



Universidad
Nacional
de Rosario

Facultad de Psicología - Secretaría Estudios de Posgrado

Doctorado en Psicología

Cat. B CONEAU Res N° 1038/14

-Plan de Estudios 2012-

Tesis

Políticas del cuerpo y tecnologías de control a distancia.
Nuevas heterotopías en las prácticas amatorias del siglo XXI

Autor: Ps. Diego García

Directora: Dra. Ivonne Laus

Rosario, marzo de 2023

INDICE

Agradecimientos	3
RESUMEN	4
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO 1	
Primeras aproximaciones a la problemática	
Razones de un trabajo -----	11
<i>Welcome to the real world</i> (Bienvenido al mundo real) -----	12
El triedro a investigar -----	15
La práctica del comentario -----	20
Debates contemporáneos en torno a la problemática -----	23
Alternativa metodológica -----	30
CAPÍTULO 2	
¿De qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual?	
Nosotros, los modernos -----	36
El diagrama griego: el cuerpo y sus placeres -----	41
El diagrama cristiano: la carne y sus deseos -----	44
El diagrama soberano: la masa y su servidumbre -----	47
El diagrama disciplinario: el individuo y su utilidad -----	52
El diagrama de control: la imagen y sus goces -----	57
CAPÍTULO 3	
Utopías, Distopías y Heterotopías	
Tiempo y espacio en M. Foucault -----	61
Las utopías: Platón, Moro, Campanella -----	67
Las distopías: Kafka, Huxley, Orwell -----	78
Heterotopías... amatorias: Foucault y más allá -----	90
CAPÍTULO 4	
Prácticas amatorias y Tecnologías de control a distancia	
El trabajo de archivo -----	100
Lógica del cine y corpus cinematográfico -----	105
<i>Black Mirror</i> y los procedimientos del discurso -----	112
El discurso amoroso en <i>Black Mirror</i> -----	126
CONCLUSIONES -----	133
Referencias Bibliográficas / Filmografía -----	140

Agradecimientos

- ❖ A la Universidad Nacional de Rosario; heterotopía de mis amores.
- ❖ A Dra. Elsa Emmanuele -Directora de Doctorado- por leer cada Tesis como si fuera la primera.
- ❖ A mis compañeros de la 2^a. cohorte, estas letras deben mucho a sus manos.
- ❖ A Dra. Ivonne Laus -Directora de Tesis- cercana siempre.

RESUMEN

El tema de Tesis se inscribe en coordenadas de interrogación abiertas por Michel Foucault en lo relativo al modo en que el poder hace blanco en el cuerpo humano. La hipótesis establece que, en la actualidad, las políticas del cuerpo dan cuenta de una juntura de la sociedad disciplinaria con las sociedades de control, posibilitada por las tecnologías de control a distancia y que tienen a las prácticas amatorias como un escenario privilegiado.

Dada la naturaleza *tripartita* del objeto de investigación, es necesario reconocer el hiato que permanece no tanto sobre cada categoría o dimensión de análisis en sí misma, sino sobre su puesta en relación, sus vínculos y entramados.

Desde la perspectiva metodológica, en un primer momento se trata de establecer la *periodización y localización* de las categorías operatorias centrales propuestas. Luego producir la *sistematización y cruce de los datos obtenidos* y completar la triangulación metodológica con un trabajo arqueológico y genealógico de *archivo*, en el sentido foucaultiano.

Se concluye presentando las *prácticas amatorias del siglo XXI* como *erostopías* que, en sus vinculaciones con las políticas del cuerpo y las tecnologías de control a distancia, inquietan al campo social al mismo tiempo que éste no cesa de reterritorializarlas.

INTRODUCCIÓN

Yo quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que debe decir, ni de decir lo que debe ser.

(Foucault: 2010a, p. 8)

Hacer de estas palabras de Michel Foucault, acerca de su libro *Historia de la locura en la época clásica*, el punto de partida inicial de las indagaciones que siguen tiene, cuanto menos, una doble finalidad: por un lado, establece de entrada una *filial*; por el otro, fija un horizonte de *aspiración*. Respecto de la primera, corresponde decir que el pensamiento foucaultiano, esa máquina de guerra del pensamiento que fue y sigue siendo la obra de Foucault, es al que éste escrito intenta rendir homenaje al abordar una *problematización* que, sin encontrarse en sus investigaciones efectivamente producidas, guarda no obstante con ellas un espíritu de continuidad. Pensar con Foucault el presente de unas prácticas (que por caso se califican aquí como *amatorias*), las políticas que las producen y las perpetúan (sobre todo en lo que se refiere a *los cuerpos*), el espacio singular en el que tienen lugar (es decir, lo *heterotópico* que las habita), las tecnologías de poder a las que responden (en la trama histórica de la *tecnologización* de la vida) es, sin duda, reconocerse herederos de la caja de herramientas que legó al campo de la reflexión y la crítica intelectual. Que se juzgue luego, si los resultados han estado a la altura de la tarea.

Asimismo, el epígrafe propuesto enmarca las palabras aquí pronunciadas, las preguntas formuladas, las afirmaciones tímidamente sostenidas, en tanto se renuncia a la tentativa de dominio acerca de su recepción y su destino. Se sabe que el **contexto de producción** de una obra, de un libro, de un trabajo académico cual fuere, no se modifica con el paso del tiempo; *él es el que es*. Tautología que parece divina, pero responde en realidad a los mismos criterios con los que una determinada época, una cierta formación histórica, produce sus enunciados y sus visibilidades: sólo dice lo que puede decir y sólo ve lo que puede ver. Del mismo modo, al momento de producir una textualidad, sólo se escribe lo que se puede escribir. Fatalidad del escrito que es, al mismo tiempo, su condición de posibilidad. Decir lo que se puede decir, ver lo que se puede ver, escribir lo que se puede escribir, lo libera de la amarga misión de pretender asir lo imposible. Por el contrario, lo que se ha dado en llamar el **contexto de recepción**, lejos de toda invariabilidad, es el cambio y la vida misma de un escrito, su respiración agitada, su pulsación ininterrumpida; si alguna bocanada de aire puede esperarse de los símbolos muertos de una cierta escritura, ésta necesariamente habrá de venir de sus lectores. Borges, como siempre, lo decía mucho mejor: “Cada vez que leemos un libro, el libro ha cambiado, la connotación de las palabras es otra” (Borges: 1986, p. 24).

Responsabilidad por lo producido, pero aspiración íntima de una renovada existencia en los lectores a quienes se dirige. Que se libere a estas páginas de la prisión a las que su escribiente las ha condenado. Que se libere también a ese mismo escribiente de su pretendido señorío. Que se libere, finalmente, tanto a las páginas como al escribiente de las cadenas que los unen indisolublemente. *El lector es una de las figuras de la libertad*.

La **introducción**, por tanto, no es una indicación de lectura, ni una brújula de por dónde debe ir ésta. Apenas alcanza el estatuto de una tentativa de *reconstrucción*, puesto que es dada a quien lee como pórtico, como puerta de entrada, cuando en realidad -es sabido- se la escribe al final. Más que introducir forzosamente al lector, es un testimonio de cómo el autor se ha introducido él mismo en la temática, en los interrogantes que le ha ocasionado, en las vacilantes respuestas que pudo formular, en lo inconcluso de sus últimas palabras. En un sentido, es una *arqueología* del trabajo arqueológico realizado. En otro, una *cartografía* de los mapas que guiaron la escritura. Entre ambos, se perfila la *necrología* del acontecimiento discursivo que tuvo lugar.

El **CAPÍTULO 1** oficia de una necesaria justificación acerca de la problemática elegida, de su actualidad y la importancia que reviste no sólo para la filosofía, la sociología o la historia, sino también para la psicología (si ésta es capaz de interesarse menos por ser un instrumento de ortopedia social, que por los modos de producción de subjetividad que se despliegan ante sus ojos). Efectivamente, algo ha cambiado en las *prácticas amoratorias* y la **hipótesis de trabajo** que allí se formula parte de articular ese cambio con otras dos dimensiones que particularizan el triedro a investigar: las *políticas del cuerpo* y las *nuevas tecnologías de control a distancia*. Dicho de otro modo, es a partir de lo que se conoce como revolución digital que se dio inicio a una transformación en la manera en que el poder penetra los cuerpos, los produce y los sujeciona, tanto más captable en lo que concierne a los vínculos amorosos. ¿Cómo inciden las políticas del cuerpo en las prácticas amoratorias del siglo XXI a partir de la creciente tecnologización de la vida? ¿Qué lazos amorosos son bloqueados y cuáles son posibles con las nuevas tecnologías de control a distancia? ¿Qué relación, bien de ruptura, bien de continuidad, presentan respecto de las prácticas amoratorias en otras formaciones históricas?

Si aún pululan, respecto de estos y otros interrogantes, respuestas del sentido común, que abonan tanto a discursos apocalípticos como a enunciados que minimizan su importancia, ello no puede considerarse un mero prejuicio o un descuido de la razón; forman parte de las estrategias mismas del ejercicio del poder que, si como decía Foucault, fuera enteramente cínico no sería soportado. Nociones que hacen de lo virtual algo irreal, desconocen que es la propia noción de realidad la que se ha visto modificada con la irrupción de la virtualidad, subvirtiendo la manera de estar-en-el-mundo y de relacionarse los unos con los otros. El cuerpo real no ha desaparecido ni, simplemente, se ha visto sustituido por el cuerpo virtual. La realidad virtual o la virtualidad real los reúnen en un mismo cuerpo... de datos. Las cámaras de vigilancia, los escáneres corporales, los controles biométricos, son algunas de las tecnologías que captan al cuerpo en la interfaz con lo digital, pero franqueada la barrera y convertidos en hipervínculos humanos es en el *espacio otro* de la virtualidad donde aparecen nuevas *heterotopías amoratorias*. Ellas han sido documentadas y analizadas en numerosas investigaciones que constituyen el **estado del arte** de la presente tesis, y que en sus páginas son objeto de una práctica del comentario. Sin embargo, la puesta en relación de esas heterotopías con las nuevas tecnologías de control a distancia y las políticas del cuerpo de las que dependen, constituyen aún una tarea investigativa pendiente en las que las indagaciones que siguen encuentran su aporte y su carácter novedoso.

En ese sentido, la **alternativa metodológica** adoptada no puede ser otra que la *arqueología* y la *genealogía foucaultiana*; a saber, un estudio tanto de las condiciones de visibilidad y enunciabilidad de las actuales políticas del cuerpo acerca

de las prácticas amatorias, tal como las nuevas tecnologías las materializan, como de los diagramas de fuerzas en los que tienen lugar los acontecimientos discursivos.

