistas, arqueólogos-geólogos que hacen excavaciones a fin de entender cómo lo estratificado forma parte de la dimensión biopolítica contemporánea.” (Parikka, 2021, p. 196). Parikka, se refiere a cómo las temporalidades y regímenes materiales de los medios (*new media*) deben complementar la biopolítica foucaultiana.
- [7] Sobre la vida como inmanencia: Deleuze (1996).
- [8] El estrato funciona por captura, hacen entrar moléculas en conjuntos molares. Codifican y territorializan.
- [9] Respecto al estrato y su relación con el organismo véase Message (2010), para quien el CsO no existe en oposición al organismo, sino que están imbricados. El primero subsiste en las estratificaciones, pero, al mismo tiempo que ofrece un devenir inmanente.

El CsO no es un cuerpo carente de órganos, sino carente de un organismo que es una disposición sedimentada de los órganos; de igual forma, sobre los órganos como estratos, también conviene Marks (2010, p. 200); sobre el estrato en general véase Deleuze & Guattari (2020, p. 69).

- [10] Foucault tematizó muy brevemente el caso de la URSS en su curso *Defender la sociedad* (2020b).
- [11] Si aún quisiéramos insistir en lo biológico, este debe entenderse como un estrato más de la materia que se articula con otra, como un “sistema dinámico” atravesado por materia-energía en relación con otros, como hace Manuel De Landa (2000, p. 28).

Referencias

- Armstrong, D. (1998). *Bodies of Knowledge/ Knowledge of the Bodies*. En *Reassessing Foucault: Power, Medicine, and the Body*. Routledge.
- Barad, K. (2003). “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”. *Signs* 28 (3), 801-831. <https://doi.org/10.1086/345321>
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante: Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2016). *Posthuman Affirmative Politics*. En *Resisting Biopolitics. Philosophical, Political, and Performative Strategies*. Routledge.
- Castillo Villapudua, K. (2019). Claves teóricas en Manuel De Landa: de la ontología deleuziana, los ensamblajes, emergentismo y la historia no lineal. *Andamios* 17, 40: 229-250

- De Landa, M. (2000). *A Thousand Years of Nonlinear History*. Zone Books.
- De Landa, M. (2010). *Deleuze: History and Science*. Atropos Press.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.
- Deleuze, G. (1996). La inmanencia: una vida. *Sociología. Revista De La Facultad De Sociología de UNAULA* 19, 5-8.
- Deleuze, G. (2006a). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.
- Deleuze, G. (2006b). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *Polis Revista Latinoamericana* 13. <https://journals.openedition.org/polis/5509>
- Deleuze, G. (2014). *El Poder: Curso sobre Foucault. Vol. II*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Foucault, M. (1980a). Body/Power. En *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980b). Questions on Geography. En *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980c). The Confession of the Flesh. En *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1980d). Two Lectures. En *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1983). Nietzsche, la genealogía, la historia. *Sociología. Revista de la Facultad de Sociología de la UNAULA*, 5, 5-15. <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/sociologiaUNAULA/article/view/967>
- Foucault, M. (1994a). La volonté de savoir. En *Dits et écrits. Vol. II*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. En *Dits et écrits. Vol. IV*. Gallimard.
- Foucault, M. (1998). “What is an author?”. En *Essential Works of Foucault (1954-1984). Vol. II*. New Press.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2020a). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020b). *Society Must Be Defended*. Penguin Books.
- Foucault, M. (2020c). The Birth of Social Medicine. En *Essential Works of Foucault (1954-1984). Vol. III*. Penguin Books.
- Foucault, M. (2020d). The Subject and Power. En *Essential Works of Foucault (1954-1984). Vol. III*. Penguin Books.
- Foucault, M. (2021a). *Historia de la sexualidad I: La voluntad del saber*. (Guñazú, U. Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2021b). *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. (Garzón, A. Trad.) Siglo XXI.

- Grosz, E. (2004). *The Nick of Time. Politics, Evolution and the Untimely*. SAllen & Unwin.
- Haraway, D. (1989). The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 1 (1), 3-43.
- Haraway, D. (2018). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_ OncoMouseTM*. Routledge.
- Haraway, D. (2023). *Manifiesto ciborg*. Kaótica Libros.
- Lemke, T. (2014). New Materialisms: Foucault and the 'Government of Things'. *Theory, Culture & Society* 34 (2): 1-23. <https://doi.org/10.1177/0263276413519340>
- Lemke, T. (2016). Rethinking Biopolitics. The New Materialism and the Political Economy of Life. En *Resisting Biopolitics. Philosophical, Political, and Performative Strategies*. Routledge.
- Marks, J. (2010). Materialism. En *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh University Press.
- Message, K. (2010). Body without Organs. En: *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh University Press.
- Parikka, J. (2021). *Una geología de los medios*. Caja Negra.
- Sforzini, A. (2014). *Michel Foucault Une pensée du corps*. Presses Universitaires de France.
- Van der Tuin, I., & Dolphijn, R. (2010). The Transversality of New Materialism. *Women: A Cultural Review* 21 (2): 153-71.