

La ética como alternativa política a los dispositivos de control

Ethics as a political alternative to the control devices

Castor M. M. Bartolomé Ruiz¹
castor@netu.unisinos.br

RESUMEN: Las sociedades de control redujeron la persona a un medio estructural para la consecución eficiente de los objetivos institucionales. Sus métodos de control pasan por la fabricación de subjetividades flexibilizadas. Una de las alternativas a los dispositivos de control se encuentra en el rescate de la ética entendida como praxis que construye la subjetividad autónoma del sujeto. Entendemos que la autonomía es correlativa al poder ético de los sujetos, por eso la ética debe ser entendida, esencialmente, como una práctica constitutiva de la subjetividad. La esencia de la virtud está en capacitar al sujeto para comandar sobre sus deseos y no ser esclavo de ellos. Un sujeto virtuoso es aquel que adquirió el poder de comandar sus propios impulsos con autonomía para un estilo de vida humano. Ese poder ético se opone al poder heterónimo de los dispositivos de control y se propone como esbozo de una alternativa política.

Palabras clave: sociedad de control, subjetivación, ética, virtud, autodominio, autonomía

ABSTRACT: The control societies reduced the person to a structure proceeding to obtain efficient in the institutional objectives. Their control methods make flexible subjectivities. One alternative to the control devices is to ransom the ethics so a praxis that to make the autonomous subjectivities of the subject. We understand that the autonomous is correlative to the ethics power of the subjects, for this the ethics have to be comprehended, essentially, so a practices that is constitutive of the subjectivity. The virtue essence is to ability the subject to govern his desire and he will not be slave. A virtue subject is that to obtain the power to govern his impulse with autonomous to style of a the human life. This ethics power is the opposite to heteronomous power of the control devices and it is a sketch of the political alternative.

Key words: control society, subjectivity, ethics, virtue, autodominion, autonomous

1. Neoliberalismo y modos de subjetivación

“Soy un optimista y creo que el liberalismo vencerá, pero el precio será la eterna vigilancia” (Suri Ratnapala)²

¹ PPG-Filosofía/UNISINOS.

² Suri Ratnapala, profesor de Derecho de la Universidad de Queensland, Australia, en el XVIII *Foro de la Libertad*, Porto Alegre, 2005.

Infelizmente entramos en el siglo XXI bajo la hegemonía del paradigma antropológico e político del individualismo. Desafiados por esta realidad, nos vemos obligados a continuar profundizando sobre el modelo de subjetivación individualista en el contexto de una sociedad globalizada. Es de vital importancia que demarquemos con claridad la relación que existe entre las estructuras sociales y los modelos de subjetivación. Eso nos permitirá comprender cómo el paradigma de subjetivación individualista responde a las demandas del modelo capitalista en su vertiente neoliberal, y, como consecuencia, si queremos pensar en alternativas al modelo neoliberal, deberemos pensar concomitantemente tanto en la transformación estructural como en la creación de nuevos modelos de subjetivación. Ésta es la cuestión central que nos proponemos desarrollar en este trabajo.

Los procesos de control de las sociedades neoliberales crearon dispositivos para administrar de forma minuciosa las prácticas de los individuos, verificar los resultados de su producción y conferir las consecuencias de sus acciones. Los dispositivos de control diseminaron mecanismos de monitoramiento institucional en escala macro y micro, de tal forma que la eficiencia de la dominación social está directamente relacionada a la capacidad de control de las prácticas individuales o institucionales. Por este motivo entendemos que el concepto-símbolo que mejor define los dispositivos de dominación de las sociedades neoliberales es el de *sociedades de control*.

El concepto de sociedad de control es vasto y complejo. En esta breve exposición basta decir que lo que define a la sociedad de control es la hegemonía de un tipo de dispositivos de poder cuya función principal es visualizar a los sujetos, exponer a la luz sus prácticas, optimizar el control de los resultados a través del control de la motivación de los individuos.

Para los dispositivos de control, el sujeto se transforma en el objeto principal de sus procesos. En ellos, el sujeto se objetiva, es decir, se metamorfosea en objeto de estudio e intervención en sus más minuciosos detalles. El sujeto se objetiva y la persona se rebaja a la categoría de medio para conseguir los fines estructurales. Para los dispositivos de control, todas las dimensiones humanas se transforman en objetos de estudio con el objetivo de criar estrategias de intervención sobre ellas, para, a su vez, conseguir instrumentalizarlas como medios eficientes al servicio de los intereses institucionales. Todo lo referente al sujeto se constituye en un objeto posible de análisis, de producción de conocimientos y de estrategias de intervención que, en su conjunto, producen dispositivos y técnicas cuyo objetivo final es controlar con eficacia sus prácticas. Todo lo humano pasa a la categoría de objeto de exploración para producir estrategias de intervención y control externo. El cuerpo, el deseo, las motivaciones, la edad, el género, el tiempo, las esperanzas, las creencias, la familia, el descanso, etc., en fin todo lo que es humano deja de ser un valor en sí mismo y se transforma en un medio para crear estrategias de intervención externas sobre el sujeto. La reducción de lo humano a la categoría simbólica de objeto introduce la vida en el campo del poder, dando origen a lo que podemos denominar de biopoder. El biopoder objetiva las personas y las inserta en el diagrama de los resultados, las propone como objetivo de estrategias calculadas de intervención y como mira de las tácticas de apropiación y producción. De esta forma, ese biopoder sobre el ser humano entra en el campo de lo que se puede denominar de biopolítica.

