



**LA RESISTENCIA EN  
FOUCAULT. ALGUNAS  
RELACIONES EN  
TORNO AL 15-M**

Luis Eduardo Duarte Valverde

## **LA RESISTENCIA EN FOUCAULT. ALGUNAS RELACIONES EN TORNO AL 15-M**

**Resumen:** en las siguientes líneas se pretende llevar a cabo un acercamiento a algunos de los principales conceptos y consideraciones que Foucault plantea en torno al poder y a la resistencia. Por esto, el interés del presente artículo se centrará en el carácter productivo de la resistencia más allá de simple negatividad o reactividad. Para ello, leales al atributo práctico de la reflexión política como lo cree Foucault, intentaré recrear en las últimas páginas, ciertas coincidencias con el denominado movimiento de Los indignados o 15-M.

**Palabras clave:** Resistencia, Indignados, 15-M, España, Foucault.

---

## **RESISTANCE IN FOUCAULT. SOME RELATIONSHIPS AROUND THE 15-M**

**Abstract:** This text intends to approach some of Foucault's main concepts and considerations concerning power and resistance. In this sense, the interest of this article will focus on the productive nature of resistance beyond mere negativity or reactivity. To do that, in line with the practical condition of political reflection provided by Foucault, I conclude by intending to recreate certain coincidences with the social movement known as "los indignados" (the outraged) or the 15-M.

**Key words:** Resistance, outraged, 15-M, España, Foucault.

---

**Fecha de recepción:** septiembre 3 de 2012  
**Fecha de aceptación:** septiembre 20 de 2012

---

**Luis Eduardo Duarte Valverde:** colombiano. Licenciado y magister en filosofía (Universidad del Valle. Cali-Colombia) Máster y doctorando en filosofía (Universidad Autónoma de Barcelona-España).

**Correo electrónico:** atmosferatus@hotmail.com

## LA RESISTENCIA EN FOUCAULT. ALGUNAS RELACIONES EN TORNO AL 15-M

---

*“Afectar es ejercer el poder, afectarse es la capacidad de resistencia”*

Hacer vivir y dejar morir:  
la guerra como racismo  
Michel Foucault

### INTRODUCCIÓN

En principio, cabe aceptar como premisa en Foucault, que preguntarse por la resistencia es un preguntarse por la vida misma en cuanto esta implica luchas políticas, sociales y económicas; y que las transformaciones en las relaciones con cada una de estas fuerzas no sólo cambian la sociedad, sino, fundamentalmente nos invitan a participar y constituírnos en ella.

Partiremos, entonces, de algunas consideraciones que le permitieron a Foucault concebir la resistencia como un proceso de creación y constante transformación., cuyos puntos se extienden al interior de las redes de poder, pues para Foucault, donde hay poder hay resistencia. Así, conviene entonces dar cuenta del paso de una concepción negativa a una positiva; o mejor, productiva del poder. Para ello, es necesario, además, entender el funcionamiento del poder en su carácter disciplinario, que se organiza en torno a la vigilancia para controlar a los individuos a través de tecnologías propias de un nuevo paradigma de poder.

En este sentido, pareciera que una de las preocupaciones centrales en la obra de Foucault es la exploración de las diversas maneras como el sujeto se constituye en las sociedades modernas, desde el saber en los 60 al poder en los 70 y finalmente, en el *cuidado de sí*, en el inicio de la década de los 80. Esta evolución en sus consideraciones sobre la resistencia hace que en Foucault no sea necesario referirse al poder en términos de negatividad como exclusión, censura, represión o engaño.

Sabiendo esto, se entiende que Foucault prefiere una concepción de la resistencia más que ligada a lo jurídico, simultánea al poder; es decir, la resistencia no está antes que el poder, por lo mismo ella es tan inventiva y productiva como este; y lo más importante es que existe como despliegue de fuerzas, como lucha. Es en este sentido que recrearemos algunas de sus tesis con expresiones actuales de resistencia desde el movimiento 15M o indignados en España.

## HACIA UNA VIDA NO FASCISTA

En el prólogo del *Antiedipo* (Deleuze, Guattari, 1985, p.8), Foucault reconoce que entre 1945 y 1965 se impone en Europa una especie de ética para intelectuales como una manera apropiada de pensar, atravesada por Marx en lo político-económico, por Freud en lo biológico que deviene vida y finalmente por Nietzsche en lo lingüístico. Para Foucault ese era el escenario donde se legitimó todo discurso con dignidad de ser escrito como una verdad de sí y de la época.

Ahora bien, las transformaciones sufridas advirtieron rápidamente que el modelo de la tradición marxista había prescrito, al tiempo que las experiencias del deseo habían ganado nuevas zonas no consideradas por Freud o al menos en su interpretación; por ello, para Foucault no se deben gastar más energías en viejos ídolos que no permiten ir más allá de donde la realidad misma nos llama.

Esta nueva realidad se refiere a las multiplicidades, los flujos y dispositivos que informan acerca de la relación del deseo con la realidad y el aparato capitalista. Por lo mismo, las preguntas son otras, no se trata ahora del porqué de las cosas, sino del cómo, de cómo el deseo se vuelve acto en el pensamiento y en la acción; y de cómo poner a funcionar las fuerzas en sentido político de tal manera que se pueda demoler el orden.

Pero antes de saber el cómo, en sentido propositivo de la resistencia, es importante identificar los primeros enemigos y la amenaza para combatirlos. Por eso, para Foucault se debe eliminar todo esbozo de funcionarios de la verdad, como los burócratas de la revolución que él denomina: ascetas políticos. Igual suerte deben tener los técnicos del deseo quienes cumplen una función similar, los psicoanalistas y semiólogos, quienes quieren simplificar el deseo a leyes como la estructura y la carencia, registrando para ello cada signo en sus leyes.

Finalmente y aun más importante, está el enemigo mayor que es ese fascista que todos tenemos adentro, que regula nuestros comportamientos cotidianos y nos lleva a desear aquello que nos oprime. Se trata de ese policía interno, propio del régimen disciplinario que sustituye al régimen del soberano como una forma más avanzada de poder.

De la misma manera como el poder del soberano crea súbditos, para Foucault, el poder de la disciplina crea ciudadanos. Se trata entonces de domesticar a los ciudadanos para que quieran obedecer. En este sentido, la disciplina establece el orden gracias al ciudadano, pues es él quien lo encarna y lo promueve; y es por esto mismo que, por ejemplo, el loco no tiene cabida en una institución del orden y ello justifica que su encierro sea determinado por la institución y por un saber (siquiatría); y ya no por la familia.

Cuando se nos ha impuesto la disciplina a manera de autodisciplina, cada uno personifica en sí al verdugo y al súbdito y ya no es posible separar la institución disciplinaria del sujeto. Esto depende del poder que cada uno ejerza sobre sí mismo. Hasta el propio cuerpo en funciones básicas como la alimentación y la salud, es sometido a una disciplina, es decir, a un tipo de poder.

En este poder disciplinario, en el que cada uno es su propio policía, su propio verdugo, encarnamos la mirada constante del amo que vigila con un sentimiento de culpabilidad generalizada; es decir, ahora la amenaza del poder no está afuera, en un soberano, sino que está instalada en nuestro interior. Así, nuestro mayor peligro somos nosotros mismos y por eso Foucault advierte que debemos protegernos de nosotros mismos, del fascista que llevamos dentro.