Y si el cuerpo, en el pensamiento foucaultiano, es el blanco privilegiado del poder, aprisionado en sus redes y dispositivos, objetivado por discursos hasta los más mínimos detalles, no lo es de igual forma en todas las sociedades, en las diferentes épocas y diagramas. Es por eso que el **CAPÍTULO 2** ofrece un breve itinerario de las corporalidades a lo largo de la historia bajo el horizonte de la pregunta *¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual?* No tanto una historia del cuerpo, sino un estudio heterotópico de los lugares del cuerpo en la historia, de los diferentes *topos* del cuerpo según como cada sociedad se vio en la necesidad de construirlo, del cuerpo como un pliegue preciso y local en los distintos momentos de la historia de Occidente: el cuerpo-alma griego, el cuerpo-carne del Medioevo, el cuerpo-máquina de la modernidad, el cuerpo-texto del presente tecnologizado. Cuerpo y sociedad constituyen un *continuum* en tanto las fuerzas de la segunda suscitan los pliegues del primero, otorgando espacios diferentes al cuerpo en los distintos pliegues de la historia.

Se distinguen, grosso modo, una serie de **diagramas de fuerzas**, desde la Antigüedad hasta nuestros días, cada uno con una corporalidad específica, con un constructo particular del cuerpo. Diagrama griego (*el cuerpo y sus placeres*), diagrama cristiano (*la carne y sus deseos*), diagrama soberano (*la masa y su servidumbre*), diagrama disciplinario (*el individuo y su utilidad*), diagrama de control (*la imagen y sus goces*). Mientras que en la Grecia antigua el cuerpo estaba concernido como parte de una preocupación moral, una inquietud de sí, acerca de las *aphrodisia*, de las formas de procurarse placer a través de cierto actos y gestos, y de los riesgos a los que podían conducir sus excesos, el cristianismo desplaza sutilmente el acento del cuerpo a la carne y de los placeres a los deseos. Se configura así una nueva experiencia corporal que no deja de mantener relaciones con el diagrama griego, pero al mismo tiempo se distingue de éste y se prepara, anticipa, y hace posible la moderna noción de sexualidad.

Cada vez más el hombre, según Foucault, se irá configurando como un animal de confesión, cada vez más lo que antes eran simples reglas de decencia se vuelven objeto de preocupación y reclaman un análisis más detenido e intervenciones más intensas. Con el diagrama cristiano y el principio de coincidencia entre el hombre y los propósitos divinos, entre los actos sexuales y la intención creadora, los *cuidados de la carne* ya no se deben a una ética global de los cuerpos, al modo antiguo, sino al hecho de que Dios está concernido en todo lo que resulte del encuentro entre los cuerpos. Asimismo, en la sociedad soberana, a la salida de la Edad Media y antes del inicio de la Época Clásica, comienza a desarrollarse un *cuerpo sensible*, un cuerpo complejo de la concupiscencia, producto de una profundización de los mecanismos del diagrama precedente, una suerte de cristianización generalizada, en particular en torno al cuerpo de la mujer y a las figuras disímiles de la bruja y la poseída. Con la llegada de la Modernidad, el cuerpo será plegado aún de otro modo, en virtud del diagrama disciplinario y su doble captura de lo corporal: la *anatomopolítica* y la *biopolítica*. Una nueva pastoral a cargo de las fuerzas del Estado habrán de perfeccionar los mecanismos que vuelven al cuerpo y al sexo un asunto de interés público.

Se asiste en esos siglos al nacimiento del concepto de *individuo* y de las múltiples disciplinas que hacen de él su objeto, tanto como al de *población* y la

administración del cuerpo en tanto especie, al tiempo que el procedimiento confesional, ya presente en los diagramas anteriores, se difunde y extiende sus efectos más allá de los claustros religiosos para alcanzar otros ámbitos (jurídicos, médicos, pedagógicos, familiares, amorosos). Finalmente, en el último pliegue corporal del que se tiene noticias hasta ahora, se analizan las figuras del *cyborg*, híbrido de carne y metal, así como el cuerpo-texto, el cuerpo-imagen, propio del diagrama de control. Hoy el cuerpo navega en una heterotopía tecnológica, opera y es operado (controlado, manipulado e incluso eliminado) *in absentia*. No se trata sólo de una nueva forma de la corporalidad; las *nuevas tecnologías de control a distancia* producen nuevos espacios heterópicos y nuevas prácticas amatorias impensables en los siglos precedentes, lo que vuelve aún más necesaria la tarea de realizar su cartografía.

Enmarcado en ese propósito, el **CAPÍTULO 3** se interna en una consideración acerca del tiempo y el espacio en la obra de M. Foucault, sin la cual no resulta posible la cabal distinción entre las *utopías*, las *distopías* y las *heterotopías* (términos próximos entre sí, pero de ningún modo equiparables) y el lugar que las *prácticas amatorias* tienen en cada una de ellas. Las diferentes historias realizadas por el pensador francés durante casi tres décadas enseñan que tiempo y espacio constituyen el marco mismo de una experiencia: la experiencia de la locura, la experiencia del hombre como objeto de saber, la experiencia del castigo, la experiencia de la sexualidad. Así, al momento de indagar la experiencia amorosa en el siglo XXI, desde una perspectiva foucaultiana, se impone la tarea de reflexionar sobre el tiempo y el espacio de esa experiencia, sus *heterocronías* y sus *heterotopías*. Mientras que las *utopías* consuelan, mostrando un no-lugar donde las palabras y las cosas podrían unirse, las heterotopías siempre resultan inquietantes. Si las prácticas amatorias actuales, entendidas como *prácticas discursivas*, producen ese efecto inquietante es justamente porque se no ajustan a un sueño utópico sino al despliegue heterotópico del amor donde lo que se ve y lo que se dice han perdido el lugar de encuentro que creían tener. Una nueva disposición entre ver y decir.

Tres *utopías* diferentes -la de *La República* de Platón, la *Utopía* de Tomás Moro, y *La ciudad del sol* de Campanella- son analizadas con detenimiento allí, no sólo para mostrar los puntos de divergencia con las *heterotopías*, sino que sirven, a su vez, a los fines de poder localizar, en cada una de estas grandes obras utópicas de Occidente, cómo fue situado el amor, sus prácticas y los proyectos políticos destinados a ellas en distintos tiempos y distintos espacios. De igual modo, cuando se trata de las *distopías*, se recurre a tres autores de la literatura, Kafka con *El proceso* y *El castillo*, Huxley con *Un mundo feliz*, y Orwell con *1984*. Se constata que las utopías parecen llegar a su fin con el advenimiento de la modernidad, que los Estados modernos poco contribuyeron a dar fuerza a las utopías soñadas. Es tiempo de las pesadillas, y en ellas las prácticas amatorias no permanecerán inmunes a ese cambio de lo utópico a lo distópico. Sin embargo, sea bajo la forma de sociedades que evolucionan hacia una armonía natural o se trate de la visión siniestra de sociedades fascistas, la experiencia amorosa -en esto utopías y distopías coinciden- se muestra en ambas como algo difícil de gubernamentalizar. Quizás por ello, la categoría foucaultiana de las **heterotopías** resulta a todas luces un mejor instrumento de análisis para pensar las prácticas amatorias del siglo XXI, en tanto ellas no constituyen, ciertamente, una utopía soñada, pero tampoco el mal sueño de una distopía. Mientras que tanto una como otra tienen una relación de analogía directa

(utopía) o invertida (distopía) con respecto a la sociedad, pero son en esencia espacios *irreales*, los emplazamientos heterotópicos que Foucault enseña a reconocer y estudiar son perfectamente localizables. Aunque funcionan como contra-espacios, las heterotopías no dejan de ser espacios *reales*.

Es por eso que, al promover en estas páginas, al espacio digital como un espacio diferente, como un *espacio otro* para los vínculos amorosos, el **CAPÍTULO 4** contiene un trabajo de archivo en torno a materialidades cinematográficas que ilustran los puntos de continuidad y de ruptura con otras formas de espacialización que, aunque no desaparecidas, han perdido parte de su hegemonía. En el espacio digital lo infinito puede almacenarse; se han abandonado las antiguas jerarquías de lo sagrado por sobre lo profano, lo celeste por sobre lo terrestre: en *la nube* todo vale por igual. Es, asimismo, un espacio que se especifica por la disolución de las viejas oposiciones que el espacio moderno aún conservaba: crisis de la separación entre lo público y lo privado, entre el espacio familiar y el espacio social, entre lo cultural y lo útil, entre los espacios de divertimento y los espacios laborales. Ha revolucionado de forma tal la manera de pensar y habitar el espacio que se puede estar, al mismo tiempo, adentro y afuera, aquí y allá, cerca y lejos; no sólo las pantallas se multiplican, sino también los cuerpos *en línea*, de manera simultánea, a un *click* de distancia.

Las **prácticas amorosas** son un punto de inflexión entre el saber y el poder, comparable al lugar dado por Foucault a la sexualidad como dispositivo, pero sin dejarse absorber completamente en aquel; navegan, en todo caso, entre el dispositivo de alianza y el dispositivo de sexualidad. Para un *Eros* que ha devenido tecnológico es en el campo de las prácticas mismas donde es preciso dar la batalla en torno a esta experiencia, punto de partida de saberes heterogéneos, matriz de conocimientos diversos. Si el amor se practica, como se practica todo **discurso**, éste último no puede seguir quedando reducido a lo meramente dicho o proferido; es preciso aunar en torno a las prácticas amorosas *el orden, las reglas y los procedimientos del discurso* de Foucault y los *fragmentos, las figuras, las referencias y enunciaciones del discurso amoroso* de Barthes. Tal tarea, por convicción metodológica y afición teórica, se realiza en torno a una materialidad que, tratándose de las tecnologías de control a distancia, ella misma es virtual: el cine. La materialización virtual de la existencia, con su promesa de eternizar los acontecimientos, encuentra en los films, las series y los documentales a los dobles de nuestra era, el pliegue de una subjetivación que recubre cuerpos de datos, que signa una imagen instantánea a la sucesión de hechos discursivos.

Tanto más aquí que en ningún otro caso, el trabajo arqueológico reclama que los archivos sean *audiovisuales*. Tras captar las reglas de formación de los enunciados y visibilidades acerca de las prácticas amorosas en el siglo XXI, el establecimiento del estrato al que pertenecen, la determinación de la familia de enunciados y visibilidades de la que forman parte, y el umbral tecnológico que alcanzan, se construye el *corpus* de palabras, frases, proposiciones y actos de habla del que extraer los enunciados y el *corpus* de centelleos, resplandores y espejeos del que obtener las visibilidades para el **trabajo de análisis de los archivos cinematográficos**, en particular la serie británica *Black Mirror*. Dicha pieza documental logra, con sutiles matices y variantes, presentar una sociedad que bien podría ser la actual, sin serlo aún acabadamente; un reflejo oscuro de lo que, al mismo tiempo, ya no se es y se está empezando a ser a nivel social. Para tal fin, no se abordan la totalidad de los capítulos sino sólo aquellos en que las prácticas amorosas se imbrican con las nuevas tecnologías de manera

clara: el uso de información privada disponible en las redes como mecanismo de extorsión, de publicidad o de incitación al consumo; lo imborrable de todo aquello que alguna vez ha sido subido a la web; la eternización de la imagen; el *rating* personal como medida de sociabilidad; los dispositivos virtuales de emparejamiento amoroso; la existencia como un continuo entretenimiento mediático; la geolocalización de los cuerpos; la duplicación de lo humano en lo artificial. Nada es privado cuando de lo que se está privado es de la privacidad.