Biopoder y biopolítica corresponden a campos de acción estratégica sobre la persona que es usada como medio para la optimización de los resultados del sistema. Uno de los principios fundamentales de la sociedad de control es que la estabilidad de sus dispositivos de poder estructurales depende, en gran parte, de su capacidad de producir subjetividades flexibilizadas. Es decir, subjetividades que se adapten con flexibilidad a los objetivos institucionales y que se sujeten con disciplina a los requisitos estructurales. Sin embargo, una pregunta se hace inevitable,

¿cómo es posible que el individuo moderno, que se vanagloria tanto de su libertad, se sujete con flexibilidad a las estructuras capitalistas? ¿Por qué el individuo moderno acepta con docilidad los dispositivos de control que sobre él se ciernen? Estos cuestionamientos nos remiten directamente a la investigación de los procesos de subjetivación y su relación con los dispositivos de poder que los producen.

Para pensar en alternativas humanistas a los dispositivos de control, deberemos tener como presupuesto el principio antropológico de que el sujeto posee un potencial creador que trasciende los condicionamientos históricos que lo subyugan. Sin esa premisa, caeremos con facilidad en el determinismo estructural.

2. El deseo humano como nuevo espacio de poder político

Aunque siempre hubo una incidencia del poder sobre la subjetividad para inducir las prácticas, lo característico de nuestras sociedades contemporáneas es el desarrollo de amplios dispositivos de poder con esta finalidad. El despliegue de los dispositivos de control se realiza gracias al desarrollo de un complejo abanico de conocimientos y técnicas que tienen como objetivo específico el conocimiento y control de la conducta de las personas.

El deseo es el nudo de la subjetividad donde se teje la relación entre el simbolismo y la voluntad. Dada esta peculiaridad, el deseo se ha constituido en el punto de mira de los dispositivos de control. Un deseo que es institucionalmente fabricado hace que el individuo se sienta libre cuando realiza lo que desea. La realización de un deseo inducido heteronómicamente sujeta con precisión el individuo a las estructuras que produjeron en él ese deseo. Este es un tipo de subjetividad flexibilizada que se adapta con libertad y eficiencia a las demandas del sistema. El dilema del individuo moderno es que, acostumbrado a recibir estímulos constantes de todas las partes, y entrenado a responder con rapidez a las modas de los nuevos estímulos, no consigue definir con claridad cuando las decisiones que toma en su vida son decisiones personales o institucionales. Para él resulta difícil evaluar hasta donde los grados de frustración o de sometimiento son fruto de sus decisiones equivocadas o de su sujeción al modo de vida inducido por los dispositivos del sistema.

Ya afirmaba Mounier que "el humanismo burgués es un humanismo de conquistadores y propietarios" (1997, p. 21). La visión antropológica burguesa parte del presupuesto antropológico de que la capacidad de desear del individuo es ilimitada. De hecho la persona tiene una capacidad ilimitada de deseo porque en ella pervive el deseo de lo ilimitado, es decir, de Infinito. Por eso el deseo es ilimitado, insaciable. Porque hay una dimensión de Infinito en la búsqueda del deseo humano, de tal forma que el deseo humano tiende al Infinito como búsqueda insaciable de plenitud, pues nada ni nadie satisfizo de forma absoluta el deseo humano. Aprovechando esta paradoja humana, los dispositivos de poder tienden a influenciar activamente los deseos del individuo ofreciendo satisfacer necesidades parciales con expectativa de felicidad plena. La constante insatisfacción de los deseos parcialmente satisfechos lanza al ser humano a una dinámica de desear más y más (cosas) en busca de la plenitud nunca alcanzada. Cuando los dispositivos de poder consiguen influenciar de forma activa y eficiente la dimensión antropológica del deseo, canalizan las acciones del individuo para la confluencia con los intereses institucionales.

Así como para la persona el deseo resulta insaciable, también es difícil establecer una diferenciación objetiva entre necesidades reales y superfluas. Cualquier necesidad superflua puede transformarse en real y viceversa. Para ello basta que alguien condicione el deseo individual estimulándolo a ver una necesidad como algo prioritario para él.

3. La ética como praxis valorativa

El análisis anteriormente esbozado sobre los dispositivos de control y los modos de subjetivación, no hace sino confirmar los pronósticos anti-humanistas de los críticos de nuestro modelo capitalista de sociedad. Llegados a este punto, siempre se presenta el desafío inevitable de pensar alternativas, bajo pena de sumergirnos en un desconstruccionismo nihilista. A su vez, dada la complejidad de los modelos sociales que nos toca vivir, cualquier alternativa que se esboce será siempre parcial y fragmentaria. Tal vez la sinergia de alternativas fragmentadas posibilite impulsar cambios humanistas más globales. Con este intuición esbozamos brevemente una perspectiva de alternativa a los modelos de control del individuo.

En primer lugar, es conveniente definir con una cierta claridad que las resistencias y alternativas a los dispositivos de control deben realizarse en dos grandes frentes: a) a nivel estructural o institucional; b) a nivel de la subjetividad. Ambas dimensiones están co-implicadas en sus objetivos e efectos, sin embargo es conveniente pensarlas por separado pues las estrategias y métodos son diferentes.

No tenemos espacio en este breve trabajo para desarrollar una reflexión sobre posibles estrategias macro, sean estructurales o institucionales, de resistencia y alternativa a las técnicas de control de la conducta. Sin embargo diremos que el paradigma alternativo global exige una transformación del control externo de las instituciones para una autogestión colectiva del control por los sujetos implicados en los procesos. En muchos casos no se trata de negar la eficiencia cualitativa de algunas técnicas de control, pero se debe transferir los comandos de los dispositivos de control y de sus resultados para todos los afectados. De esta forma el control heterónomo de los individuos por las instituciones, pasa a instituirse en autocontrol de las instituciones por los sujetos. La persona deja de ser un *individuo* instrumentalizado institucionalmente para transformarse en un *sujeto* protagonista de sus decisiones.