En este sentido Foucault encuentra en el *Antiedipo* una introducción a la vida no fascista, que responde a las preguntas:

¿Cómo hacer para no convertirse en fascista incluso cuando (sobre todo cuando) se cree ser un militante revolucionario? , ¿Cómo hacer desaparecer de nuestro discurso y de nuestros actos, de nuestros corazones y placeres, ese mismo?, ¿Cómo arrancar ese fascismo incrustado en nuestro comportamiento? (Deleuze, Guattari, 1985, p.8).

A esto, responde Foucault mediante un resumen de los principios esenciales que él encuentra en el *Antiedipo* y a manera de guía o manual de la vida cotidiana así:

- Liberad la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizadora.
- Incrementad la acción, el pensamiento y los deseos mediante proliferación, yuxtaposición y disyunción, antes que por subdivisión y jerarquización piramidal.
- Liberaos de las viejas categorías de lo negativo (la ley, el límite, la castración, la carencia, la laguna) que el pensamiento occidental ha sacralizado durante tanto tiempo como forma de poder y modo de acceso a la realidad.

- Preferid aquello que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, las disposiciones móviles a los sistemas.
- Considerad que lo que es productivo no es sedentario sino móvil.
- No imaginéis que haya que ser triste para ser militante, incluso si lo que se combate es abominable. Es el vínculo del deseo a la realidad (y no su fuga en las líneas de representación) lo que posee una fuerza revolucionaria.
- No utilizéis el pensamiento para dar a una práctica política el valor de verdad; ni la acción política para desacreditar un pensamiento, como sino fuera más que pura especulación.
- Utilizad la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de las formas y de los dominios de intervención de la acción política.
- No exijáis a la política que restablezca los “derechos” del individuo tal cual han sido definidos por el filósofo. El individuo es el producto del poder. Lo que hay que hacer es “desindividualizar” por la multiplicación y el desplazamiento, por la suma de combinaciones diferentes. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un constante generador de “desindividualización”
- No os enamoréis del poder (8).

## **LOS INTELLECTUALES Y EL PODER**

Por lo anterior, podemos entender que para Foucault, la concepción que existe de la relación entre teoría y práctica no solo es errada, sino nociva en cuanto el modelo confirma que la práctica es la aplicación de una teoría o que bien la práctica resulta inspiradora para una teoría.

Contrario a esto, se trata de entender que la realidad se plantea de manera diferente. Aquí estas relaciones entre teorías y prácticas son parciales y fragmentarias, de tal forma que las teorías se hacen cada vez más locales y sus aplicaciones más distantes.

Esto, se puede recrear a partir del funcionamiento actual de diferentes expresiones culturales; como sucede en el arte, donde ya no podemos aplicar modelos universales del orden de la belleza, ni tan siquiera depositar en el objeto atributos del género de la contemplación, más que en forma de una resignificación de la experiencia con ellos que insiste en diferentes maneras de habitar el mismo mundo, los mismos objetos y la realidad.

De manera similar a la política para Foucault, con el arte contemporáneo asistimos a juegos locales que proponen experiencias desde la fragmentación y la multiplicidad y si se quiere “desencanto” por los relatos totales; pero ante todo a la disolución de las teorías del arte como la mimética (hasta el siglo XVIII) que exaltaba la exterioridad o la expresiva (siglo XIX) que exaltaba la interioridad como una sicologización del arte. Ahora bien, en teoría del arte no se trata de imitar, ni expresar, ni de la voluntad comunicativa sobre nada ni sobre nadie; es en este sentido que para Foucault solo queda el lenguaje, cuando desaparece el sujeto y el objeto. Es por esto que se trata mejor de jugar desde la resignificación y no desde las imposiciones con nuevos tipos de experiencias del orden del lenguaje con lo cotidiano. Esto, dicho a la manera de Foucault es afirmar que no hablamos un lenguaje, sino, que es el lenguaje quien habla a través nuestro, pues el hombre contrario a ser el amo de la historia es el resultado de muchas historias.

Entonces, ese aparente divorcio entre teorías tradicionales y prácticas sociales como sucede en la política y en el arte, se puede explicar por qué la teoría se ve exigida a recurrir a otro tipo de discurso, a otros dominios. Es por esto que para Foucault es importante la consideración de Deleuze con respecto a la práctica al punto de considerar el *Antiedipo* como el último gran texto de ética moderna para su momento. “La práctica es un conjunto de conexiones de un punto teórico a otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra. Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa de la práctica para agujerearlo” (Foucault, 1996, p.57).

Foucault ataca de esta manera ese viejo modelo que dice que para pasar a la práctica se deben aplicar teorías, pues, a su juicio, ahora se trata de multiplicidades, pedazos teóricos y prácticos de multiplicidades. Es por esto que el intelectual sufre el rechazo, porque su discurso no coincide con los hechos. Ahí también está su pérdida de poder, justo cuando las masas, como ha sucedido con las concentraciones de Los Indignados en España y aun en las revueltas en el mundo árabe, cuando no se necesita la representación de intelectuales, ni observadores para saber qué es lo que se quiere decir y los intelectuales saben de esto porque representan un discurso que pertenece al sistema.

En este sentido, para Foucault, la politización del intelectual parte de su posición en la sociedad burguesa, es decir, al interior de un sistema de producción capitalista y su valor viene dado principalmente porque sus aportes como discurso propio descubren relaciones que no son percibidas. Por esto, la función del intelectual no reside en decir la verdad, así sea avanzando en el sistema o al margen de este, sino, en ser capaz de propiciar luchas contra las diversas formas de poder, no de una toma de conciencia, sino, una infiltración para tomar el poder al lado de quienes luchan y no al margen de ellos.

Por lo anterior, todo tipo de reforma estaría proponiendo una remodelación del poder y además estaría hablando en nombre de los otros, derecho que no le corresponde y se opone al espíritu de la teoría para Foucault, ante todo, porque no se genera ningún tipo de revolución de esta manera, cuando ni siquiera se pone en entredicho el poder y su jerarquía.

Esa capacidad de poner en entredicho el poder está del lado del contradiscurso, el mismo que Foucault lleva a cabo cuando plantea la reivindicación de los prisioneros a través de una reconversión teórica, que como ya se ha dicho, se traduce en que cada quien hable por su cuenta, y que excluye, por supuesto, toda posibilidad de representación. Por eso, para Foucault, son los prisioneros quienes tienen su propia teoría de la prisión y la justicia (penal) y no una teoría sobre la delincuencia que venga de afuera de la propia delincuencia.

El caso de las prisiones es importante, no sólo como experiencia que demuestra la fuerza del contradiscurso, sino, principalmente, como modelo, toda vez que este problema aparentemente marginal va al corazón del sistema, donde el poder se manifiesta y justifica el sometimiento a privaciones puesto que se erige desde la moral para hablar en nombre del bien y el orden.

Así, se insiste en la demostración de que lo inverso es también verdad, se escucha el contradiscurso y no se habla en nombre de la teoría como suele hacerlo el intelectual, quien, como denuncia Foucault, se ha formado, no sólo con los prisioneros, sino con los demás actores sociales.