Finalmente, las **CONCLUSIONES** a las que se arriba tras este recorrido tripartito por las *políticas del cuerpo*, las *tecnologías de control a distancia* y las *prácticas amatorias como nuevas heterotopías en el siglo XXI*, dan lugar a ciertos matices y a enfatizar algunas propuestas. En el transcurso del proceso de escritura de estas páginas, la virtualización de la vida y de los lazos amorosos no sólo se ha intensificado (lo que, en última instancia, era esperable), sino que la irrupción de la *pandemia de Covid-19* ocasionó, asimismo, un despliegue mayor de esas prácticas en los ámbitos en que ya tímidamente estaban consolidándose: laborales, educativos, sanitarios... y amorosos. La eclosión de *apps* y plataformas de citas, de encuentros en el espacio virtual, del armado de lazos sostenidos casi exclusivamente con medios digitales, son algunos de los fenómenos que oficiaron de evidencias a las tesis aquí desarrolladas, y, no en menor medida, les dieron un mayor alcance del previsto. Tiempo y espacio, una vez más, las coordenadas mismas de la existencia, puestos a danzar y con ellos los cuerpos amenazados ahora de una nueva *peste*, proscrita la presencialidad tal como se la conocía, aislados social y preventivamente, ofrecidos a la promesa de una *incorporalidad* posible.

Heterotopías (espacio) y **heterocronías** (tiempo) no funcionan, no obstante, del mismo modo en esta era post revolución digital. Mientras que la brecha espacial se ve ampliada hasta límites insospechados (no hay fronteras para la actual *aldea global virtual*), la brecha temporal se reduce a su mínima expresión (nanosegundos infinitesimales separan la emisión y la recepción). A mayor distancia de los cuerpos físicos, menor es el tiempo requerido para su puesta en relación en el espacio virtual. O lo que es lo mismo: cuanto más instantáneo y fugaz se vuelve el tiempo, menos reclamada es la presencia física (al punto de volverse la segunda un obstáculo para el primero). Epílogo y prolongación de la experiencia punitiva propia de la sociedad disciplinaria, aquella que pretendía ser una *penalidad incorporal* que alcanzara al alma a través del cuerpo, la *sexualidad incorporal* de las actuales prácticas amatorias en el diagrama de control está a la orden del día. Inversamente, mientras que en la experiencia punitiva se pasó de lo público y lo inmediato (del suplicio) a lo privado y a la temporalidad diferida de la pena (de la prisión), la experiencia amorosa contemporánea parece haber pasado de lo privado y duradero (del amor sólido) a lo público y fugaz (del amor líquido).

Por lo demás, esas páginas finales no dejan de interrogarse acerca del estatuto de su escritura misma. Una vez que se ha mostrado de qué manera el **diálogo** constituía el recurso privilegiado de las *obras utópicas* (Platón, Moro, Campanella) y el **relato novelado** la narración prevalente en las *literaturas distópicas* (Kafka, Huxley, Orwell), cabe preguntarse: ¿cuál es la forma narrativa que conviene a las *heterotopías*? ¿Acaso lo visual mismo como en *Black Mirror*? ¿O es posible el recurso a una escritura que toque la imagen sin quedar petrificada por ella?

CAPÍTULO 1

Primeras aproximaciones a la problemática

[...] escribir es luchar, resistir; escribir es devenir; escribir es cartografiar, soy un cartógrafo (Deleuze: 2008^a, p.71)

Los discursos nos hablan sin cesar, penetran nuestros cuerpos. Sin embargo, no hablamos todos del mismo modo, ni siquiera decimos lo mismo. (Emmanuele: 2012, p.16)

Razones de un trabajo

Cuando se trata de las llamadas *problemáticas actuales* puede parecer innecesaria toda justificación. Se tiende a creer que aquello que resulta relevante para investigadores o intelectuales lo es en sí mismo y goza de algún privilegio de legitimidad al que podría ahorrársele mayores aclaraciones. Nada menos cierto. Aquello que se llama *problemáticas* es siempre un efecto del trabajo hermenéutico que se le confiere al momento de construir los objetos de reflexión; transformando, si se quiere, un problema en una **problematización** (Foucault: 2003a) justamente cuando frente a aquello que se presenta como evidente o natural se es capaz de construir algún interrogante. Del mismo modo, lo *actual*, por su carácter instantáneo y siempre presente, puede, por ello mismo, resultar quizás lo más difícil de asir. El eterno presente en el que transita el pensamiento -tanto más en la era *online*- puede, en ocasiones, teñir de obviedad lo que resulta a todas luces extraño e inquietante. Interrogar el presente no es lo mismo que vivirlo; o, en todo caso, la interrogación del presente delinea no sólo una actitud política, sino una actitud vital.

La *crítica del presente* es el presente y el porvenir de la crítica, la posibilidad misma de sostener -en el tiempo- una *actitud crítica* (Foucault: 1996, 2003b).

Tanto más aquí, ambas advertencias deben funcionar como premisas: la problemática indicada, tomada desde su actualidad, que es nuestro presente, no es producto de proceso natural alguno ni de la todavía mentada idea de una evolución social. Que los seres humanos amemos, que escojamos (con ilusión de libertad) el cómo, cuándo y con quienes encontrarnos para hacer lazo, que practiquemos el amor (como se practica la política, es decir, toda praxis) nunca podrá ser tomado como una evidencia y los procedimientos arqueológico-genealógicos que se sostienen aquí están para demostrarlo.

Es posible partir de una constatación muy simple: *algo ha cambiado en las prácticas amorosas*. Tal vez las razones y las formas de ese cambio no estén tan al alcance de la mano (o sea del pensamiento, según la vieja metáfora estoica) como se cree. La **hipótesis de trabajo** establece que el estado actual de los vínculos amorosos es indisociable de los cambios acontecidos en las políticas del cuerpo a partir de lo que algunos llaman la *revolución digital*. Si la segunda mitad del siglo XVIII marcó (en el sentido de que dio su marco y su condición de posibilidad) a una serie de fenómenos a nivel político, económico y social (creación de la categoría de individuo, migración del campo a las ciudades, capitalización de la economía monetaria) y sus correspondientes tentativas de regulación (creación de nuevos establecimientos de encierro según la lógica hospitalaria, división social del trabajo, redistribución de roles familiares, establecimiento de clases con derechos y obligaciones, etc.), el siglo XXI parece haber hecho lo propio en un número no menor de situaciones que aún hoy no

han sido del todo analizadas. Lejos se está de haber agotado, con las cajas de herramientas que legó el siglo pasado, los fenómenos que la *tecnologización de la vida* trajo consigo.

Tomar las **prácticas amorias** como una de las líneas posibles para esta crítica del presente puede parecer menor, una “literatura menor” al decir de Deleuze y Guattari (1990), frente a lo trascendente del cambio social que las políticas del cuerpo introducen en la vida cotidiana: nuevas formas de trabajar, estudiar y curar también se prefiguran gracias a las tecnologías de control a distancia. ¿Pero no es acaso el amor, incrustado en el centro del dispositivo de sexualidad, el objeto que más inquieta a los discursos sociales cuando se habla de una *política del amor*, de la *economía amorosa*, de *educar para el amor*, según los ideales de una sociedad como la actual? Lejos de cualquier romanticismo renacentista, las prácticas amorias son relevantes porque ellas, más que otras posibles objetivaciones, encarnan la distancia de los cuerpos como un imposible a la vez que sostienen el incesante deseo de su posibilidad utópica.

Se espera así, contribuir al estudio y comprensión de las prácticas amorias del siglo XXI, como *prácticas discursivas* que, en sus vinculaciones con las **políticas del cuerpo** y las **tecnologías de control a distancia**, dependen de ellas. A la vez se procede a analizar, desde un enfoque arqueológico/genealógico, la configuración del cuerpo en Occidente como blanco de poder y las formas actuales de su regulación tanto individual como colectiva.

¿De qué cuerpo han tenido necesidad las distintas sociedades en la historia de Occidente? ¿Bajo qué modalidades el cuerpo ha sido tomado como blanco de poder? ¿Cuáles son las formas actuales de su objetivación? Asimismo, se trata de caracterizar la especificidad de las tecnologías de control a distancia como parte de las políticas del cuerpo que son propias de nuestro siglo. Es decir, ¿en qué consisten las tecnologías de control a distancia y cuál es su función dentro de las políticas del cuerpo en el nuevo siglo? ¿Qué especificidades y diferencias mantienen con respecto a las tecnologías de control propias de la modernidad (el encierro, la clausura, el secuestro institucional de los cuerpos)?

Finalmente, indagar las condiciones de posibilidad que las políticas del cuerpo y las tecnologías de control a distancia establecen en las prácticas amorias actuales, a saber, ¿cómo inciden las políticas del cuerpo actuales a partir de las tecnologías de control a distancia en las prácticas amorias del siglo XXI? ¿Qué modalidades de lazo amoroso son posibles y cuáles son bloqueados a partir de las mismas? ¿Qué continuidades y qué rupturas son posibles de ser situadas respecto de las prácticas amorias que le precedieron?

Welcome to the real world (Bienvenido al mundo real)

Con esa singular expresión, las hermanas Wachowski (Lana y Lily), creadoras y directoras de *The Matrix* (1999), ponían en boca del personaje de Morfeo (Laurence Fishburne) la desnudez *real* a la que Neo (Keanu Reeves) -el elegido- era bienvenido. La escena no pasó desapercibida al prolífico y cinéfilo filósofo sloveno, Slavoj Žižek, quien se toma la libertad de servirse de ella en su artículo “Bienvenidos al desierto de lo real” (Žižek: 2005), entre tantos otros lugares de su obra. Aunque la expresión le sirve al autor perfectamente a los fines de lo que quiere sostener: el impacto de los atentados del 11 de septiembre sobre la ilusión paranoica norteamericana de estar

fuera del mundo- su significado literal presenta un renovado interés para los desarrollos que aquí se plantean.

Efectivamente, *bienvenido al mundo real* cobra su fuerza en la medida en que lo *real* es allí puesto en tensión, contrapuesto a la *realidad* de la Matrix (esa suerte de ensoñación artificial en la que viven los seres humanos de la película). El protagonista es invitado a *despertar* -nada menos que por alguien que se hace llamar *Morpheus*, mitológico dios griego de los sueños- a un mundo donde las máquinas cultivan a los humanos en placentas que los inducen a vivir sus vidas en otra *escena* que conocemos como la realidad. Por tanto, hay allí una *doble invitación* que lleva al espectador a identificarse con el personaje de Neo: no sólo él es invitado a conocer el *mundo real*, sino que el propio espectador es invitado a cuestionarse sus patrones de referencia acerca de lo que considera *la realidad*.

El planteo es tan antiguo como la civilización misma, está presente tanto en las viejas alegorías griegas como la **alegoría de la caverna** de Platón (2011), como en los planteos de fines del siglo pasado de las **teorías de la comunicación**. ¿Es real la realidad? se pregunta Paul Watzlawick (2003) y afirma:

el desvinculado andamiaje de nuestras cotidianas percepciones de la realidad es, propiamente hablando, ilusorio, y que no hacemos sino repararlo y apuntalarlo de continuo, incluso al alto precio de tener que distorsionar los hechos para que no contradigan a nuestro concepto de la realidad, en vez de hacer lo contrario, es decir, en vez de acomodar nuestra concepción del mundo a los hechos incontrovertibles (Watzlawick: 2003, p. 5).