Debemos reflexionar sobre la posibilidad de construir alternativas a los dispositivos de control así como la viabilidad de pensar en modelos de subjetivación autónomos. La cuestión es saber, ¿cómo la persona puede constituirse en un sujeto histórico con poder para comandar con autonomía su existencia?

Partimos del presupuesto filosófico de que la subjetividad se instituye históricamente a través de la praxis. Pero la praxis del sujeto es siempre una praxis valorativa, la cual crea el sentido para el mundo y el mundo de sentidos para el sujeto. La persona se auto-instituye como sujeto histórico a través de la praxis valorativa, de tal forma que la praxis transforma auto-instituye la subjetividad del sujeto, es decir, constituye los rasgos de su personalidad. La subjetividad es el resultado de la auto-poiesis por la cual la persona crea valorativamente el mundo en que vive creando concomitantemente su propio estilo de vida. La persona, al efectuar una praxis sobre el mundo, se crea a sí misma en cuanto sujeto histórico.

Una vez establecida la relación entre la praxis y la construcción de la subjetividad, es importante profundizar más sobre la praxis humana. Insistimos en que la praxis es esencialmente valorativa, no hay praxis sin valoración ni valoración sin praxis. El sentido y la praxis están co-implicados en el ser y el hacer humanos. Esa co-implicación de sentido y praxis es lo que comúnmente denominamos de *ethos*.

El *ethos* humano está articulado por la praxis valorativa o por la valoración práctica. Por este motivo el *ethos* humano es siempre una práctica ética o viceversa, es decir, la ética debe ser comprendida siempre como una práctica valorativa del sujeto y no como una recopilación teórica de principios o reflexiones sobre la praxis. La ética o es praxis o no es ética. Los códigos y tratados son importantes sólo como referencia para la praxis, pero no se debe reducir la ética a un código, como

comúnmente se ha hecho. Praxis e ética son correlativos, de tal forma que cualquier tipo de praxis implica una forma ética de valorar la acción y viceversa, cualquier ética es una praxis transformadora del sujeto.

La co-implicación entre la ética y la praxis constituye la subjetividad histórica de la persona y hace de ella un sujeto socialmente encarnado. La acción, que es siempre valorativa, es decir, ética, autoconstituye al sujeto como sujeto socialmente identificado por las identidades propias del imaginario social dentro del cual se socializa. La práctica ética es el modo como el sujeto construye su subjetividad, es decir, su estilo de existencia y los rasgos de su identidad. La ética no es un apéndice ideológico de la esencia humana ni de los intereses estructurales. La ética es la práctica valorativa por la cual cada persona se auto-instituye como sujeto histórico. Las prácticas éticas del sujeto, los valores vividos, las opciones asumidas, las actitudes practicadas, los hábitos asumidos, etc., son los caminos por los cuales modela su subjetividad y se encarna en la sociedad como un sujeto social con identidad propia (Foucault, 1999a, p. 29).

La práctica ética auto-instituye al sujeto y concomitantemente crea la sociedad. Las instituciones sociales, las estructuras, costumbres, etc., son creaciones humanas, es decir, todas ellas están configuradas por la dimensión simbólica del sentido que las personas y las sociedades otorgan a cada una de ellas. El valor de la familia, la importancia de la escuela, el código de derechos, los modos de producción, las expresiones religiosas, etc., son creaciones humanas cargadas de sentidos y valores, estructuradas por una dimensión simbólico-ética que les da sentido en un contexto histórico y carecen de sentido para otros contextos. Por eso, los modos de subjetivación están correlacionados con los imaginarios sociales instituidos y las identidades personales se construyen en una dialéctica creativa del sujeto con la sociedad instituida.

La ética debe salir de los sótanos de los códigos morales para recuperar su papel importantísimo como práctica constitutiva de la subjetividad. La ética debe superar los límites racionalistas donde fue encerrada por la modernidad, para ser asumida como praxis del sujeto por la cual autoconstituye su estilo de existencia y sus formas de identidad. La ética debe superar los reduccionismos que la relegaron a ser un apéndice moral de la religión o de la filosofía, para mostrarse como la dimensión antropológica y social que constituye la subjetividad y estructura el ser de la sociedad (Foucault, 1999a, p. 28).

4. Los espejismos de la libertad

En el marco de las sociedades de control que dibujamos anteriormente, el principal desafío que enfrentamos es el de pensar modos de superar los dispositivos de sujeción del individuo. En la exposición anterior intentamos desconstruir los principios de la sociedad de control que tienden a producir subjetividades flexibilizadas a través de la inducción de identidades y del control de las prácticas. En un segundo momento deberemos reflexionar sobre como puede el sujeto habilitarse para auto-constituirse con autonomía en medio de la red de dispositivos de control que tienden a determinar su conducta.

La tesis que pretendemos desarrollar es que la libertad del sujeto es esencialmente una conquista ética. Su autonomía, en el entramado de los dispositivos de control, sólo será real si consigue autoconstituir su subjetividad con poder para comandar sobre sus deseos y capacidad para gobernar sus impulsos. La libertad del sujeto moderno, su propia condición de sujeto, está condicionada a la capacidad de autogestión de sus deseos. La gran cuestión que se nos coloca es saber como se direcciona la práctica ética para conseguir la autonomía del sujeto y no decaer en el comportamiento de una mera subjetividad flexibilizada propia del individuo moderno.