Con lo dicho hasta aquí, se puede entender que la resistencia no es una lucha contra las injusticias, pues eso supondría entrar en su lógica desde la oposición como una defensa de la justicia, su reivindicación y no una rebelión contra el aparato judicial. Esto, porque para Foucault, el hecho de que el poder se ejerza a expensas del pueblo exige tratar siempre de escapar a su lógica, de la visión global y total que este autor encuentra como situación moderna del poder. Así, al tiempo que el poder expresa su estrategia de visión global y total, las formas de represión son múltiples y se extienden a todas las instancias sociales desde la escuela, la fábrica, hasta diferentes actores sociales.

El caso de los jóvenes llama especial atención como fuerza productiva y reactiva del sistema que, como considera Foucault, entre menos se necesiten jóvenes en el mercado más represión recaerá sobre ellos. Además, vistos como nuevas clases profesionales, harán las veces de agentes del mismo sistema a través del ejercicio de funciones policiales desde sus papeles como educadores, médicos, psiquiatras, etc.

Asimismo, se debe estar atento a la resistencia a través del desdoblamiento de las estructuras de encierro y funcionamiento que propone el sistema; y cuidar siempre de ocultar respuestas que no sean locales, pues, como ya se dijo, se debe



evitar caer en la estrategia de lo total, ni se debe totalizar desde la reacción porque esa es una manera de restaurar formas representativas y de jerarquía, pero ante todo, de la lógica del poder. Así, es mejor establecer conexiones a modo de un sistema de redes de base popular que reaccionar contra los postulados totalizantes de las estructuras de poder desde su misma lógica.

Asimismo, se debe evitar seguir el juego de la política como una competición y distribución del poder a modo representativo o administrativo; y partir, según Foucault, de que la política obedece a la realidad, que es la realidad en el sentido de aquello que pasa y no un deber ser de lo que pasa. Ahora bien, la principal dificultad en esta lucha con el poder es la adecuación o pertinencia a las formas como se lucha, pues ya se ha dicho que, a la luz de la interpretación de Foucault, es muy fácil creer que se lucha contra el poder cuando en realidad se están tratando de reivindicar sus propias instancias.

## **RÉGIMEN DISCIPLINARIO**

Para Foucault, a partir del siglo XVIII el poder circula de manera continua e individualizada, de tal forma que el poder no es una cosa que se pueda poseer, sino, por el contrario, es una estrategia cuyo funcionamiento no siempre es el mismo, es decir, que se trata de una red de relaciones.

Así, el poder, que lo invade todo, actúa por normalización y no por represión; de esa manera no se subordina a una ley o estructura económica, sino que estamos ante un poder que produce saberes, pues en la lógica de una sociedad disciplinaria, las estructuras y las relaciones de poder se originan en la producción de verdad mediante dispositivos reguladores y se transmiten a través de instituciones como la escuela, el hospital, la fábrica y la prisión.

Al mismo tiempo que el poder invade todas las relaciones sociales, se deslocaliza en una multiplicidad que se transforma continuamente en diferentes estrategias. Esa normalización resulta sorprendente porque permite todo tipo de individualidad, no deja a nadie por fuera y se produce para vigilar, educar y castigar. Ya no hay castigo del cuerpo, sino, aún peor, directo al alma. Esto se hace gracias a las instituciones antes mencionadas, entre otras, que como bien lo ha relacionado Foucault, buscan la normalización, el aislamiento y la vigilancia.

Es en este sentido que al poder ya no le interesa la represión y por el contrario usa la individualización como un espacio de diferenciación siempre sujeto a la regla de conjunto, de tal manera que los individuos quedan jerarquizados y medidos en términos de sus capacidades. Esa es la lógica de la normalización, comparar, jerarquizar y excluir y ese es el poder de la norma que es más fuerte que el de la ley.

De esta forma, todo es sometido a examen como una manera de objetivar desde la mirada normalizante y que hace al examen un ritual de ejercicio del poder donde se somete a los individuos a la medición y la evaluación, como un medio de control y dominación, que ante todo, conserva la inspección jerárquica y la sanción normalizadora.

Lo curioso del examen a manera de mecanismo de observación, inspección y sanción del régimen disciplinario es que el individuo se va identificando con las definiciones que arrojan sus ponderaciones, es decir, con el “caso” que describen las pruebas como ejercicio de poder y sometimiento.

Por otro lado, es importante tener en cuenta que el poder disciplinario expone ejercicios a partir de técnicas y procedimientos que pretenden fabricar individuos, examinarlos constantemente y guiar sus comportamientos a partir de hacerlo todo visible y de movilizar sus fuerzas. Así se fundamenta de manera especial el ejercicio del poder en el modelo observatorio aplicado en las distintas instancias sociales como la familia, la escuela (no en vano las primeras escuelas son las normales) y el hospital, de tal forma que al vigilar, controlar y corregir se hace cada vez más visible su carácter productivo.

Este modelo observatorio es importante para el régimen disciplinario tal como es tratado por Foucault, toda vez que la disciplina se logra en una individualización descendente que se vuelve más anónima y funcional. De esto dan fiel cuenta los antecedentes del modelo de observación sobre los campamentos militares, que al igual que el panóptico exhiben un diagrama de poder donde todo es observado.

Es precisamente el panóptico (pan= todo –óptico= a la vista) a quien Foucault dedicará especial atención en este modelo, pues esta figura arquitectónica, descrita ya por Bentham, donde hasta los mínimos movimientos se encuentran controlados desde un centro hacia la periferia y allí la figura jerárquica ejerce el poder de manera continua a través de la vigilancia, permite controlar cada espacio localizado y exterminar la intimidad al tiempo que crea tipos de relaciones.

## **DE LA DISCIPLINA AL CONTROL**

Para Foucault, el paso entre una sociedad disciplinaria a una de control reside en los mecanismos de gobierno y la forma como estos se distribuyen. Así, una sociedad de control se plantea de manera más democrática donde los comportamientos de inclusión y exclusión son muy interiorizados. Esto, debido en gran parte a que el ejercicio del poder se da a través de máquinas que organizan las mentes según sistemas de comunicación, como las actuales redes.

Se trata entonces de una sociedad que ha perfeccionado y masificado los aparatos de normalización ya no centrados en los espacios de poder institucional, sino en las prácticas cotidianas más comunes; es por eso que se puede entender que en sociedades de características como la nuestra la resistencia se debe hacer a través de redes.

Este tipo de dispositivos se entienden, para Foucault, como operadores que fabrican sujetos al interior de las relaciones de fuerza o relaciones de guerra, que a la luz de la tradición moderna son la base de las relaciones de poder y de las instituciones, pues no hay que olvidar que en el autor mencionado, la política no es la paz sino la continuación de la guerra.

La interpretación que concibe la ley como resultado del conflicto, de la violencia y las contiendas legitima todas las luchas contra los mecanismos y a la vez es usada desde el corazón del poder mismo, lo que genera ataques como los raciales en nombre de la pureza de un pueblo como sucedió en Inglaterra, Francia y recientemente en la Alemania nazi.