Tanto más recrudescida resulta la cuestión con los desarrollos de la **física cuántica** que echan por tierra los postulados tradicionales acerca de lo que percibimos, cómo procesamos aquello que percibimos, y hasta qué punto aquello que consideramos como lo más sólido y estable no lo es tanto. *¿Y tú qué sabes!?*, film de corte documental, estrenado en febrero del año 2004, hizo accesible al público general algunas de estas nociones y sus implicancias más directas para la vida cotidiana (Arntz, Chasse & Vicente -directores- 2004).

Desde una perspectiva un tanto diferente, algunos de esos interrogantes forman parte de las problematizaciones que pueden encontrarse en las páginas que siguen. La configuración y los avances de la llamada **realidad virtual** ¿en qué medida no hace sino poner en jaque la noción misma de *realidad* y de lo que entendemos por *real*? Las posibilidades cuasi infinitas de habitar hoy el espacio, de *estar* y *ser* en él ¿qué nos dicen acerca de las coordenadas físicas -distancia, tiempo- a las que nuestra modernidad en extinción parecía haberse acostumbrado? Las innumerables formas de conexión que las *nuevas tecnologías* introducen ¿son simplemente un mero cambio a nivel de los *modos* de hacer lazo (con los otros y con nosotros mismos) o prefiguran una subversión más radical de *estar-en-el-mundo*? Los mecanismos cada vez más refinados de control de lo humano que esos desarrollos hacen posible ¿han sido suficientemente visibilizados en vista de que las *luces* de la nueva era, quizás encandilan nuestra capacidad de interrogar lo evidente?

En el centro de estas preguntas se encuentra el **cuerpo**, las políticas de las que ha sido objeto, las estrategias de poder que sobre él se ciernen y las teorizaciones a las que ha dado lugar. En ese sentido, este escrito se inscribe en las coordenadas de interrogación abiertas por Michel Foucault en lo relativo al modo en que el poder hace blanco en el cuerpo humano.

Como es sabido, en la trayectoria de la obra foucaultiana es dable situar, al menos, dos hitos en una historia crítica de las tecnologías de poder. El primero, ligado a las técnicas de individualización del poder, que Foucault denomina *disciplinas*; y el segundo, a mediados del siglo XVIII, cuya preocupación se centra en los fenómenos poblacionales y recibe el nombre de *biopolítica*. Estos dos polos del poder conforman lo que Foucault llamará el *biopoder* o poder sobre la vida (Foucault: 2009a; 2003e; 2008a).

Ahora bien, los desarrollos del pensador francés en torno al cuerpo confluyen en una pregunta que se actualiza: *¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual?* (Foucault: 1992). No se trata de una pregunta inconclusa en el contexto de su obra en el sentido de que no haya sido abordada por Foucault, o lo ha sido insuficientemente. Muy por el contrario, la problemática del cuerpo recibe no una sino muchas respuestas en el interior de la caja de herramientas foucaultiana, a lo largo de su producción escrita y de sus extensos cursos. No se trata de una pregunta incluida sino de una pregunta *permanentemente renovable*. Porque la sociedad a la que el filósofo arroja su interrogante ya no es la misma, las tecnologías de poder se han modificado, perfeccionado y alcanzado umbrales de positividad impensados en ese tímido siglo XX en el que fuera formulado.

Efectivamente, los desarrollos de otros autores, de la talla de Gilles Deleuze -en relación a lo que llama *las sociedades de control*-, de Giorgio Agamben -con su *homo sacer*-, de Roberto Espósito -y su *paradigma de la inmunización*-, de Mauricio Lazzarato -bajo el enfoque *bio económico*- y más recientemente de Zygmunt Bauman y David Lyon en torno a la *vigilancia líquida*, han continuado la permanente tarea de sostener esa interrogación foucaultiana en los marcos epocales que les ha tocado vivir. No obstante, la pregunta insiste y continúa inquietando: *¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad hoy?*

Al dar soporte, al dar cuerpo (nunca mejor dicho) a esta necesidad actual, los avances tecnológicos se configuran como un andamiaje en el que la corporalidad recibe de la virtualidad sus determinantes principales. No se trata de escandalizarse con pancartas morales que una vez más anuncien la muerte del hombre o en este caso, de su cuerpo. El **cuerpo virtual** no ha desplazado al cuerpo real. Virtualidad y realidad no se oponen como dos versiones inconexas de un mismo plano; antes bien, la virtualidad es -en nuestros días- una *nueva forma de realidad* (Zizek: 2006), un real virtual que distribuye los cuerpos del *socius*, sus flujos y su circulación, según una lógica de encierro inédita: el auto-encierro. No es que las paredes y los muros de la sociedad disciplinaria se hayan derribado, sus ladrillos más bien están hechos de bits, de información, de cableado y de redes satelitales. Los vigilantes son cada vez más difusos, al mismo tiempo que cada vez más omnipresentes (multiplicidad de ojos, más que un ojo piramidal o cupular).

En virtud de un sorprendente oxímoron de las prácticas griegas del *cuidado de sí*, los cuerpos actuales parecen no necesitar infringir ya norma alguna (que los sitúen en la delincuencia o simplemente la anormalidad) para ingresar en esa *lógica de los campos*, en esas *prácticas de encierro* que el siglo pasado supo construir. El encierro parece auto-decretado, parte de uno de los modos de habitar los espacios sociales, pero configurando verdaderas **heterotopías** (el trabajo desde el hogar, la educación a distancia, la salud a domicilio, el mercado en línea, etc.), de las cuáles cobran interés -en un recorte conceptual y metodológico- aquellas relativas a las *prácticas amatorias*,

es decir, los modos en que los encuentros sexuales entre los llamados humanos se insertan en dispositivos (de sexualidad, de seguridad, de aprendizaje).

Tanto más en el amor y sus prácticas, se constata que los cuerpos siguen estando ya que no han sido reemplazados, pero son modulados, producidos, manufacturados *a distancia*. La distancia es una categoría a construir sin la cual resulta imposible captar el escenario corpóreo en el que desfila hoy la pregunta foucaultiana. Las *tecnologías de control a distancia*, se configuran, para el intelectual interesado en el tema, como verdaderas políticas del cuerpo que merecen ser abordadas en la especificidad y en la profundidad que reclaman.

¿Qué tipo de docilidad prefiguran? ¿Bajo qué regímenes de visibilidad y decibilidad? ¿Con qué alcances y con qué límites? ¿A qué dispositivos y prácticas discursivas han debido recurrir en el trayecto de su consolidación?

Preguntas que conciernen sin duda a la filosofía, a la sociología y a la historia, pero no son menos ajenas al campo disciplinar del llamado discurso *psi* (psicología y psicoanálisis), puesto que, de lo que se trata en última instancia, es de tomar nota de los modos de **producción de subjetividad** a los que este tratamiento del cuerpo da lugar y qué prácticas amatorias resultan de él.

No en vano las denominaciones más recientes en los estudios en torno al poder, sitúan el alma (el *noos* aristotélico, la parte superior del espíritu) como objeto y blanco principal de las tecnologías de control. La *psique* es, por lo tanto, esa versión laica y occidental del alma, que se encuentra imbricada, como pliegue de la época que ella es, en los fenómenos de *control a distancia* del que es objeto el cuerpo actual. La pregunta *¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad de nuestros días?*, resulta inseparable de un abordaje que tome en cuenta no sólo los efectos políticos, sociales y económicos de este uso táctico y estratégico de la distancia, sino también las consecuencias -en niveles molares y moleculares- que conlleva para la construcción de subjetividades posmodernas en sus modos de amar.

En idéntico nivel de importancia, si se trata de políticas del cuerpo, si está en juego la producción seriada y capitalista de los modos de vida, se trata de no dejar de interrogar críticamente *¿qué prácticas de resistencia*, a un nivel mayor de dominación y sujeción de lo humano, serán necesarias de formularse?

El triedro a investigar

La afirmación de Michel Foucault según la cual *las relaciones de poder penetran en los cuerpos* no sólo implica constatar la existencia de unas relaciones de poder (complejas, estratégicas y anónimas) sino soldar su funcionamiento a una política de los cuerpos, cuyo destinatario es el cuerpo como instrumento de control y a la vez, como objeto de ese mismo control, se gobierna *desde y para* los cuerpos.

Contrariamente a lo que podría pensarse, el cuerpo no ha sido objeto de reflexión y de accionar político desde siempre. En la antigua Grecia, en la Grecia homérica, ni siquiera el término *cuerpo* existía como tal, al punto que lo único que con él se designaba era al *cadáver*. Tampoco es casualidad que ese mismo cadáver, ha servido como punto de partida de la medicina moderna en lo que ésta tiene de similar y de diferente, a la vez, con su predecesora. Entre la cura histórica de un Pomme y la descripción patológica de un Bayle, al decir de Foucault, "la diferencia es ínfima y total" (Foucault: 2008c, p. 10). La superficie del cuerpo, en menos de cien años, en el pasaje entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, comienza a ser objeto de una mirada

analítica que la abre infinitesimalmente, que la recorre minuciosamente, que la fija en cuadros nosológicos ajustados a su medida. En el terreno militar la deriva no será diferente, aunque más temprana aún; la masa incontable de brazos, de piernas en movimiento, de torsos aceitados, del antiguo ejército, será reemplazada -a mediados del siglo XVIII- por el *cuerpo del soldado* del cual el pensador francés nos pincela un cuadro:

Se habitúa a los reclutas “a llevar la cabeza derecha y alta; a mantenerse erguido sin encorvar la espalda, a adelantar el vientre, a sacar el pecho y meter la espalda; y a fin de que contraigan el hábito, se les dará esta posición apoyándolos contra una pared, de manera que los talones, las pantorrillas, los hombros y la cintura toquen a la misma, así como el dorso de las manos, volviendo los brazos hacia afuera, sin despegarlos del cuerpo... se les enseñará igualmente a no poner jamás los ojos en el suelo, sino mirar osadamente a aquellos ante quienes pasan... a mantenerse inmóviles aguardando la voz de mando, sin mover la cabeza, las manos ni los pies... finalmente, a marchar con paso firme, la rodilla y el corvejón tensos, la punta del pie apuntando hacia abajo y hacia afuera” (Foucault: 2002, pp. 139-140).

Este descubrimiento, en la edad clásica, del cuerpo como objeto y blanco de poder, dará lugar a una verdadera *microfísica del poder*, para la cual ningún movimiento es insignificante ni debe ser librado al azar. Retícula del poder, anatomía del detalle, que se expandirá a todos los sectores de la incipiente sociedad moderna, a todas las instituciones que la sustentan -Educación, Salud, Trabajo-, a los espacios organizacionales que la definen -Escuelas, Hospitales, Fábricas- y a las praxis que le son concomitantes -prácticas pedagógicas, médico-psicológicas, laborales-.

El cuerpo, aprisionado por esa red de poder, nace *preso y presa* de una maraña de discursos, dispositivos y prácticas que lo moldean, lo fabrican, lo vuelven útil... metódicamente: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las ‘disciplinas’ (Foucault: 2002, p. 141).