En primer lugar debemos rescatar el vínculo que se forma entre saber de sí y poder sobre sí. El *saber* siempre fue una de las principales formas de poder. En este caso, *saber* cómo implementar adecuadamente las prácticas éticas para conseguir crear una subjetividad libre, es la forma de *poder* organizar una acción política de resistencia alternativa a los dispositivos de control de nuestras sociedades contemporáneas. La práctica ética pasa a ser una forma de acción política de primera magnitud. La constitución de sujetos autónomos desajusta los modelos institucionales de control y obliga a pensar en modelos alternativos de autogestión.

Es necesario deshacer algunos malentendidos sobre el sentido de la autonomía y la libertad. La modernidad vinculó la libertad al voluntarismo del deseo. Identificó la libertad con hacer lo que se desea. A su vez, el deseo parece ser un impulso puro de la naturaleza humana que surge de forma espontánea en los sujetos. Para la mayoría de las antropologías racionalistas y utilitaristas, el deseo es la expresión más genuina de la naturaleza humana, por eso se imagina a la libertad como la realización de todos los deseos. Cuantos más deseos se realizan, más libre se considera la persona y viceversa. La libertad es asociada a un acto voluntarista de hacer lo que se desea. Por eso se habla de libertad natural como si ella fuese un tipo de función biológica que el individuo hereda al nacer y que se desarrolla espontáneamente como ocurre con la respiración o otras funciones naturales.

La vinculación de la libertad al deseo no es ingenua. Y es mucho menos inocente la comprensión del deseo como algo natural y espontáneo del ser humano. De hecho, la supeditación de la libertad al deseo es uno de los resortes políticos más eficientes de los dispositivos de control. La principal victoria de los dispositivos de control estriba en hacer creer que la realización compulsiva de deseos es correlativa al ejercicio de la libertad. Porque, en este caso, el sujeto se somete a la dictadura de sus propios impulsos y deseos con la convicción (ingenua) de que está siendo libre. Él piensa que su libertad emana de forma espontánea de sus deseos y que éstos son la expresión más pura de la naturaleza humana de su persona.

Los teóricos liberales asociaron la libertad humana a la falta de obstáculos externos. La libertad humana sería algo natural que sólo se trunca cuando hay impedimentos exteriores. Como consecuencia de esta visión extrínseca, parece que la libertad se ejerce de forma espontánea y que ser libre es algo que surge naturalmente, sin ningún tipo de aprendizaje ni exigencia de la persona.

Por todo lo expuesto anteriormente, para pensar la libertad, la autonomía personal y la autogestión social, tendremos que remontarnos a los modos de subjetivación. Más concretamente tendremos que confrontar al sujeto con su deseo, al deseo con la práctica y a la práctica con el sentido. La cuestión central de todo este proceso es saber cómo el sujeto puede adquirir el dominio sobre sí mismo, como puede obtener el poder de construir sus deseos y comandarlos, a veces contra los dispositivos externos de inducción y control.

El símbolo moderno de la libertad está concebido bajo dos sentidos: como un dato antropológico natural y como un derecho jurídico formal. Bajo los dos aspectos, la libertad es vista como un elemento espontáneo de la naturaleza humana. Se habla de la persona libre, de la sociedad libre, como si existiese un paraíso terrenal de la libertad. En este sentido la libertad es un mito moderno. Como vimos anteriormente, la libertad sólo existe como práctica y no como estado. Cuando no se practica, la libertad sucumbe. Hablar de persona libre o de sociedad libre es sólo una metáfora antropológica o jurídica que desconoce que la libertad es, antes de nada, una práctica que el sujeto y la sociedad tienen que construir.

Una de las principales disputas de poder contemporáneas se desarrolla en el campo semántico e simbólico con el objetivo de poseer el control de los sentidos dados a los símbolos que pueden influenciar la subjetividad. La libertad es un símbolo central para la legitimación de nuestras sociedades. Por ese motivo los sentidos

dados a la libertad pueden hacer de ella un símbolo que, cuando tergiversado por las sociedades modernas, consigue legitimar prácticas de dominación y sujeción de los individuos. La libertad es un símbolo abusivamente utilizado en todas las instancias para legitimar cualquier tipo de decisión o institución. La libertad se invoca para legitimar tanto la libertad de mercado como la guerra de Irak, la venta de un dentífrico o el uso de una marca de ropa. En nombre de la libertad se construyen prácticas de sujeción o de dominación. El mercado es, tal vez, el símbolo contemporáneo que más invoca la libertad para legitimar el conjunto de estructuras, instituciones y prácticas, habla de libre comercio, libre contratación, libertad de empresa, competición libre, etc. Todas las libertades del mercado esconden un dispositivo de subyugación. En nombre de la libertad el mercado siembra la desigualdad planetaria y sujeta las masas de individuos a padrones de conducta inducidos por las técnicas de propaganda, moda, marketing, etc.

5. La virtud como fundamento de la libertad

Es necesario desconstruir la falacia ideológica que los dispositivos de poder costuraron entre naturaleza humana, deseo y libertad. La libertad del sujeto no se realiza por el simple hecho de hacer lo que quiere, ni ella puede ser considerada una mera falta de obstáculos externos. La libertad tiene raíces más profundas. La libertad está correlacionada al poder del sujeto para obtener autodomínio y comandar sus deseos. Una persona que no es capaz de comandar con poder y discernimiento sobre sus deseos, es simplemente un esclavo de sí mismo. Observemos que con esta visión de la libertad, el primer (y principal) espacio político de poder se transfiere de las estructuras externas para la interioridad del deseo. La práctica de libertad del sujeto está correlacionada con su poder para definir su propio deseo y, viceversa, el control sobre sus prácticas y sobre su estilo de subjetivación es más intenso cuanto menos capacitado se encuentra para definir sus deseos. En este sentido podemos hablar de una anatomía política del deseo.