## **BIOPODER Y POBLACIÓN**

Visto desde Foucault, aun en nuestros días y cada vez más fuerte el problema del biopoder advierte una realidad: la vida a manera de elemento económico y estrategia del capitalismo. Esto es propio de un sistema que, advierte Foucault, incluye la vida desde dispositivos de poder y saber, para valorarla en el sentido de la capacidad de controlarla desde sus procesos biológicos y anatómicos. Es así como la facultad de producción de la vida, se convierte por vez primera en razón de lucha política, es decir, estamos insertos en un sistema político que controla y modifica las condiciones de la vida.

Así, del derecho de muerte, para Foucault, hemos pasado a una administración de la vida (aumentarla y multiplicarla) y a sus exigencias; y por ello este autor encuentra paradójico que las guerras contemporáneas se vuelvan cada vez más sangrientas, combates que no se hacen en nombre de ningún soberano y por el contrario son en defensa de la vida, “un matar para poder vivir” como una manera de gerenciar la propia existencia. Así Foucault entiende el paso de lo jurídico a lo biológico como estrategia política.

Foucault se apoya en documentos históricos para enfrentar sucesos particulares y fenómenos concretos, y así pensarlos en su contingencia. Esto le permite hacer relaciones de comprensión, y principalmente, configurar nociones y conceptos como el biopoder, que al ser exigidos constantemente a la confrontación con la realidad, mueven la tensión entre los hechos y la especulación; y de igual manera a la biopolítica, dan cuenta de las transformaciones históricas del poder.

De esta manera se puede entender que Foucault explique la disminución de la aplicación de la pena de muerte, no como causa de tendencias humanitarias, sino como contradicción en principio a la administración de la vida; aunque se mantiene tal derecho a matar a quienes significan entonces un peligro biológico. Así es como el derecho a matar se ha convertido en una evasión de la muerte debido al positivismo que supone la conservación de la vida.

El cuerpo, entonces, es visto como un aparato productivo del que importan sus fuerzas y utilidad al interior de mecanismos de control del orden de lo económico, cuestión cuyos antecedentes Foucault encuentra en el siglo XVII y al que se refiere como anatomopolítica. En esta, el organismo humano representa el soporte de los procesos biológicos en cuanto se extiende, prolifera, se reproduce y se conserva, y que a juicio de Foucault configura lo que él denomina: biopolítica de la población, que ubica además entre la biología y la anatomía; es decir, el cuerpo en su realización y en sus procesos permite cimentar un poder que ya no extermina la vida sino que la invade.

Esta administración de la vida desde la corporalidad y la salud pública cobra tanta fuerza como la longevidad y la natalidad, pues da inicio a lo que Foucault llama el biopoder. Las instituciones que lo garantizan como la escuela y el ejército ejercen un control constante e insisten en la preocupación por la sexualidad y advierten una moralización y medicalización de las funciones instintivas.

De esta manera, se hace substancial entender que a Foucault le interesa la relación del biopoder con el capitalismo, toda vez que el cuerpo hace las veces de garante de la productividad y por eso debe mantenerse controlado y en condiciones óptimas para una producción eficiente. Así, se generan jerarquizaciones en función de las fuerzas y capacidades. De igual forma, los fenómenos de la vida a modo de especie son considerados al interior del saber y el poder como técnicas políticas, ya no en sentido demográfico sino productivo.

Foucault identifica entonces una biohistoria que reconoce la preocupación por las hambrunas y las pestes, y advierte el paso a la biopolítica donde la vida y sus mecanismos son objeto de exigencias y cálculos estadísticos en una modernidad biológica donde la existencia de la especie es el principal valor en las estrategias políticas, así, según Foucault: "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política esta puesta en entredicho su vida de ser viviente" (Foucault, 1987, p.173).

Es por esto que la relación entre la historia y la vida se entiende desde un entorno biológico al interior de la historia humana, que genera a su vez tecnologías de intervención e invasión como medidas de salud y alimentación. De la misma manera, se puede entender que para el biopoder, la ley en forma de amenaza o

sanción no es tan importante como la norma, en el sentido en que esta última pretende garantizar una regulación continuada a favor de una distribución de lo viviente y su utilidad.

Las instituciones encargadas la administración de la salud pública pretenden entonces regular la vida y dan la falsa impresión de que el Estado tiene una real preocupación por preservarla, cuando se trata de una regulación a manera de control político desde instituciones que, dirigidas al cuerpo, reglamentan, como la medicina, la normalización en función del aparato productivo.

Para Foucault, lo paradójico en todo esto, es que desde el mismo momento de la aparición de este tipo de mecanismos en el siglo XIX, la forma de resistir es usar la vida misma como argumento; es decir, que no se busca un soberano, ni un poder extraterrenal trascendente o religioso, sino las necesidades más básicas de la existencia como elemento político. Foucault encuentra así, que las luchas por los derechos se dan en términos de la vida y la salud.

## **NEOLIBERALISMO**

Para Foucault, en el neoliberalismo el individuo además de ser fabricado, es obligado a volverse un empresario de sí mismo, un gestor de riesgos quien debe maximizar sus recursos y potencialidades particulares para distinguirse de los demás, pues es característica del neoliberalismo la presión en cada sujeto de extraer su potencial. Siempre está regido por el modelo de la empresa tanto en lo individual como en lo personal.

En el modelo neoliberal donde la vida funciona en forma de una empresa, se incluyen instituciones como la universidad y el hospital a manera de nuevos mercados que compiten entre sí para aumentar sus ingresos y rendimientos. Por esto, según Foucault no se gobiernan procesos sino instrumentos para gestionarlos en pro de una eficacia que, además, está sometida constantemente a la evaluación desde auditorías hasta acreditaciones.

Este carácter proteccionista, paternalista y a la vez excesivamente competitivo propio de la lógica neoliberal supone para Foucault, desde el siglo XIX, un prudencialismo inculcado a las clases populares que va desde la higiene hasta la proyección del futuro y la planificación de la vida misma. Así, las tecnologías del yo constituyen un primer plano de la relación del gobierno sobre sí mismo, sobre ese yo empresarial que supone la retirada de la administración en el propósito neoliberal de gobernar menos para gobernar más.

Estas tecnologías del yo plantean una inversión de esa relación de poder de afuera hacia adentro, ahora hacia el interior de uno mismo en una lucha interna que presume autoconducirse para cambiar los códigos y los comportamientos

desde las prácticas de sí. Así, para Foucault, cambian las formas de subjetivación y de esta manera el sujeto empresarial se gestiona y se trabaja a sí mismo.

¿Qué hay que entender por liberalismo? Para responder a esta pregunta me he apoyado en las reflexiones avanzadas por *Paul Veyne* sobre los universales históricos y sobre la necesidad de validar un método nominalista en historia. A partir de una serie de opciones de método ya contrastadas he intentado analizar el liberalismo ya no como una teoría o una ideología, y todavía menos, por supuesto, como una manera que tiene la sociedad de representarse a sí misma, sino como una práctica, es decir, como una forma de actuar orientada hacia la consecución de objetivos que, a su vez, se regula a sí misma nutriéndose de una reflexión continuada. El liberalismo pasa así a ser objeto de análisis en cuanto que principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno, racionalización que obedece -y en esto consiste su especificidad a la regla interna de una economía de máximos. Mientras que cualquier racionalización del ejercicio del gobierno tiende a maximizar sus efectos haciendo disminuir lo más posible sus costes (entendiendo el término costes no sólo en un sentido económico, sino también en un sentido político), la racionalización liberal, por el contrario, parte del postulado de que el gobierno (y aquí se trata, por supuesto, no tanto de la institución gobierno, cuanto de la actividad que consiste en regir la conducta de los hombres en el marco del Estado y con instrumentos estatales) no tendría que ser para sí mismo su propio fin. El gobierno liberal no tendría en sí mismo su propio fin, aunque sea en las mejores condiciones posibles, ni tampoco la maximización de la acción del gobierno debe convertirse en su principio regulador (Foucault, 1997, pp.119-120).