De igual forma y en los mismos siglos, en diferentes países de Europa y el mundo, se suceden significativas reformas en los sistemas judiciales: el crimen deja de estar asociado a una falta moral para ser inscripto en un sistema de leyes -leyes que definen lo reprimible en función de lo que resulta útil o no para la sociedad-, el criminal deviene en el *enemigo social*, en aquel que “ha roto el pacto social” (Foucault: 1999a, p. 97) y se suscita, a contrapelo de las teorías jurídicas de la época, del proyecto teórico de la reforma, un dispositivo penal inédito: la prisión. El panóptico, como modelo e ideario de ese nuevo régimen disciplinar procurará de allí en más no sólo vigilar, sino extraer un saber de aquellos cuerpos que tiene por función (encar)celar.

Es este un saber que no se caracteriza ya por determinar si algo ocurrió o no, sino que ahora trata de verificar si un individuo se conduce o no como se debe, si cumple con las reglas, si progresa o no, etcétera. Este nuevo saber no se organiza en torno a cuestiones tales como “¿se hizo esto? o ¿quién lo hizo?”; no se ordena en términos de presencia o ausencia, existencia o no existencia, se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa es correcta, qué se debe o no hacer (Foucault: 1999a, p. 105).

Las ciencias humanas tampoco permanecerán ajenas al advenimiento de esta *sociedad disciplinaria*; muy por el contrario, no hacen sino constituirse como hijas de la misma. El hombre sólo pasa del lado de los objetos científicos al ingresar en el intersticio de la vida, el lenguaje y el trabajo, es decir, la biología, la lingüística y la economía política. Ciencias empíricas que, junto a la física y la matemática, por un lado, y a la reflexión filosófica, por el otro, integran lo que se conoce en la obra foucaultiana como el *triedro de los saberes*:

En efecto las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. En cuanto ser vivo crece, tiene funciones y necesidades, ve abrirse un espacio en el que anuda en sí mismo las coordenadas móviles; de manera general, su existencia corporal lo entrecruza de un cabo a otro con lo vivo; al producir los objetos y los útiles, al intercambiar aquello de lo que necesita, al organizar toda una red de circulación a lo largo de la cual corre aquello que puede consumir y en la que él mismo está definido como un relevo, aparece en su existencia inmediatamente enmarañado con otras; por último, dado que tiene un lenguaje, puede constituirse todo un universo simbólico en el interior del cual tiene relación con su pasado, con las cosas, con otro, a partir del cual puede construir también algo así como un saber (Foucault: 2008d, p. 364).

La **sociedad disciplinaria**, con la mirada médica como emblema, con un particular proceso de entrenamiento militar-corporal como ejercicio, con las formas penales que le son propias como marco jurídico, con la invención del hombre como ser vivo, parlante y trabajador como objeto, fabrica sus lugares de encierro -aquellos donde se procederá al *secuestro institucional de los cuerpos*-, sus métodos de vigilancia y castigo, sus teorías normalizantes y normalizadoras; en definitiva, establecerán unas relaciones de poder que parecieran haber llegado incólumes hasta nuestros días. Se dirá, en efecto, que la sociedad disciplinaria sigue siendo la actual, y no sería errado. El panoptismo social aún respira y goza de buena salud. Sin embargo, contemporáneos a Foucault ya advertían matices (más que grandes cambios), deslizamientos (más que rupturas), sutiles modificaciones (más que estruendosas novedades); pero en un ejercicio del poder caracterizado por su política del detalle, los detalles *menores* lo son todo.

Así, Gilles Deleuze ha adelantado quizá lo esencial de nuestra propia era con su conceptualización de las *sociedades disciplinarias* como “lo que estamos dejando de ser” y las *sociedades de control* como “nuestro futuro inmediato” (Deleuze: 2006, p. 278). La industria, el hospital, el ejército, la cárcel -señala- agonizan a la vez que se gestionan nuevas fuerzas que las suplanten. El primer nivel en el que es posible captar ese movimiento en el entramado del poder es el lenguaje: el funcionamiento *analógico* propio de los centros de encierro, va siendo reemplazado por un lenguaje *numérico*. En estricta correspondencia, los *moldes* disciplinarios van dejando su lugar a la *modulación* de los controles; la fábrica va cediendo terreno a la empresa; el examen es reemplazado por una formación continua y permanente; y elpreciado *individuo* moderno hoy resulta *divisible* (en virtud tanto de las máquinas informáticas que cifran sus datos y los computan como de la deuda contraída, en nueva figura del hombre *endeudado*).

¿Qué papel juegan las **nuevas tecnologías** ante este panorama? El reciente libro de Zygmunt Bauman y David Lyon, *Vigilancia líquida* (2013), aproxima las piezas de lo que constituye el interrogante inaugural de investigación: *¿de qué cuerpo tiene*

necesidad la sociedad actual? Efectivamente, la vigilancia sigue constituyendo una dimensión clave, tanto más cuanto los individuos, perfectamente advertidos del papel que juega en sus vidas, parecen abrazarla gustosamente. Las cámaras de vigilancia, los escáneres corporales, los controles biométricos, las contraseñas y códigos que permiten el acceso a la virtualidad de las redes sociales, son algunos de los elementos que han pasado a formar parte de la cotidianidad humana, llevando a su máxima expresión las prácticas de control que prefiguró el método panóptico y que conducen a considerar a nuestra sociedad como *post-panóptica* (en tanto los vigilantes pueden realmente desaparecer o incluso situarse en un espacio-otro inalcanzable).

La promesa de la *seguridad* se entrona en lo más alto de estos dispositivos que garantizan nuestro bienestar al mismo tiempo que coaccionan más fuertemente las prácticas de libertad posibles.

Poco antes, Roberto Espósito (2011) proponía el *paradigma de la inmunización* como modelo apto para incluir en él, el carácter paradójico que Foucault había asignado a la *biopolítica*; su carácter doble, bifronte, que por un lado protege la vida, mientras que por el otro la amenaza. ¿Cómo es posible que un poder orientado hacia la vida y su protección, produzca, al mismo tiempo, las condiciones para su extinción? “La semántica de la inmunidad puede ofrecer una respuesta a este interrogante, en la medida en que enmarca históricamente a la biopolítica” (Espósito: 2011, p. 84). La biopolítica como una *protección negativa de la vida*, que la protege negándola, al precio de erradicarla de ser necesario, es lo propio del funcionamiento inmunitario de nuestros días. Insertado dentro de una reflexión sobre las nuevas tecnologías, el paradigma de la inmunidad permite captar también los recursos digitales y la **virtualización de la vida** como métodos que aseguran una mejor captura de lo humano en virtud de la localización permanente -lo que ya constituía el sueño de la disciplina, la pesadilla de Kafka, Huxley y Orwell-.

El entramado de tecnologías electrónicas sobre el que se constituye el poder de las organizaciones mutantes y móviles de hoy en día ha convertido la arquitectura de las paredes y ventanas en algo redundante (salvo en el caso de los *firewalls* y las ‘ventanas’). Han aparecido formas de control que agrupan perspectivas muy diversas. No sólo no tienen una conexión obvia con la idea de encarcelamiento, sino que con frecuencia también comparten los rasgos de flexibilidad y diversión propios del entretenimiento y el consumo (Bauman & Lyon: 2013, pp. 12-13).

Cabe aclarar que, al conceptualizar las nuevas tecnologías y proponerlas como modos de control de *los cuerpos a distancia*, no se reduce dicho término sólo a su carácter técnico e instrumental. Evidentemente se trata del papel que juegan los avances técnicos y científicos de nuestra era, pero no concierne menos a la posibilidad de pensar las nuevas tecnologías como **tecnologías de la subjetividad o tecnologías del sí mismo**, en sentido foucaultiano, puesto que es allí, y en el terreno de la sexualidad y de las prácticas amorosas con más fuerza que en cualquier otro campo, que la incitación a hablar juega sus cartas:

Existe una diferencia significativa entre las prohibiciones sobre la sexualidad y las demás prohibiciones. A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo (Foucault: 2003^a, p. 33).

Decir la verdad sobre sí mismo es el objetivo principal de este tipo de tecnología particular que Foucault ubica junto a las *tecnologías de producción*, las *tecnologías de sistemas de signos* y las *tecnologías de poder*. Las *tecnologías del yo* encabalgadas en los medios tecno-científicos actuales logran que ese decir la verdad asuma cada vez menos la forma del *interrogatorio* -forzamiento del decir bajo coerción- y más la de la *confesión*, con lo cual el poder pastoral y su matriz moderna -el Estado- virtualizan los medios a través de los cuales es posible extraer de un individuo un *decir veraz* (Foucault: 2014).

Que sea el amor un sitio de paso ineludible para tocar, a través de él, los cuerpos, quizá responda al hecho de que, en las prácticas amorosas, como en pocas, los individuos se muestran tan gustosamente proclives a *decir de sí*. El estallido de las redes sociales, el estado público que ha tomado la situación sentimental de los usuarios, la promoción de la declaración de múltiples sexualidades, van en esta dirección. Ya Bauman, años antes del libro escrito con Lyon, incrustaba -con una fuerza que hay que revisar en su justeza- el amor en lo que llama la *modernidad líquida* (Bauman: 2003). Aunque *liquidez* y *distancia* se asocian de un modo que el autor de *Amor líquido* recoge en sólo una de sus facetas.

Por último, al promover las prácticas amorosas que resultan de las políticas del cuerpo vehiculizadas por las tecnologías de control a distancia, como **nuevas heterotopías** no se intenta sino retomar los lineamientos, no agotados, que el propio Foucault estableció entre *cuerpo, espacio y sexualidad*. Si entre las dos conferencias de 1966 y 1967 -*Las heterotopías y Espacios diferentes* respectivamente- se capta una solución de continuidad, en la medida en que la segunda amplía y modifica los planteos de la primera, *El cuerpo utópico* -pronunciada también en diciembre del 66'- hace de puente entre ambas por la introducción central en la conclusión a la que se arriba, del amor y su necesidad de corporizarse. Las heterotopías constituyen un tipo particular de emplazamiento que, junto con las utopías, definen espacios-otros de aquellos donde el cuerpo parece moverse naturalmente, "lugares que se oponen a todos los otros, que están destinados de algún modo a borrarlos, a neutralizarlos o purificarlos. Son de la alguna manera *contraespacios*" (Foucault: 2010b, p. 20).

Embarcados en ese sueño foucaultiano de algo que no se atreve a llamar ciencia (o que lo hace para luego rectificarse), pero que caracteriza sin duda como una *descripción sistemática* de los espacios, es que se siguen aquí los principios de esa heterotopología hasta los rincones de la contemporaneidad, intentando dilucidar, con las herramientas disponibles, el lugar que los *espacios virtuales* escenifican como una nueva heterotopía y la promoción, más que nunca, de un *cuerpo utópico*.