La autonomía del sujeto no se realiza simplemente por hacer lo que quiere. Ésta es una visión epidérmica de la libertad humana. Ésta es una visión muy estrecha de la libertad, divulgada por muchos de los teóricos del liberalismo y de la modernidad. Entendemos que la libertad no se restringe a la simple realización de deseos, ni siquiera podemos llamar de libertad a la mera falta de obstáculos externos. Pues en este caso Hobbes tendría razón cuando afirma que el agua también es tan libre como el hombre cuando no encuentra obstáculos externos para correr (Hobbes, 2003, p. 173).

Entendemos que el primer grado de la autonomía se verifica en el poder del sujeto para comandarse a sí mismo y no ser llevado por las pulsiones primarias que surgen dentro de él. Como ya decía Sócrates, "no hay mayor esclavo que aquél que es esclavo de sí mismo" (Xenofonte, 1999, libro IV, cap. V, p. 251). La autonomía se deslinda como práctica de dominio de sí frente a las pulsiones aparentemente naturales del sujeto. El dominio de sí no es sinónimo de represión de los deseos, sino de comando de la voluntad. El dominio libre de las pulsiones se realiza cuando el sujeto tiene capacidad para discernir lo que le humaniza (virtud) y lo que le destruye (vicio). La esencia de la virtud se identifica con la capacidad (poder) de comandar sobre sus impulsos y dirigirlos para un estilo de vida humanizador, es decir, bueno. En contraposición, vicio es toda forma de vida que niega la dignidad humana, frustra su felicidad, aliena su conciencia o esclaviza la existencia del sujeto. La libertad se ejerce como práctica humanizadora de la virtud que consigue imponerse a los intentos deshumanizadores del vicio. En el caso específico de las sociedades de control, sus dispositivos de poder tienden a producir conductas viciadas, es decir, conductas que sujetan la persona a los imperativos de las instituciones haciendo de

ella un medio para los fines estructurales. Ya Aristóteles enunciaba que “el mal puede conducirse de mil maneras diferentes..., pero el bien pertenece a lo finito, puesto que uno no puede conducirse bien sino de una manera. He aquí porque el mal es tan fácil y el bien, por el contrario, tan difícil” (1983, libro II, cap. VI, p. 97).

La virtud está vinculada al poder y el bien. La virtud es poder, entendido como capacidad o habilidad del sujeto para conseguir obtener el comando de su existencia. Pero es un poder dirigido a conseguir una realización humana digna, una existencia que los griegos denominaban de bella (Platón, 1997, p. 158-159). La virtud es el poder que el sujeto debe adquirir para comandar su existencia, dominando los impulsos destructivos (vicios) y asumiendo los deseos constructivos de la personalidad. Por este motivo la autonomía del sujeto está estrechamente vinculada a la práctica de la virtud, virtud que se ejerce como autodomínio sobre sus impulsos (*enkrateia*); el autodomínio está muy próximo de la virtud que los griegos denominaban de *sophrosune* (temperanza)³. La virtud exige capacidad del sujeto para definir con claridad los deseos que realizan la persona, esta capacidad o *phronesis* corresponde a la virtud de la prudencia. Por ella el sujeto puede discernir qué deseos e impulsos son convenientes seguir para realizarse de forma plena como persona⁴.

Resumiendo, podemos afirmar que la autonomía o libertad de la persona es una práctica y no un estado de naturaleza y exige, como primera condición, que el sujeto tenga poder (virtud) para comandar su propia existencia para un estilo de vida bueno y digno (bello). Es un poder asociado directamente a la capacidad de realizarse como persona, sabiendo y pudiendo dominar las pulsiones internas a fin de definir su estilo de existencia sin ser inducido o controlado por dispositivos heterónomos. En palabras de Aristóteles: “La virtud es aquello que debe prepararnos a respecto de los placeres y de los dolores, de tal forma que nuestra conducta sea la mejor posible; y que el vicio es totalmente lo contrario” (Aristóteles, 1983, libro II, cap. III, p. 91).

Para reconocer a la persona fuera del paradigma individualista de la sociedad de control tenemos que dislocar el eje de la libertad humana para el interior de la persona, y buscar, desde ahí, la dimensión política de la autonomía. Sólo así podremos pensar un nuevo paradigma de subjetivación que supere el individualismo capitalista sin caer en el intimismo subjetivista.

La tesis que queremos desarrollar es la de que la libertad humana se realiza, esencialmente, a través del *poder* que la persona debe adquirir para comandar sobre sus propios impulsos. La autonomía de la persona es correlativa a su capacidad de comandar sus impulsos, elaborando sus deseos dentro de una opción de vida que ella supo escoger como la mejor para sí. De este modo la realización de la libertad se disloca de la ejecución de los deseos a la conducción de los mismos. *La persona no es libre cuando hace lo que quiere, sino cuando quiere lo que hace*. Ésta no es una simple frase hecha. La inversión del principio de la exterioridad hace que el eje político de la libertad se disloque para el *poder* de la persona en comandar sobre sus deseos, o sea, el poder de decidir con autonomía lo que quiere. Es verdad que la práctica de la libertad tiene muchos rostros, pero el eje principal que articula todas ellas reside en el *saber* y en el *poder* de la persona para tener un conocimiento de sus impulsos y elaborarlos como deseos de una existencia realizada.