En la dirección de las tácticas de gobierno vistas hasta acá, Foucault destaca el estado de bienestar como una amenaza dado que el estado proteccionista extermina la solidaridad y mina la iniciativa individual y la de las redes sociales; y es en este sentido que atenta contra la persona y la familia.

## **GUBERNAMENTALIZACIÓN**

Como hemos visto hasta acá, el biopoder se constituye en una condición en el ascenso y desarrollo del capitalismo, es decir, la inclusión de los cuerpos potencializa el aparato productivo en los procesos económicos que garantizan a su vez la viabilidad de las instituciones de poder desde la biopolítica. Es decir, administrando la vida se gobierna sobre los grupos de poblaciones desde nociones como el estado de bienestar y la salud colectiva. Esto supone responder desde el siglo XVIII a los problemas de la población y sus exigencias; la salud, la educación y la vejez, que para Foucault se resuelven desde la racionalidad política dominante del liberalismo y que a su vez se remonta al siglo XVI.

Cuestiones del orden, cómo gobernarse, cómo ser gobernados, cómo gobernar a los otros, de quién se aceptará ser gobernados, cómo ser el mejor gobernante posible, son problemas que desde el siglo XVI obedecen a dos procesos; por un lado, el proceso de resquebrajamiento de las estructuras feudales y de instauración de los grandes estados territoriales, administrativos y coloniales; y por otro, un movimiento completamente distinto que con la reforma, y a continuación con la contrarreforma, pone en cuestión el modo según el cual se debe ser dirigido espiritualmente en esta tierra hacia la propia salvación. Movimiento por una parte de concentración estatal, y por otra, de dispersión y de disidencia religiosa. En el entrecruzamiento de estos dos movimientos es donde se plantea, creo, con una intensidad particular, el problema de cómo ser gobernados: quién, hasta qué punto, con qué fin, con qué método, etc. Es una problemática del gobierno en general (Foucault, 1991, pp.9-10).

Así, entre los siglos XVI y XVIII aparece para Foucault una especie de tratados tendientes a gobernar como sucede con la obra *El príncipe* de Maquiavelo, donde el gobernante lejos de todos concentra esfuerzos por proteger el principado en procura de buenas relaciones con los súbditos para fomentar la moral entre los habitantes, la preocupación por el territorio y la economía. Esto, sumado al esfuerzo de otros importantes autores del siglo XVII como Botero, Palazzo, Chemnitz y La Perrière por ofrecer una racionalidad que refuerza el Estado a través de prácticas de gobierno más allá del dominio de un territorio.

(...) Refiriéndonos a la obra de *La Perrière*; encontramos: "gobierno es la recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducir las a un fin conveniente" (...). En el príncipe de Maquiavelo, encontramos que para Maquiavelo el objeto y en cierto sentido el blanco del poder son dos cosas: por una parte un territorio, por otra sus habitantes. Además en esto Maquiavelo no hacía más que retomar para los fines particulares de su análisis un principio jurídico con el que se defendía la soberanía en el derecho público desde la Edad Media hasta el siglo XVI: la soberanía no se ejercía sobre las cosas, sino, y principalmente sobre un territorio y en consecuencia sobre los súbditos que lo habitaban (...). En la definición de *La Perrière* vimos que el concepto de gobierno no se refiere en absoluto a un territorio. Se gobiernan las cosas (...). No creo que se trate de oponer cosas a personas, sino más bien que aquello a que se refiere el gobierno no es al territorio sino a una especie de complejo constituido por los hombres y las cosas (Foucault, 1991, p.14).

De esta manera, Foucault encuentra que para finales del siglo XVI se conciben tres formas básicas de gobernar: gobernar sobre sí mismo, sobre la moral y la familia, siendo esta última una extensión de la economía, toda vez que supone que el gobierno garantiza, por demás, las condiciones para gobernar el Estado. Así, el arte de gobernar aparecerá cuando se plantee la necesidad de dirigir y conducir a los individuos, las familias y sus bienes, ya no hacia el bien común sino para cada propósito del gobernante.

Se trata entonces de unas finalidades particulares, específicas del gobierno sobre la vida y los recursos, ya no mediante la imposición de leyes que representen el poder del soberano sino a través del empleo de tácticas donde las leyes también son usadas como estrategias. Es decir, con el uso de medios para alcanzar algún fin, que ya no es el poder que suponía el soberano según la ley, sino los fines del gobierno en los asuntos que dirige y sus instrumentos a cambio de las leyes. Por esto, las estratagemas son diversas y en ellas la ley no es un instrumento central.

## **RESISTENCIA**

El interés por las relaciones de poder en Foucault puede decirse que reside, en gran manera, en conocer el poder para desmontarlo y no plantea un plan o programa político para resistirlo dada su desconfianza en el mismo; sólo se compromete expresamente con la voluntad de resistencia que, además, considera posible sin líderes. Para Foucault la transgresión consiste en mostrar, en poner foco sobre los límites. No se trata de un simple saltar la valla o salir de la carrera sino de la transgresión como autotransformación, donde lo importante es el momento cuando se está saltando la barrera, no cuando se ha saltado al otro lado.

Para Foucault las técnicas de poder buscan alienar, toda vez que su objetivo es la integración política y no la segregación; por esto, el esfuerzo consiste en alienar a los “individuos” para integrarlos, para sacarlos de su diferenciación. En este sentido, todo lo que une separa y debido a eso el criminal no se define por su maldad, sino por extraerse del contrato, por el egoísmo en sus intereses y por hacer valer sus intereses personales sobre la legitimidad del acuerdo como una paradoja viviente que ignora los beneficios de ese pacto y no reconoce la fraternidad.

La naturaleza política de la civilización vista desde el bien común no detiene la guerra, sino que hace de la política la continuación de la guerra a través de otros medios, pues, para Foucault, la guerra no se detiene con la política, ya que sigue su lógica aunque conviva con aquella. Esto, dado que en Foucault el poder en mayúscula no existe, sino que está el poder que ejercen unos sobre otros. No se debe preguntar por la resistencia en abstracto sino contra qué tipo de poder se va a resistir, pues toda relación de poder tiene posibilidad de resistencia.

De esta manera se entiende que la verdad de la política es la guerra y no se puede eliminar porque siempre está presente; y por eso es la base de todas las relaciones humanas y de las instituciones del orden. Así, para Foucault la paz es una guerra sorda, sin noticias, así como el orden supone una forma de guerra, una posición epistémica y una guerra intelectual que se debate con la legitimación del poder del amo.