Las prácticas amorosas se insertan en esos espacios como peces en un océano de promesas, no obstante, en esto Foucault es concluyente:

También el amor, como el espejo y como la muerte, apacigua la utopía de tu cuerpo, la hace callar, la calma, y la encierra como en una caja, la clausura y la sella. Por eso es un pariente tan próximo de la ilusión del espejo y de la amenaza de la muerte; y sí, a pesar de esas dos figuras peligrosas que lo rodean, a uno le gusta tanto hacer el amor es porque, en el amor, el cuerpo está *aquí* (Foucault: 2010b, p. 18).

Toda la cuestión gira quizás en torno a ese *aquí*, ese espacio y ese lugar que las tecnologías de control a distancia han trastocado, no sin ello alterar, al mismo tiempo, a las prácticas que en esa nueva heterotopía son posibles.

La práctica del comentario

La velocidad con que se transforma y actualiza el campo de las nuevas tecnologías es proporcional a la sensación de retraso e inactualidad que revisten los intentos por documentarlo. La densa trama conceptual a la que da lugar, las reflexiones que suscita, las investigaciones que intentan acompañar los desarrollos que les son propios, se encuentran en ese sentido como formando parte de la *perpetua carrera de Aquiles y la tortuga* descrita por Borges (1998a).

Si en el terreno de lo que habitualmente se denomina **antecedentes o estado de la cuestión**, la producción académica debe gozar de cierta contemporaneidad, que aproxime al máximo posible lo que se dice con aquello de lo que se habla, tratándose del vertiginoso mundo que sigue a la revolución digital esta exigencia parece intensificarse, a la vez que denota su propia imposibilidad.

El corpus documental, por un lado, aquello que oficia de *archivo* (Foucault: 2008b) para la perspectiva de análisis, el corpus teórico y la bibliografía existente que interpela al primero, no constituyen un cuerpo armónico, *ajustado* al ideal positivista de un *justo* medio. Antes bien, el apartado que sigue es un *ajuste de cuentas* entre las producciones académicas existentes sobre el tema y las diferentes dimensiones de análisis, perspectivas metodológicas diversas y heterogéneas conclusiones, que el tema reclama, cuyo saldo nunca puede considerarse en cero. Comentar ese incesante trabajo de inacabamiento discursivo, no puede hacerse más que desde un horizonte de lectura que reconoce en lo que lee, las marcas de un futuro anterior (Lacan: 1998).

La práctica del *comentario* ha sido acertadamente señalada por Michel Foucault en su lección inaugural del 2 de diciembre de 1970, momento en que se hacía cargo, en el *Collège de France*, de la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*. Dicha práctica participa, para el pensador francés, de los procedimientos propios del *orden del discurso*, y es menester hacer aquí algún uso si se admite -con Foucault- que “en lugar de ser aquel de quien procede el discurso” apenas se es “una pequeña laguna en el azar de su desarrollo” (Foucault: 1996b, p. 11). Efectivamente, algunos otros ya han reflexionado si no *stricto sensu* sobre el tema, al menos sobre alguna de las múltiples dimensiones que lo constituyen al modo de un *triedro*. Proceder a *cartografiar* esos decires-otros es a la vez un asunto de **geografía conceptual** (ubicar longitudes y latitudes en relación a desarrollos afines) y de **semiosis social**, en el sentido dado por Eliseo Verón (1998).

Del mismo modo que a nivel social, la producción discursiva es controlada, seleccionada y distribuida, en el campo investigativo el discurso circula en virtud de un número no menor de sujeciones -normas de escritura, de publicación y difusión, indexaciones, clasificaciones, valoraciones, y -en algunos casos- procedimientos de censura, de modo que adentrarse en la “reseña de investigaciones y/o Tesis actuales sobre la temática” (Emmanuele: 2016, p. 3) requiere de *tácticas y estrategias* dónde buscar, cómo, con qué criterios, en función de qué, etc. Asimismo, la puesta en funcionamiento del *comentario* de tales textos no debe limitarse a la mera reproducción de lo escrito por otros, sino que más bien debe “según una paradoja que siempre desplaza pero a la cual nunca escapa, decir por primera vez aquello que sin embargo había sido ya dicho” (Foucault: 1996b, p. 29). De allí la célebre fórmula foucaultiana: “lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno” (Foucault: 1996b, p. 29), dado que lo propio del enunciado es poder ser repetirlo:

No obstante, parece que las condiciones reales de la repetición son muy estrictas. Es necesario que exista el mismo espacio de repetición, la misma distribución de singularidades, el mismo orden de localizaciones y de emplazamientos, la misma relación con un medio instituido: todo esto constituye, para el enunciado, una “materialidad” que lo hace repetible (Deleuze: 2008^a, p. 37).

Eliseo Verón (1998) -aunque sin citarlo- profundiza los planteos de Foucault en relación al comentario: es necesario mantener la *asimetría radical* que existe entre condiciones de producción y condiciones de recepción, a saber, el hecho ineludible de que, dado determinado texto, las *condiciones de producción* son y serán siempre las mismas necesariamente, puesto que ese texto fue gestado en el seno de esas condiciones, mientras que las *condiciones de recepción*, los modos en que dicho texto es albergado por una determinada comunidad de lectores, cómo es recibido y comentado, las diversas escrituras a las que dará lugar, es algo en permanente cambio y mutación. Se trate de aquellas producciones escritas que alcanzan estatuto de *obra*, de aquellos autores que fundan una discursividad, o de textos menores que engrosan mayoritariamente los anales digitales de los sitios especializados de búsqueda, toda fundación textual tendrá siempre varias (re)fundaciones. La secuencia discursiva que sigue, constituye un intento de recepción inédita para aquellas producciones que se han ocupado del *cuerpo*, las *nuevas tecnologías* y las *prácticas amoratorias del siglo XXI*.

Dada la naturaleza *tripartita* del objeto de investigación -políticas del cuerpo, tecnologías de control a distancia y nuevas heterotopías en las prácticas amoratorias del siglo XXI- se hace necesario, en el rastreo de antecedentes sobre la problemática, reconocer el hiato que permanece no tanto sobre cada categoría o dimensión de análisis en sí misma -puesto que sobre cada una de ellas han corrido y siguen corriendo ríos de tinta- sino sobre su puesta en relación, sus vínculos y entramados, los nuevos conocimientos a los que es posible arribar si se las considera en forma interdependiente. A los numerosos trabajos en torno al cuerpo y a sus usos político / estratégicos, es preciso añadir las consideraciones relativas a las nuevas tecnologías que caracterizan nuestra era y que modifican sustancialmente tanto la producción de subjetividades corpóreas como el modo en que dichas subjetividades entran en juego en los lazos económicos, sociales y libidinales. Más aún la producción académica y científica se limita y escasea cuando se trata de trazar un mapa analítico acerca de la incidencia de las dimensiones precedentes -políticas del cuerpo y tecnologías de control a distancia- en el terreno específico de las **prácticas amoratorias**. En la necesidad de ese cruce, conceptual y metodológico y en la ausencia de una profundización sobre el mismo, es que se insertan estas palabras.

Las investigaciones apenas mencionadas, son el puntapié para una articulación de categorías en juego que permanecen poco exploradas, y ante dicha articulación se pretende aportar nuevas reflexiones, de cara a que la *problemática* planteada está lejos de haber alcanzado su umbral de positividad máximo. Los permanentes cambios a los que se ha visto sometida -conforme a tecnologías que continúan avanzando exponencialmente- permiten conjeturar que los fenómenos aludidos mutan y se perfeccionan más rápido de lo que es posible ponerlos en análisis. Seguir el ritmo, a veces apabullante, en el que las cosas se suscitan, no hace a veces más que perdernos en un torbellino de fugacidad y vacuidad donde lo que se dice pierde su valor ni bien es proferido. Hacer una crítica del presente (Foucault: 1996a) conlleva la

necesaria tarea de detenerse -allí donde parece que debiéramos apurarnos- e interrogar: ¿Por qué sucede lo que sucede? ¿Cómo hemos llegado históricamente al escenario que se despliega ante nuestros ojos hoy? Después de todo, siempre se es contemporáneo del instante que nos toca vivir.

El recorte realizado al seleccionar los antecedentes se ubica entre los años 2000 y 2017, en un arco investigativo de diecisiete años. Si bien las normas tácitas sugieren que los trabajos académicos consultados no superen los diez años de antigüedad, y las veloces transformaciones en materia de nuevas tecnologías parece imponer la misma indicación, lo cierto es que el inicio del nuevo milenio estuvo intrínsecamente ligado a las consecuencias de la **revolución digital** y es importante seguir de cerca los trabajos que tomaron nota de esas primeras transformaciones que hoy parecen cosa del pasado: cuáles fueron las primeras reflexiones, los primeros efectos que se hicieron sentir en el mundo académico, casi como un eco, de los cambios en las prácticas amatorias, de las nuevas configuraciones corporales, de los espacios inéditos en que comenzaron a desplegarse.

Simultáneamente, el ordenamiento de la bibliografía existente responde a criterios ya no históricos, sino teóricos- conceptuales; a saber, con qué *caja de herramientas* ha sido analizado el fenómeno de las nuevas tecnologías, desde qué perspectiva metodológica, con qué acentos y/o descuidos puestos en la cuestión del cuerpo y las prácticas amatorias, entendiendo que sólo así resulta posible trazar, en el mapa de las producciones académicas actuales, el sesgo de la diferencia por el que el presente escrito tiene lugar.

Evidentemente, la obra de Michel Foucault constituye una referencia ineludible para cualquier ejercicio investigativo en el campo de las ciencias sociales, y tanto más cuanto se trata de interrogarse por el estatuto del cuerpo en Occidente (Aguilar García, 2006). De la vastedad de la obra foucaultiana se consideran en especial aquellos trabajos relativos al **biopoder** tanto en su cara anátomo-política como biopolítica (Foucault: 1992; 1999a; 2000; 2002; 2003a; 2003c; 2003e; 2008a; 2009a), es decir, la objetivación del cuerpo -individual o colectivo- como blanco de poder. Mientras que la disciplina tiene como objeto al *cuerpo del individuo* en sus más mínimos detalles, la biopolítica hace lo propio, pero en tanto que cuerpo social, múltiple, cuerpo de muchas cabezas (Foucault: 2000). Esa lógica del funcionamiento político sólo es posible de ser puesta en análisis a partir de la delimitación de una noción de poder que no lo reduzca a su faceta negativa, a la simple función de decir *no debes*, concepción jurídica del poder.

El poder es también aquello que produce positivities, que engendra saber, que permite, facilita y promueve comportamientos. En el núcleo de este planteo, se encuentra el **dispositivo de sexualidad** (Foucault: 2009a), la norma sexual no podía permanecer ajena a una sociedad que se presenta a todas luces como una sociedad de normalización, y por tanto, una sociedad que debe hacer algo con sus anormales (Foucault: 2010c).

El pensador francés no ha sido ni el primero ni el último en señalar dicha objetivación de lo corporal, y dada la importancia que el cuerpo cobra en las indagaciones propuestas, es menester incluir en un análisis arqueológico y genealógico, tanto las teorías modernas del cuerpo político (Quin: 2012; Fernández Ramos: 2012), las relaciones ya reconocidas entre el cuerpo como lugar, como discurso y como objeto de control (Molina Valencia: 2005), además de las apuestas políticas desde otras concepciones del cuerpo -aún contemporáneas al propio

Foucault- tales como Deleuze & Guattari (2006), continuadores y críticos de su obra como por ej. Agamben (2003 & 2017), Žižek (2006), Espósito (2011) que han sido retomadas en numerosas investigaciones como las de Egaña Rojas (2006), Landaeta Mardones, (2008), Buló Vargas (2009), Cabello Valenzuela (2012), Loayza (2013).