La persona se constituye sujeto histórico, y no mero individuo, cuando adquiere el *saber* y el *poder* para definir con autonomía sus deseos. Este es el campo de poder

³ Xenofonte (2002, libro VIII, p. 217); sobre la temperanza y las otras três virtudes consideras principais (fortaleza, prudencia y justicia) cf. Platón, 1999, libro IV. “La temperanza no es otra cosa que un cierto orden, un freno que el hombre pone a sus deseos y placeres. De ahí proviene una expresión que no entiendo muy bien: ser dueño de sí mismo; y alguna otras que son, de alguna manera, vestigios de esta virtud” (Xenofonte, 2002, p. 148).

⁴ “Se puede decir que el hombre prudente es aquel que sabe deliberar bien” (Aristóteles, 1983, libro VI, cap. IV, p. 206).

político donde se traban las luchas de poder más intensas en las sociedades de control. Las instituciones de control sólo sobreviven si existen individuos que respondan con docilidad al reclamo de sus dispositivos. Éstos, a su vez, actúan sobre la conducta de los individuos a través de la inducción y fabricación de sus deseos. La autonomía de los sujetos sobre sus deseos vacía el poder de los dispositivos de control sobre su conducta. Sin poder de conducir las conductas de los individuos, las instituciones entran en crisis o ellas pasan a se adecuar a los deseos autónomos de los sujetos. Este es el nuevo campo de disputa política. La cartografía política del deseo es la nueva arena de la disputa del poder. De ahí que los modos de subjetivación hayan pasado a ser objetivos políticos de primera línea (Foucault, 1999b).

En nuestras sociedades, los dispositivos de poder tienden a sujetar el individuo a los intereses estructurales a través del ajustamiento de su deseo a los objetivos institucionales. Éste es un modo de subjetivación que estimula la sujeción voluntaria del individuo. El éxito de este modo de sujeción estriba en que, para conducir las prácticas de los individuos, no usa la fuerza sino que induce los deseos. El individuo moderno no es dominado por la fuerza, sino que se ajusta con flexibilidad a las técnicas de control.

La modernidad trajo consigo la emancipación de la subjetividad de la fuerza impositiva, característico propio de los regímenes autoritarios. El individuo moderno, incluso por su carácter individualista, resiste a cualquier intento de sumisión forzada. El uso institucional de fuerza o de autoritarismo genera una resistencia intrínseca a la subjetividad moderna que torna inestable las instituciones. La fuerza es un dispositivo institucional ineficiente para someter la voluntad de los individuos modernos. Sólo en casos extremos se usa, a sabiendas de que ella genera una reacción y resistencia que la hace insostenible a largo plazo. Dado que la fuerza y el autoritarismo son ineficientes para inducir las prácticas de los individuos, se crearan nuevos dispositivos de poder que inciden directamente sobre los modos de subjetivación. Su modo de dominación no es más por la imposición de la fuerza externa, sino por la producción de un estilo de subjetividad flexibilizada que se adapta con docilidad y versatilidad a las demandas institucionales. El poder de influenciar o definir los modos de subjetivación, es uno de los espacios de poder donde se desarrollan las disputas político-institucionales más intensas de nuestros tiempos. Es un espacio de poder simbólico en el cual los valores y las prácticas ocupan el lugar principal.

7. Autonomía y alteridad

La libertad no es un principio ni un mero derecho, es una práctica. Ella se ejerce, en primer lugar, como poder de comando sobre los propios deseos. Autonomía del sujeto no significa ausencia de influencias externas. La influencia es un elemento constitutivo de la dimensión social del sujeto. La socialización de la persona siempre se da en un contexto histórico, el cual condiciona necesariamente el estilo de la subjetividad. Las influencias sociales son contribuciones de la propia sociedad para la formación del sujeto. La autonomía del sujeto siempre estará correlacionada al imaginario social del grupo en que se socializa, esa correlación no mengua el valor de la autonomía sino que la sitúa históricamente. Autonomía no es sinónimo de autosuficiencia, sino de capacidad de discernimiento (*phronesis*) y poder de re-acción creativa del sujeto respecto al mundo en que vive. La autonomía del sujeto no se anula por la influencia de la red simbólica socialmente instituida. Al contrario, ella madura históricamente al dialogar creativamente con los símbolos y prácticas del mundo en que vive. Sin la influencia de la red simbólica propia de cada cultura, cada persona sería obligada a iniciar de cero el aprendizaje de toda la especie humana, desde ser bípede hasta el lenguaje. Por este motivo la influencia

del universo simbólico del imaginario social instituido de una sociedad posibilita la realización histórica de la autonomía del sujeto. La inserción social y su consiguiente influencia le conceden la posibilidad de apropiarse creativamente de la tradición cultural de la cual forma parte. La autonomía del sujeto se realiza en *saber* y *poder* asumir de forma crítica y creativa tanto la herencia cultural recibida como las influencias sociales de su momento histórico.

La gran diferencia antropológica que existe entre el paradigma antropológico de la persona y el del individuo está en que la persona se comprende siempre en relación a una alteridad. La persona existe a partir de la alteridad y en abertura para la alteridad, el individuo existe a partir de sí y para sí. Para la persona el otro es condición de posibilidad de su existencia. Ella existe en abertura creativa y esa abertura requiere la alteridad del otro ser humano como necesidad ontológica y existencial. Existe otra dimensión del deseo humano que impulsa al sujeto a trascenderse para la alteridad en busca de plenitud, una plenitud que nunca consigue colmar plenamente, "un deseo metafísico que tiende para la una cosa plena, diversa, para lo absolutamente otro" (Levinas, 1993, p. 21).