## CONTRACONDUCTA

Por todo lo anterior, en Foucault, la noción de conducta se traslada de un contexto ético-político a uno científico y epistemológico, pues la normatividad de la conducta se encuentra subordinada a un régimen de conducta-contraconducta. que denomina como “régimen de veridicción” (se puede entender como estructura donde se articulan discursos susceptibles de juzgados como verdaderos o falsos, principalmente la disciplina como evaluación e individualización de las personas por comparación al interior de relaciones de poder y saber. Podría considerarse un concepto clave dentro de lo que Foucault llama historia crítica del pensamiento, pese a que difícilmente aparece de forma explícita) (Ver Florence, Maurice -seudónimo- “Foucault” 1984, p. 364)

Este régimen de veridicción científica hace ininteligible la conducta debido al cambio de concepto que ahora ya no se explica desde lo ético-político sino desde la aclaración científica; y esto se expone a través de ejemplos como la concepción juridicosiquiátrica del “individuo peligroso” en un análisis histórico que conecta la conducta (*conduite*), al comportamiento (*comportement*) y aun a las formas de ser (*manière d’être*) con la de “individuo peligroso”.

Desde el régimen de veridicción la conducta, como una acción ética y política, se ve completamente neutralizada; y a la vez se hace inconcebible la noción de contraconducta en manos del neoliberalismo, donde la contraconducta es vista desde una expresión de irracionalidad a la manera de la siquiatria cuando se refiere a ella como anormalidad. En este sentido, lo que Foucault llamó las: “luchas contra formas de sujeción” y “por una nueva subjetividad”, se plantean a modo de conflictos contra formas de conducción, asunto que simultáneamente nos acerca a la pregunta kantiana por el qué somos en determinado momento de la historia al cuestionarnos sobre la conducta. Finalmente, para Foucault más que descubrir subjetividades, se trata de revelar qué somos. Así, lo más importante es rechazar aquello que somos y desistir de nuevas formas de individualidad como siempre se nos ha impuesto.

De ello se trata la contraconducta para Foucault, de rechazar y promover una rebelión que incita a la productividad desde una actitud crítica, que a la vez supone una actitud moral y política, y una manera de pensar al compañero, a la vez adversario, en las artes de gobernar. Además, es de recordar que para Foucault todo *ethos* filosófico, como sucede con la actitud crítica, supone una contraconducta.

Entonces, referirse a resistencia desde Foucault es versarse también a las maneras como se fijan las relaciones estratégicas de dominación, que este autor encuentra desde la reflexión sobre la reducción de la libertad y el deseo de direccionamiento de comportamientos de los demás, a modo de reconfiguraciones éticas y formas de vida en general, por eso plantea una resistencia semejante a un estilo de vida y a una configuración entre la estética y la ética.

## EL CUIDADO DE SÍ

Como se ha visto, la resistencia es pensada desde Foucault a modo reacción al poder político, pero al final de su obra, cuando se concentra en la preocupación por el *cuidado de sí*, en la relación entre ética y estética, esta resistencia adquiere unos interesantes matices a manera de una estética de la existencia, como una forma de vivir y un estilo de vida desde la resistencia.

Como es habitual, Foucault, fiel a su método y siguiendo la preocupación por el cuidado de sí, hace una indagación histórica desde las técnicas del sí mismo en culturas como la griega y grecolatina hasta las modernas de la ilustración; y a este tipo de conformaciones de la subjetividad las llama: artes de la existencia.

La preocupación por la elaboración de un estilo de vida desde el cuidado de sí se puede ubicar entre una ética y una estética de la existencia. Es en este sentido que Foucault encuentra en el cuidado de sí y en la relación de uno consigo mismo, el punto de apoyo para todo tipo de resistencia al poder de cada época, que impone formas de existir y que a su vez es allí donde el poder asume su existencia como sucedió con la intervención del poder pastoral del cristianismo e igualmente con los saberes médico, pedagógico y psicológico de la modernidad.

El cuidado de sí, visto como principio ético y estética de la existencia a la manera de Foucault, supone en principio el estudio de prácticas como las sexuales y espirituales en Grecia. Esta preocupación griega por la *épiméleia* —*Épiméleia* es el principio filosófico que predomina en el pensamiento griego, helenístico y romano; forma de espiritualidad, trabajo ascético sobre uno mismo como condición de acceso a la verdad. Ahora bien, ese cuidado de sí se convierte en un cultivo de sí a través de las prácticas sociales que Foucault identifica en tres momentos en Grecia como son: el momento socrático cuando por vez primera aparece la *épiméleia* en la filosofía, los siglos I y II como cultura del sí mismo, hasta el paso a la ascesis cristiana— es destacada por Foucault en su predominio de la antigüedad: "El principio filosófico que predomina en el modo de pensamiento griego, helenístico y romano. Sócrates encarna esta manera de filosofar cuando interpela a la gente de la calle o a los jóvenes del gimnasio y les dice: ¿te ocupas de ti mismo?" (Foucault, 2000, p.11).

Este rasgo del cuidado de sí mismo es visto como lucha con los deseos y placeres que garantizan el poder de gobernarse a uno mismo y en algunos momentos históricos también se tiene como presupuesto en la capacidad de gobernar a los otros, es decir, a manera de una práctica de poder hacia adentro y hacia afuera.

Esta experiencia del “yo” como un cuidado de sí es de suma importancia para el periodo helenístico, toda vez que, si algo ha caracterizado este periodo y ha aportado históricamente, es precisamente ese repliegue sobre la individualidad propio de una cultura que aspiraba a modo de *Thelos* a la *Eudemonia* (felicidad), explorar prácticas ascéticas como la autarquía (autosatisfacción de los deseos) y la ataraxia (supresión al máximo de las necesidades).

Es entonces frente a estas prácticas consigo mismo que se constituye una historia del cuidado de sí; y se elabora históricamente un sujeto desde acciones de autodominio y de la libertad como un ejercicio continuo. La ética de los griegos parece reposar sobre el cuidado de sí mismo y enseñarnos que en la capacidad de autodominio también está la facultad de incrementar la libertad y la resistencia al poder de los demás, al tiempo que se está en disposición de dominio.

## **EL CUIDADO DE SÍ Y LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE COMO RESISTENCIA**

Para Foucault la preocupación moderna por el cuidado de sí pareciera no necesitar las fórmulas antiguas mencionadas ya que está ligada a la pregunta kantiana por el presente (¿Qué es la ilustración?); y en este sentido, Foucault es tan moderno como Kant, en cuanto ambos se comprometen con el *Ethos* del presente.

De esta manera, Foucault hace ontología del presente, una ontología de nosotros mismos o si se quiere, una indagación por cómo hemos llegado a ser lo que somos. Esa es para Foucault una de las principales funciones del pensamiento filosófico, descubrir la naturaleza del presente y de nosotros en el presente.

Ahora bien, ese deseo por el *ethos* del presente va ligado de manera constante al deseo de imaginarlo diferente y transformarlo; es un captar lo real para respetarlo y transgredirlo apropiadamente, como lo exigen las prácticas de la libertad. Es una relación, si se quiere, de lucha con el presente, pues no se trata de la aceptación de los momentos que transcurren, sino, de la capacidad de reelaborarse a sí mismo en su momento histórico.

Esto se entiende si asumimos al igual que Foucault, que la filosofía es un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, cuyo objetivo no es legitimar aquello que ya se sabe, sino, principalmente, explorar las posibilidades de pensar diferente.