Debates contemporáneos en torno a la problemática

Una de las perspectivas preponderantes en los primeros trabajos académicos donde se empezó a indagar el impacto social de las nuevas tecnologías, está ligada a las representaciones que tenemos de ellas y a las significaciones imaginarias que ellas instalan (Cabrera: 2000). Otras en cambio, priorizan el cruce entre las nuevas tecnologías y el capitalismo en su forma neoliberal. Para Jaime Del Val (2009) en el capitalismo actual las nuevas modalidades del biopoder se sirven de la mediación tecnológica a fin de asimilar, controlar y regular las comunicaciones interpersonales y en particular aquellas vinculadas con la producción de afectos y deseo de los cuerpos, cuyo principal efecto es una suerte de homogeneización planetaria a nivel de lo que pensamos, lo que sentimos y cómo nos movemos en el mundo.

Tales consideraciones llevan a plantear la existencia de **coreografías discretas** que se realizan cotidianamente casi sin darnos cuenta pero que son reguladas no sólo por aquello que Foucault denomina *panóptico*, sino por una suerte de ensamble entre lo *panacústico* -videos musicales, cine, pornografía, música comercial, etc.- que determinan aquello que nuestros oídos están acostumbrados a escuchar, y lo *pancoreográfico* -conjunto de dispositivos tecnológicos de alcance global que distribuye coreografías estándar en los cuerpos, tales como los modos de caminar, de sentarse, de desplazarse en el espacio, de hacer el amor, etc.- “Nuestra visión entera se ha constituido en función de coreografías de la cámara” (De Val: 2009, p. 125).

Desde las *poses* corporales asumidas para capturar determinado instante de tiempo en una fotografía, tanto más contorsionada y coreografiada con las famosas *selfies*, hasta la postura adecuada para ser tomados por la *webcam*, somos *cámaras andantes*. El cuerpo-cámara “*deviene cuerpo-pantalla*, multiplica sus acoplamientos con cámaras y pantallas al mismo tiempo que reproduce coreografías discretas que cámaras y pantallas distribuyen” (Del Val: 2009, p. 126). La interfaz cámara-pantalla de nuestros días permite que todo aquello que ha sido visto, pueda ser filmado aún en las condiciones más extremas -filmaciones de deportes de alto riesgo- o más íntimas -filmar el trabajo de una parturienta al dar a luz- y todo lo que es filmado puede ser reproducido no sólo en *una* pantalla sino en múltiples pantallas al mismo tiempo.

Esta particular articulación entre lo que *se ve* y lo que *se proyecta* en una pantalla, también ha sido objeto de reflexión de investigaciones provenientes del campo de las artes, en lo que desde hace décadas se denomina *net.art* (el término fue utilizado por primera vez en 1995 por Vuk Cosic), es decir, producciones artísticas que son creadas en y para internet, y que de algún modo exploran los vínculos y las tensiones posibles entre arte y nuevas tecnologías (Aguilar: 2011).

En otros casos, las nuevas tecnologías llevan al extremo lo que los albores del siglo XX sólo alcanzaban a intuir. El *kissenger*, por nombrar otro ejemplo actual, se propone como un videochat que permite transmitir *besos reales a distancia* utilizando un accesorio que reproduce los movimientos y la presión de los labios. De ese modo, la distancia -justamente- entre la *ciencia ficción* y la *realidad de las nuevas tecnologías* se va reduciendo exponencialmente a la vez que la brecha que separa los cuerpos se

amplía mediante **prótesis digitales**. Habrá que comenzar a reconocer que muchas de las narraciones imaginarias de la *ciencia ficción* hoy son una realidad palpable y que las más inquietantes no provienen quizás de grandes desarrollos en la industria de los autos voladores, sino de sutiles pero incesantes cambios en los modos en que los seres humanos se relacionan.

El prefijo *ciber*, por ejemplo, ha ido incrustándose rápidamente en el lenguaje tanto cotidiano como científico para describir desde nuevas patologías hasta prácticas en terreno educativo, político, económico y/o amoroso. En el campo de la educación, a las investigaciones que desde los años 80' se vienen realizando en torno a las situaciones de acoso entre alumnos -el llamado *bullying*- hoy se agregan los trabajos que intentan recoger alguna suerte de especificidad para esas mismas situaciones cuando son mediatizadas por las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), es decir, el *ciberbullying* (Cerezo-Ramírez: 2012). Del mismo modo el proceso de enseñanza-aprendizaje es interrogado a la luz de las principales teorías sociales sobre la tecnología, tales como el *determinismo tecnológico* y el *constructivismo social de la tecnología* (Rodríguez Córdova: 2010).

A nivel político, se postula que el activismo político se ha modificado con el uso de las nuevas tecnologías dando lugar al *ciberactivismo* (Sandoval-Almazán, 2015). Incluso el dispositivo de sexualidad se ha actualizado con las nuevas tecnologías como lo muestran los usos cada vez mayores del mercado del *striptease virtual*, donde mujeres -renombradas también por la mediatización tecnológica como *web strippers*- participan de la constitución de femeninos performáticos en relación a su cuerpo (Silva: 2016).

Para Rivero Moreno (2011) tal condición humana está llevando a una *disolución del hombre* -en el doble sentido de disminuir la concentración de una solución añadiendo un disolvente, y también en el de engañar- caracterizada por un abandono del cuerpo y una inmersión cada vez mayor en lo virtual. Esta suerte de pacto con la tecnología augura un *futuro post-humano* que, según el autor, algunos defienden como punto y aparte y no como un punto final. En ese sentido, las implicancias bioéticas y biopolíticas que la intervención tecno-científica está teniendo sobre lo humano son también objeto de numerosas investigaciones (Galvis: 2013; Bianchi; 2014; Villarroel: 2015; Gaudenzi: 2017). El furor tecnológico y el paroxismo informático parecen conducir a una post-evolución humana que pretende superar los límites del cuerpo biológico a través de diferentes dispositivos, a la vez que fortalecen una lógica de privatización del destino individual, de *nuevos empresarios de sí* (Galvis: 2013).

Nociones como *cuerpo*, *tecnologías*, *gubernamentalidad* y *medicalización* se reúnen en torno a reflexiones que la biomedicina contemporánea ha comenzado a introducir (Bianchi: 2013). En la misma línea, otros trabajos académicos ven en la articulación que la modernidad ha hecho entre desarrollos tecnológicos y racionalidad liberal el punto más crítico que debe interrogarse (Ferragutti: 2012; Villarroel: 2015). Todo parece indicar que la tecnificación y la industrialización de las relaciones sentimentales - sexuales o sexo afectivas no hacen sino actualizar los principios de la doctrina liberal: efectividad, intercambiabilidad, rendimiento, rentabilidad (Lardellier: 2014).

Ya en 1962, Marshall McLuhan llamaba **tecnoutopía** a la creencia que concebía a la tecnología "como solución deseable y necesaria para una vastedad de problemas de las personas" (Remondino: 2012, p. 52), reduccionismo que considera la comunicación como sinónimo de lazo social y justifica intervenir en la dimensión

tecnológica de la comunicación como si ésta pudiera resolver las problemáticas sociales y no ser más bien el callejón sin salida de la teoría de la comunicación (Sanmiguel: 2002). En una dirección similar *El consumo de la utopía romántica* (Illouz: 2009) ha contribuido a mostrar cuántas de las imágenes que se asocian al amor y a momentos románticos, no son sino producto de construcciones culturales que vehiculizan ideales económicos y de consumo. La vivencia del romance es tomada, cada vez más, por contextos marcados por el mercado, deslizando aquella moral victoriana que Foucault supo describir como una **moral del consumo**.

Asimismo, el *estado de la cuestión* en torno a las nuevas tecnologías no ha dejado de interrogar la corporalidad como un campo de fuerzas que entiende al cuerpo actual como pos-anatómico (Del Val: 2009) o digital (Zizek: 2006). El cuerpo humano descorporeizado y proyectado en el no-lugar del ciberespacio (Aguilar: 2011) genera tanto prácticas de mayor sujeción, puesto que los medios digitales hacen extensiva la labor de formación de los individuos en *entornos no físicos* (Bauman & Lyon: 2013; Fernández Vicente: 2006), como de intentos -fundamentalmente provenientes del campo de las artes- de crear nuevos territorios de resistencia a partir de la especificidad tecnológica y su estética (Del Val: 2006). En ese contexto, en permanente modificación, el triedro de saberes que Foucault señalara como constitutivo de las ciencias humanas (Foucault, 2008d) se ve ampliado por la inclusión de una *cuarta dimensión* en la cual las ciencias de la comunicación absorben y llevan más allá la producción, el lenguaje y la vida (Álvarez Pedrosian: 2009).

Una vez más el campo de las artes ilustra este derrotero y se constituye en un elemento de resistencia. Mientras que la creación artística históricamente ha luchado contra la idea de un final de la vida prolongando la memoria del difunto a través de sus construcciones -desde las máscaras mortuorias a los bustos, estatuas y fotogramas-, hacia la segunda mitad del siglo XX hubo un cambio en relación al cuerpo. Si el cuerpo artístico era rechazado en sus funciones, sus fluidos y heridas, en beneficio de una imagen pura, fría y estilizada de la figura humana, los movimientos del *Happening* y el *body art* suponen una reivindicación del cuerpo, un modo de hacer tangible el cuerpo en el arte.

Sin embargo, “reducidos a píxeles también existe un peligro de desaparición quizás aún más inmediato que en el medio físico” (Rivero Moreno: 2011, p. 243). *El increíble hombre menguante* (Arnold -director-1957), adaptación de la novela de Richard Matheson, retomada como fragmento fílmico a principios del año 2000 en *Hable con ella* (Almodóvar -director- 2002), pone en primer plano ese peligro a través del personaje de un científico que por un accidente de laboratorio ve progresivamente reducida su masa muscular hasta convertirse en un diminuto hombrecito. Imagen apocalíptica del destino del cuerpo tras la avanzada científica. Tanto la novela de Matheson como el film de Arnold, anticipan un cierto reduccionismo del cuerpo que se encuentra exacerbado en las **nuevas configuraciones tecnológicas**: ya no se trata de una pérdida de tamaño -metáfora del achicamiento del cuerpo-, sino de un cambio radical en el estatuto del cuerpo humano -su piel cambiada por hologramas, su sangre vuelta píxeles, su existencia misma, su código genético reducido a un código binario-

“Algunos no dudan en afirmar que el texto ha sido interiorizado por el cuerpo, que nuestra estructura molecular está constituida por un código escrito y que, de este modo, la vida podría ser reducida al lenguaje, a la semántica” (Rivero Moreno: 2011, p. 245). De hecho, la figura del *cyborg* (Torrás Frances: 2012) también muy cara a los inicios de la ciencia ficción, es hoy una realidad cada vez más palpable, híbrido entre

la presencia física y la metáfora, entre la carne y el lenguaje. En estos nuevos *paisajes antroponológicos* (Barei: 2007) -de hegemonía audiovisual- el cuerpo se revela cada vez más como una categoría analítica que debe ser pensada a partir del destino del cuerpo en el *espacio virtual* (Lemma: 2015).