Para la persona la alteridad puede ser vivenciada en una triple dimensión: la alteridad del mundo, la alteridad del otro ser humano y la alteridad del Absoluto. La subjetividad histórica de la persona se encuentra entrelazada por esa triple dimensión de la subjetividad. Ella está abierta para las tres dimensiones, la negación práctica de alguna de ellas tiene efectos negativos para la propia subjetividad.

De forma mucho más concreta podemos afirmar que la persona sólo existe con y a partir de la alteridad del otro ser humano. La subjetividad personal es constituida por la existencia interiorizada de muchas otras personas que coexistieron y perviven en la estructura más íntima del sujeto. La identidad histórica del sujeto es un entramado complejo de vivencias y experiencias que, aunque tienen el carácter de una singularidad subjetiva del yo, están formadas por las vivencias y experiencias que los otros dejaron dentro de mí.

El individuo moderno, por el contrario, se piensa como autosuficiente. Se considera una especie de mónada completa para la cual el otro ser humano es alguien ontológicamente dispensable aunque existencialmente conveniente. Considera que su subjetividad nació de forma acabada, que él es el único responsable de su personalidad y que tiene total independencia ontológica respecto a los otros. El otro es visto como un apéndice de la relación. La influencia del otro es vista como secundaria, prescindible e incluso como perniciosa. Se imagina la autonomía del individuo como la total independencia de las influencias externas. Consecuentemente la libertad es vista como un estado puro de existencia individual sin interferencias de los otros.

Para la persona, la autonomía sólo se realiza en abertura para la alteridad. No existe una contradicción entre autonomía y alteridad. Al contrario, existe una co-implicación necesaria de ambas dimensiones en la estructuración de la persona. Por ese motivo no podemos pensar la autonomía del sujeto frente a la sociedad de control si no es en una interrelación con el otro. La alteridad es la condición histórica de la realización de la autonomía del sujeto. La autonomía sólo existe dentro de las condiciones históricas, no existe el mito de la autonomía pura formulado por el individualismo moderno. La libertad es siempre una realización histórica de las posibilidades y potencialidades del sujeto. Por eso, para la persona, la alteridad es la condición de posibilidad de la realización histórica de la libertad. Las prácticas de libertad están correlacionadas a las interacciones posibles con los otros, la autonomía es siempre construida en una intersubjetividad, ya que la intersubjetividad es condición de realización de la autonomía. Por eso el otro es un componente decisivo del ejercicio de la autonomía del sujeto (Mounier, 1964, p. 63-64).

La alteridad es una abertura que interpela a la autonomía del sujeto. El otro

se ofrece como don y gratuidad, y no como imposición autoritaria. Cuando el otro se impone autoritariamente, deja de existir alteridad para constituirse una heteronomía. Es muy conveniente hacer esta distinción práctica entre alteridad y heteronomía. No podemos caer en la ingenuidad de pensar al otro como esencialmente bueno. El otro puede ser un opresor, su influencia puede ser pernicioso para el sujeto. En este caso nos encontramos delante de una alteridad que es heteronómica, es decir, que niega la autonomía del sujeto. Cuando analizamos las prácticas de las sociedades de control, nos encontramos delante de una heteronomía que tiende a negar la autonomía del sujeto.

Ante la heteronomía, el sujeto debe reaccionar para desconstruirla y transformarla. Pero no puede perder de vista que la negación de la heteronomía no debe ser confundida con la negación de la alteridad. La alteridad es una dimensión ontológica constitutiva de la existencia humana. Cuando es negada, produce efectos de exclusión del otro y de frustración del sujeto que la practica. La autonomía del sujeto es incompatible con las imposiciones heterónomas, es decir, no aceptadas libremente por el sujeto. Sin embargo la autonomía es compatible con la alteridad y necesita de ella para realizarse.

La relación con la alteridad es siempre la de una acogida creativa. Es una relación en que el otro se ofrece como gratuidad en aquello que es y que el sujeto acoge como presencia enriquecedora. Incluso cuando las relaciones con el otro son relaciones problemáticas, el sujeto es interrogado en su interioridad sobre la acogida del otro. Este carácter de interacción con el otro hace que nuestra relación con la alteridad sea siempre una relación ética. El otro es para mí alguien que me constituye, y esa interacción es siempre ética. Es ética porque el modo como la subjetividad acoge e interioriza al otro es siempre bajo la forma de experiencia relacional, y toda experiencia relacional es un modo ético de existir. "Ser yo, a partir de esta situación, no poder me omitir la responsabilidad, es como si todo el edificio de la creación descansara sobre mis espaldas" (Levinas, 1993, p. 46).

La alteridad del otro se presenta como interpelación a la autonomía del sujeto, es una interpelación ética que desafía al sujeto a acoger con libertad y gratuidad lo que el otro representa como persona. La importancia del otro en la vida del sujeto tiene muchas variables, pero en cualquier circunstancia histórica el otro es aquel que posibilita el desarrollo de la autonomía del sujeto.

La libertad liberal parte del principio simbólico individualista del estado de naturaleza. El individuo tendría un estado hipotético de naturaleza en el cual posee todos los derechos naturales como algo inherente a su constitución. La relación con el otro pasa a ser regida por el principio jurídico del contractualismo. El individuo que se considera naturalmente autosuficiente, pasa a relacionarse con el otro bajo la forma de acuerdos formales que se negocian en base a intereses comunes. El otro es parte de un contrato, y la relación con el otro es necesaria de forma estratégica para mejorar la vida del individuo, pero no es constitutiva de su individualidad.