Es por esto que en sus indagaciones históricas, Foucault suele ir al pasado para conectarlo al futuro, para responder y comprender la manera como se han dado los procesos de subjetivación, pero ante todo, cómo ellos se convierten en formas de identidad.

Así, la preocupación es entender cómo hemos llegado a ser lo que somos. De ahí la importancia del interés de Foucault por los procesos de subjetivación, para desubjetivarlos. En este sentido, Foucault entiende la historia y la razón de manera diferente a Hegel, ya no en mayúsculas sino en minúsculas y plurales.

Es importante tener en cuenta que el descubrimiento de sí mismo por parte del hombre moderno, no es el de acceder a los secretos o verdades escondidas a manera de esos descubrimientos de sí que suponen algunas miradas de la psicología. Se trata mejor de una invención de sí, una actualización, no una liberación, sino, una elaboración, una transfiguración que, según Foucault, se puede producir tanto en el campo de lo político como en el arte. En eso consiste el ascetismo de hacer de nuestra vida una obra de arte.

Así, la resistencia como estética de la existencia es un escoger la manera de ser a partir del ejercicio práctico de la libertad, en la lucha contra el poder político que intenta controlarnos, clasificarnos y normalizarnos, mediante la creación de nuevas formas de existir que supone el rechazo a toda individualidad impuesta, a modo de una creación constante en la práctica.

De esta manera, Foucault considera la resistencia como la posibilidad de fragmentar el poder para incluir nuevas formas de existir y de hacer de la vida una obra de arte. Para eso, es necesario hacer diferencias en las luchas cotidianas que constituyen un reto para la creatividad de la resistencia de los espacios locales y de relaciones sociales donde se expresa el poder de modo constante. Esto podemos encontrarlo en algunos de los principales rasgos del movimiento de *Los indignados* coincidentes con las tesis de Foucault (Es importante tener en cuenta, que no es preciso atribuir el origen del nombre de *indignaos*, con el que se han reconocido estas manifestaciones en los medios, a las tesis que Stéphane Hessel plantea en su reciente ensayo con el mismo nombre *indignaos*, pues, por más que se encuentren coincidencias entre este documento y los planteamientos del movimiento, este último ha surgido a partir de las contingencias y no de ninguna teoría, ni tan siquiera de las expuestas por Foucault).

## MOVIMIENTO DE *LOS INDIGNADOS* O 15-M EN ESPAÑA

Con todo lo visto hasta aquí, me interesa recrear algunos puntos de coincidencia que encuentro entre las principales tesis de Foucault en torno a la resistencia; y las manifestaciones, concentraciones y asambleas convocadas y llevadas a cabo a partir del movimiento conocido como *Los indignados* en España, toda vez que exhiben algunos aspectos de resistencia ya expuestos por Foucault, fundamentalmente, en su carácter de organización y movilidad productiva y simultánea al poder y no desde una negatividad al mismo.

### LAS PREGUNTAS

Un primer acercamiento entre las tesis vistas con relación a la resistencia en Foucault y *Los indignados*, nos remite a las principales preguntas que han generado estas expresiones populares, como son: ¿A quién hacen oposición? , ¿Qué pretenden? y ¿Qué intereses electorales están detrás de esto?

La misma manera, como lo piensa Foucault, la resistencia propuesta desde el movimiento de *Los indignados* demuestra no ir en contra de ninguna ideología o del Estado. Esto, entre otras cosas, para develar esos hilos invisibles que ostentan el poder y que según lo indica Foucault, no se dejan señalar; y es por ello también que se ha tratado de no manifestarse enfrente de un actor determinado.

Es importante tener en cuenta que *Los indignados* no solo se han cuidado de no plantearse como antisistema, es decir, de ser ubicado al margen, sino, además, de que el poder político use sus peticiones como otro actor que trata de restituir ideas que determinados sectores o actores políticos utilizan de manera exclusiva. Es esto lo que se puede entender cuando Foucault propone que toda resistencia al poder debe blindarse de esa posibilidad de servir para alianzas entre las expresiones del poder político, de la burguesía y de las expresiones populares de los ciudadanos.

*Los indignados* han demostrado de la misma manera como hemos visto en Foucault, que resulta exiguo pensar la resistencia a modo de lanzar críticas al sistema en términos de ideología y represión, pues estas suponen atribuirle el papel fundamental al Estado, y esto supondría abandonar todo ataque a las relaciones de poder que se mueven tras él de forma oculta y que al final son los que importan al 15-M y a Foucault. Esos actores que sin dejarse señalar ejercen su poder con violencia de modo constante y que hoy, se han podido señalar a través de la generación de ataques frontales a los agentes financieros en países como Islandia, donde no solo se ha responsabilizado a los banqueros sino que se les ha perseguido hasta condenarlos a prisión.

La tan comentada y aparente similitud entre el movimiento de *Los indignados* y Mayo del 68, atraviesa una serie de eventos del orden de los argumentos esgrimidos hasta ahora, como: la instauración de los contextos, la lucha por superar la subordinación principalmente económica y el procedimiento de blindaje a las prácticas descalificadoras; toda vez que en ambas se demuestra la posibilidad de la crítica a la sociedad capitalista y a los vicios englobantes y totalizadores de las prácticas sociales.

Por esto, se trata de luchar contra el poder y no de reivindicar sus propias instancias. Es así como para Foucault debe evitarse todo acercamiento a posibles descripciones del poder en términos de lo negativo, pues por el contrario el poder no es otra cosa que un devenir de transformaciones y creaciones constantes y por eso, todo mecanismo de resistencia no se da al margen del poder o por fuera de él, sino de manera simultánea como una fuerza paralela con igual fuerza y movilidad que aquel.

Es en este sentido, que las manifestaciones del movimiento de *Los indignados* continúan convocando al menos a la reflexión de una gran mayoría en casi todos los sectores de la sociedad española y otros países, y hacen más vigentes las tesis sobre la resistencia de Foucault.

Por esto, no se trata de un ataque al presidente del gobierno o algún partido; por el contrario, se trata de un embate al funcionamiento de la clase política; y básicamente a los pilares económicos que soportan el sistema como: las entidades financieras, los banqueros; y mecanismos institucionales, por ejemplo el sistema electoral. Así se advierte un reconocimiento de entrada de que los gobernantes no son quienes detentan el poder.

## **LOS FRAGMENTOS Y LAS ESTRATEGIAS**

Resulta evidente, para quienes medianamente nos hemos informado o participado de diversas maneras del movimiento de *Los indignados* en España, que sus expresiones exhiben el abandono de ese viejo modelo que nos dice que, para pasar a la práctica se deben aplicar teorías, pues se trata de una política de la contingencia en la que solo se viven expresiones desde las multiplicidades y no una totalidad que aspire a controlarlo todo. Por eso, desde *Los indignados* se ha insistido en atacar todo carácter representativo o de agentes de conciencia de forma similar a aquello que cree Foucault; se trata entonces del discurso de la multiplicidad, de las redes sociales y sus prácticas.

Es esto lo que ha sucedido a la fecha con las manifestaciones convocadas, pues pese a plantearse desde las plataformas de comunicación del movimiento en *Facebook*, *Twitter*, entre otras; no se lidera ninguna bandera ideológica, sino que es la expresión de fragmentos sociales de una crisis que afecta a cada uno de maneras tan diversas como heterogéneas son sus vidas.