Dentro de la relación contractualista, el individualismo pasa a ver la libertad como un parte del contrato con el otro. De tal forma que la libertad más plena, aquella que el individuo supuestamente tiene en el estado de naturaleza, es la que no necesita de nadie para hacer lo que quiere. La libertad plena del estado de naturaleza posibilita al individuo disfrutar sin límites de todos los bienes y realizar sin barreras todos los deseos. Pero como la visión individualista entiende que el individuo no es capaz de vivir sólo en el estado de naturaleza, tiene que aceptar límites que el otro le impone. De ahí surge la máxima del individualismo sobre la libertad que la define diciendo que *mi libertad termina donde comienza la del otro*.

La libertad individualista ve en el otro un obstáculo que impide el pleno desarrollo de la autonomía del individuo. En una situación hipotética, si el individuo pudiese existir sin la presencia del otro, conseguiría desarrollar mucho más ampliamente su

libertad. Es el mito de Robinson Crusoe. Tal vez con base en este mito del individualismo, las personas se aíslan cada vez más en sus relaciones sociales y humanas pensando que de esta forma están siendo más libres, cuando en la mayoría de los casos se sumergen en el pozo de la soledad bebiendo el amargo cáliz de la frustración.

Desde la perspectiva de la alteridad, la libertad no termina donde comienza la del otro. Al contrario, la libertad se expande con la libertad del otro. El otro es la condición de posibilidad de la realización histórica de la libertad. El crecimiento y desarrollo de la autonomía del sujeto depende en gran parte de los apoyos que encuentra en las otras personas con las que convive a lo largo de su existencia. La autonomía depende de la capacidad del sujeto para comandar su existencia, pero esa capacidad está correlacionada a la existencia de las otras personas con las que convive. Toda autonomía se realiza de forma histórica, y la historicidad está siempre en relación a una alteridad que es correlativa a la subjetividad y se constituye en la condición de posibilidad de su identidad. La libertad del sujeto se realiza más ampliamente cuando coexiste en una sociedad que impulsa prácticas de libertad, cuando convive con la libertad de los otros. La libertad del otro no limita mi libertad, sino que me ayuda a desarrollarla más ampliamente. Si el otro con el que convivo mantiene un estilo de vida libre, es capaz de vivir un modo de vida virtuoso con autonomía y lleva una existencia humanizadora, sin duda que la coexistencia con él propiciará un mayor desarrollo de la autonomía del yo. La grandeza de la alteridad del otro posibilita que el sujeto pueda expandir su existencia mucho más de lo que haría si tuviese que realizarla sólo. A partir de la perspectiva de la alteridad, se podría invertir la máxima del individualismo sobre la libertad diciendo: *mi libertad se expande con la libertad del otro*.

Resumiendo, en el contexto de las actuales sociedades de control, la ruptura con el modelo individualista de subjetivación y el rescate de la autonomía de la persona así como su dimensión de alteridad social exigen que retornemos a la práctica ética. La dimensión de alteridad de la persona hace que la construcción de su autonomía sea siempre a través de la autogestión colectiva de las decisiones. La persona sólo podrá alzarse de forma efectiva contra los dispositivos de control si lo hace de forma colectiva. La autonomía personal depende mucho de las interacciones colectivas con otros sujetos. A través de la práctica ética, que es una práctica de valoración simbólica, el sujeto define su deseo, aquello que considera mejor y más importante para su vida. La constitución del deseo es una tarea esencialmente ética. Pero la tarea de construir el autodominio de sí depende mucho del apoyo del otro, de las posibilidades sociales que el sujeto tiene para obtener ese poder sobre sí. Al mismo tiempo, la autonomía personal es insuficiente como alternativa a los dispositivos de control. Ella tiene que articularse de forma inter-subjetiva con otros sujetos en busca de modos institucionales y estructurales de autogestión colectiva.

La autonomía del sujeto y la autogestión colectiva son mucho más que propuestas ideológicas de un programa de acción social, ellas son dimensiones constitutivas de la existencia humana y de la sociedad. Por eso, a lo largo de la historia de la humanidad, retornan como viejos dilemas para nuevos desafíos. Ante los dispositivos de control contemporáneos, la autonomía de la subjetividad y la autogestión colectiva emergen como el inicio de alternativas posibles.

Referencias

- ARISTÓTELES. 1983. *Ética a Nicómaco*. Madrid, Espasa Calpe.
 FOUCAULT, M. 1999a. *História da sexualidade: Vol. 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro, Graal.
 FOUCAULT, M. 1999b. *História da sexualidade: Vol. 3: O cuidado de si*. Rio de Janeiro, Graal.

- HOBBS, T. 2003. *Leviatán*. São Paulo, Nova Cultural.
- LEVINAS, E. 1993. *Humanismo del otro hombre*. Madrid, Caparrós.
- MOUNIER, E. 1997. Nuestro humanismo. *In*: E. MOUNIER, *Mounier en Esprit*. Madrid, Caparrós.
- MOUNIER, E. 1964. *O personalismo*. Santos, Martins Fontes.
- PLATÓN. 1997. Alcebiades. *In*: *Diálogos*. Madrid, Austral.
- PLATÓN. 1999. *La República*. Madrid, Cultura.
- XENOFONTE. 1999. *Os memoriáveis*. São Paulo, Nova Cultural.
- XENOFONTE. 2002. *Ciropédia*. São Paulo, Tecnoprint.