De esta forma, se evitan respuestas que no sean locales. A la manera que lo entiende Foucault, el movimiento de *Los indignados* no cae en la estrategia de lo total, porque no se totaliza la reacción, entonces, no se restauran formas representativas ni jerárquicas que son las que dan cuenta de la lógica del poder. Por eso, las concentraciones y manifestaciones se han caracterizado por establecer conexiones a modo de un sistema de redes de base popular.

Las redes encuentran un espacio en las asambleas, así, distintos sectores discuten la crisis, en ocasiones arrojan propuestas desde estas expresiones y ahí mismo se llega a acuerdos parciales. En ellas, no hay una teoría sobre la sociedad, sino, son los actores mismos quienes tienen en sus manos la teoría del desempleo, de la vivienda, la salud, la educación, las cláusulas contractuales y en fin, todas aquellas instancias que comprometen lo que consideran como condiciones de una vida digna y que a su vez, les ha hecho ser reconocidos como indignados.

Otra estrategia que nos permite identificar el movimiento de *Los indignados* y las tesis de Foucault, es la capacidad de organización, mediante el empleo de espacios públicos para la difusión y discusión de los asuntos tratados en las asambleas y comisiones, al tiempo que se generan aunque de maneras muy sencillas y a menor escala, posibilidades de autogestión como el intercambio y el compartir desde bienes hasta servicios, llevado a cabo en las “acampadas”.

Estrategias como el desplazamiento de las asambleas de las “acampadas” a los barrios y las exitosas convocatorias, plantean puntos de fuga que descentralizan y desmarcan a la manera de Foucault, quien concebía la necesidad de que las resistencias contemporáneas carezcan de lugar privilegiado, pues no se puede perder de vista que hay tantos puntos de resistencia posibles como partes dentro de la red de poder.

Otra característica en la que podemos encontrar coincidencia entre las manifestaciones de *Los indignados* en España y las tesis foucaultianas de la resistencia, es el uso de los mismos medios que sirven al sistema para manipular la opinión pública y cuyo poder ahora se emplea para la convocatoria, difusión, denuncia y organización. Así, a la manera de Foucault, se utilizan los instrumentos del propio sistema para movilizar y convocar a través de las redes que ofrece Internet como *Ustream*, *Facebook*, *Twitter*, entre otras, aunque de forma infructuosa el gobierno ha intentado intervenirlas, perseguirlas y penalizarlas.

No hay que olvidar, que en la actualidad, Islandia se erige eventualmente como un modelo en lo que se ha denominado como la revolución silenciada y está reformando su constitución por la red social de *Facebook* a partir de las propuestas dejadas en la red.

Dado que Foucault asume la filosofía como una actividad, como una práctica filosófica, se convierte entonces en una invitación a la experiencia de lo que somos para salir transformados de ella. En este sentido, el movimiento de *Los indignados* representa ahora mismo, independiente de todo lo que pueda suceder después, una transformación en las vidas de quienes hemos participado de cualquier manera y que, sin haber concluido aún, seguro ya tiene un lugar asegurado en la historia política de España y de las expresiones contemporáneas de resistencia.

Ahora bien, el despliegue de fuerzas y la movilización mundial convocada por *Los indignados* alcanzan reconocimiento además por las insospechadas cifras de participación que incluyen sectores sociales tan diversos y tradicionalmente opuestos que resultaba difícil encuadrarlos en etiquetas o estereotipos activistas. Esta expansión, propia de la participación espontánea, guarda una gran similitud con las consideraciones foucaultianas tratadas.

Se trata entonces de la expresión de fragmentos prácticos de la sociedad, de diversas multiplicidades y no de la aplicación de modelo alguno o discurso que describa la realidad, ni mucho menos el accionar. Por eso, pese a que se ha asociado con frecuencia el nombre del movimiento con el texto "Indignados" del pensador y activista francés Stéphane Hessel, el movimiento no se fundamenta en su reflexión, sino que ambos hacen parte de la situación que se gesta y solo en ello coinciden.

De esta manera, y siguiendo un poco a Deleuze, no se trata del encuentro de aspectos teóricos sino del empalme de prácticas, donde la teoría de los actores es su propia vida práctica, como un contradiscurso a toda consideración intelectual que, con la intención de representar algunos sectores, se impone a la realidad a modo de conciencia colectiva. Es por esto que *Los indignados* rebasaron sus fronteras españolas y llegaron a países de Europa y América demostrando así, que no se necesita representación de intelectuales, que al final siempre vienen de discursos inmersos en el sistema y que ellos sobreviven gracias a él, a su estructura capitalista y a su posición burguesa.

Pese a los polémicos y violentos desalojos ocurridos en las plazas públicas en ciudades como Barcelona, *Los indignados* no cayeron en la trampa de enfrentarse de manera violenta a la fuerte provocación de las fuerzas del Estado, es decir, fueron leales al principio de no caer en reacciones que obedezcan a la lógica del poder y reivindiquen la restauración de formas representativas y de jerarquía. En esa misma dirección, una vez desalojadas las plazas públicas los debates continuaron a través de consejos en los barrios, se emprendieron además acciones, que en algunos casos continúan teniendo reconocido éxito como las detenciones por vías de hecho de los desalojos y desahucios de viviendas por incapacidad económica para cumplir con las condiciones de las hipotecas impuestas por los bancos.



De igual forma, algunas de las acciones a destacar que aún persisten son las demandas a representantes de sectores financieros, la adhesión de distintos sectores sociales, aun representativos de la fuerza pública, como bomberos y algunos disidentes de la misma policía; y últimamente alcaldes locales quienes han avalado incluso “saqueos” por parte de ciudadanos y familias a cadenas de supermercados.

Finalmente *Los indignados* han denunciado el uso del chantaje del régimen disciplinario como justificación de recortes sociales, como ha sucedido con la educación que con el pretexto desde la lógica del mérito se decide reducir la cantidad de ayudas y becas, para según esto incrementar la exigencia y con ello la calidad.

Dado que Foucault asume la filosofía como una actividad, como una práctica filosófica, ésta se convierte entonces en una invitación a la experiencia crítica de lo que somos para salir transformados de ella. En este sentido, el movimiento 15-M representa ahora mismo, una transformación en las vidas de quienes hemos participado en esto de cualquier manera y que sin haber concluido aun, además de tener un lugar asegurado en la historia política de España, se erige a la vez como motivación de resistencia popular en distintos países a un sistema global que se ataca cada vez desde diversos ángulos y medios masivos hasta ahora no experimentados y que de a poco van ejerciendo presión a los poderes totalizantes.

## REFERENCIAS

Deleuze, G. Guattari, F. (1985). *El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1987). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Foucault, M. (1991). “La gubernamentalidad”. *Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1996). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michael. (1997). “El nacimiento de la biopolítica”. *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. (30).

Foucault, M. (1999a). *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999b). *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2000) *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.

Hessel, S. (2011). *¡Indignaos! Un alegato contra la indiferencia y a favor de la insurrección pacífica*. Barcelona: Destino.

Florence, M. (1984). "Foucault" en *Dictionare des philosopes*. París.