Otros autores hablan más bien de una *realidad de segundo grado* (Fernández Vicente: 2006), en alusión al efecto que generan las TICs en nuestra *aldea global*. Realidad fabricada por los medios, o realidad de segundo grado, con independencia de que permita o no, la participación de los usuarios (vedada parcialmente en el caso de la televisión, que tiende a convertir en *reporteros* a los del propio público- y estimulada en las redes sociales, siempre es el resultado de una selección de acontecimientos, de un **entorno artificial** que acaba siendo confundido con la realidad misma. Este modo de incidir sobre las percepciones y la conciencia del público cobra en el autor del artículo el nombre de *anonadamiento*; es decir, una técnica de dominación que tiene como característica principal que la realidad se presenta para el sujeto receptor como inaceptable, a la vez que suscita en el mismo una pérdida de la capacidad de reacción que lo lleva a adherir a esa realidad propuesta como la única posible (el sojuzgamiento, según Fernández Vicente, deviene fuente de fascinación).

La idea misma de *voluntad de poder* (Nietzsche: 2006) es cuestionada cuando *el poder apunta a la voluntad*. El incesante trabajo tautológico en la producción de enunciados que realizan las TICs parece limitar al individuo a la mera tarea de reconstruir la realidad, pero tomando como base esa realidad segunda fabricada por los medios de comunicación. No es posible pensar ya en una noción de *libertad* como el derecho que tiene cada uno de ejercer su voluntad sin tomar en consideración que también se trata del derecho que tenemos a participar del proceso de *formación de esa voluntad* (Mattelart: 2001).

Para otros autores, el término **tecnopoder** -como derivación del *biopoder*- está plenamente justificado en virtud de la trama entre tecnologías electrónicas y poder al que asistimos en nuestros días. Si parte de la mascarada del poder consiste en no mostrarse nunca abiertamente -el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte importante de sí mismo (Foucault: 2009a, p. 83)-, la presentación que asume hoy, con la indumentaria que le proveen los medios tecnológicos, le otorga un cariz de seducción difícil de resistir.

Tal como plantean Ferrer Balsebre y Serrano Vázquez (2002) las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones han generado lo que se denomina *tercer entorno*. Al Entorno 1 -natural- y al Entorno 2 -urbano- parece añadirse un nuevo espacio social determinado por el prefijo *tele* (distancia): la televisión -visión a distancia-, las tele-comunicaciones -comunicaciones a distancia-, han sido sólo el principio de un modo de construir lazos que poco a poco fueron trascendiendo los límites físicos y espaciales. Si bien es cierto que la *distancia* como tal ya existía en los intercambios comunicacionales de antaño -se evocará en ese sentido las correspondencias amorosas- para los autores existen significativas diferencias que los llevan a afirmar que hoy por hoy las cartas de amor son una especie en extinción, como casi todo el género epistolar.

Aunque su descripción merece algunos matices, ya que las nuevas tecnologías van encontrando medios para sortear los obstáculos señalados y emular con más precisión a los viejos modos de intercambio, cuando no superarlos, hay que reconocer que las **tecnologías a distancia** son hijas de su época, y por lo tanto, hay aspectos

de su conformación que son inseparables de la sociedad en la que fueron engendradas y perfeccionadas.

En ese sentido, aunque las epístolas siempre fueron a distancia y eso no es estrictamente novedoso, aunque los Emilios -nombre coloquial de los e-mails- pueden ser conservados y releídos tal como las cartas de antaño y aunque en los *ciberidilios* el placer de la recepción no está ausente como pretenden los autores, es la juntura de muchas de estas dimensiones a la vez, lo que da a las nuevas tecnologías su especificidad. En una sociedad como la actual donde la prisa, la ausencia de demora, la demanda de inmediatez son moneda corriente ¿a qué horizonte podían apuntar las nuevas tecnologías sino a configurarse bajo ese mismo sello? A *distancia* sí, como las cartas de amor presentes en la civilización desde los orígenes de la escritura, pero de *inmediato*. Nunca antes en la historia, la brecha no sólo espacial sino temporal, se redujo a su mínima expresión. Las señales de internet -según una sugestiva metáfora de las neurociencias- viajan a la misma velocidad que las señales del cerebro entre neurona y neurona, configurando nuevas escenas de espera en las **relaciones erótico-afectivas** (Marentes, Palumbo & Boy: 2016).

En cuanto a las *prácticas amorosas* o más genéricamente, *lazos amorosos y sexuales* que se configuran tras la *revolución digital* (es decir, el desplazamiento del átomo al bit como unidad mínima), se ve rápidamente la necesidad de ampliar las propuestas de Zygmunt Bauman que enfatizan la *liquidez* en los vínculos humanos actuales (Bauman: 2006), incluyendo la dimensión de la *distancia* como categoría central de análisis.

El nombre propio de los nuevos lazos de amor, aquello que los delimita y los hace específicos, es la distancia entre los cuerpos y cierto pasaje de prácticas que históricamente quedaban confiscadas en la esfera de lo privado e íntimo, pasan al **espacio público de la pantalla** (Remondino: 2012). En sentido estricto, se trata de *nuevas heterotopías, espacios-otros* -según la expresión de Foucault- que desplazan los territorios donde dichas prácticas se asentaban en la modernidad -lugar de encuentro, proximidades, frecuencia, medios de contacto- hacia configuraciones nuevas de las cuáles aún resulta difícil prever sus efectos.

Al decir de Milán Paredes (2006) las nuevas generaciones establecen sus vínculos en forma privilegiada en entornos virtuales constituyendo una verdadera generación digital cuya forma de relacionarse cambiará la idiosincrasia misma del hombre. Otros, aún más apocalípticos, hablan de una desaparición del sujeto y del propio cuerpo (Fernández Vicente: 2006). Lo cierto es que las modificaciones en los encuentros amorosos se hacen presentes de un modo u otro y las tecnologías que los hacen posibles funcionan como verdaderas Tecnologías del Yo, en el doble sentido de funcionar como *tecnologías de control del otro* y *formas de gobierno del Yo* en la dimensión pública en que éste se presenta (Remondino: 2012).

A partir de la categoría heideggeriana de *Dasein*, Andrea Cortés (2007) trata de llevar las relaciones entre el hombre y las nuevas tecnologías a un nivel de análisis que no se reduce, como en el caso anterior, a los meros comportamientos que estos cruces suscitan. “La cuestión primordial aquí sería si el hombre domina a las redes en su posición de sujeto cuando en realidad el hombre y las redes están-en-unidad-en-el-mundo” (Cortés: 2007, p. 127). Los modos de *ser y estar-en-el-mundo* resultan así inseparables, en tanto el *Dasein* recoge ambos aspectos verbales, y su modulación como gerundio: *estar-siendo-en-el-mundo*. Si el ser del hombre se manifiesta en el mundo y el mundo es -al mismo tiempo- la apertura ontológica en la que el ser del

hombre se revela, el modo en que Internet y la lógica de redes han penetrado el mundo contemporáneo, lejos de ser algo in-mundo, fuera del mundo, determina más bien el modo en que el ser del hombre se nos revela en la actualidad. Por tanto no oposición entre el hombre y las Redes, sino interpenetración: hoy por hoy se **está-siendo-en-las-redes**. No por eso la autora deja de señalar ciertos peligros, pero estos refieren a cuestiones muy diferentes a la que los reparos morales podrían conducir.

Por el contrario, la técnica lejos de ser -para Heidegger- un producto del hombre (lo *tecnológico*) está en las dimensiones mismas del ser. En ese sentido, la producción post-capitalista y la técnica como arte se oponen: en una se trata de la producción de objetos siempre desechables que son reemplazados a medida que evoluciona la tecnología; en la otra, la *téchne* se revela a través de sus vínculos con la poesía. No se trata de lo técnico como adjetivo sino de la *esencia de la técnica*, el modo en que la técnica -a través de la poesía, pero también del cine, según la autora- permite revelar el ser-en-el-mundo. En ese punto, se hace eco de la fórmula heideggeriana “donde está el peligro, crece también la salvación” (Cortéz: 2007, p. 135).

Desde otros enfoques metodológicos, menos filosóficos y más teñidos de cierto pragmatismo, se trata de captar la relación entre el amor y las nuevas tecnologías a través del estudio de casos o de entrevistas semi-estructuradas, cuyos resultados no sorprenden, pero merecen ser considerados. En el caso de la investigación llevada a cabo por Ramos Gómez (2013), se parte de la hipótesis de que habría una *pérdida del discurso amoroso* -en el sentido de Roland Barthes (2014)- con la llegada de las nuevas tecnologías. Al igual que en otros trabajos ya mencionados, se procede por la comparativa entre los viejos soportes comunicacionales y los nuevos, pero cayendo en una tendenciosa selección de cuáles comparar con cuales. Por ejemplo, cuando se afirma que en las nuevas tecnologías “el sujeto amoroso está restringido por el tiempo, por la cantidad de esos caracteres” (Ramos Gómez: 2013, s/d) se alude a las limitaciones que una misiva amorosa tradicional tendría en los mensajes de texto.

Lo cierto es que aplicaciones como *WhatsApp* han desplazado notablemente a los antiguos SMS, no solo por no tener la limitación indicada, sino por no tener costo extra alguno. La restricción temporal, por otro lado, es incluso notoriamente menor que en el siglo XVIII, si nos atenemos al tiempo requerido para escribir una epístola de amor con los recursos técnicos de entonces, con tinta, en forma manuscrita, etc. No se trata de negar que las nuevas configuraciones amorosas mantengan diferencias con aquellas que otros momentos de la historia han consagrado, pero francamente no se acierta a ver que ellas sean las que -en ocasiones- los investigadores parecen obstinados en señalar. “Un mensaje por celular, sólo evoca el sentimiento al momento, o bien una comunicación determinada, pero ni siquiera cumple con la pérdida de la esencia de Hegel, luego entonces tampoco se puede hablar que remite a un recuerdo” [sic] (Ramos Gómez: 2013, s/d).

En otra de las investigaciones consultadas, al parecer se parte de la premisa contraria: las tecnologías digitales favorecerían la performatividad de algunos componentes del amor romántico: amar a una persona única, altas expectativas de unidad, presencia y confianza plena (Rodríguez Salazar & Rodríguez Morales: 2016). Ciertamente a través de las tecnologías a distancia se estaría cambiando el significado de la *presencia*, ya que con la misma no se designa solamente la presencia física del ser amado sino la **presencia virtual**, constante, permanente, que genera según las autoras, conflictos imaginarios producto de las acciones de vigilancias (*stalkear*): revisión exhaustiva del muro de *Facebook* del partenaire, de las fotos subidas, los

posteos, los comentarios realizados o recibidos, etc. Este acceso a un mayor conocimiento del mundo del otro -y no sólo de su presente, sino también de su pasado- sería una característica intrínseca posibilitada por las nuevas tecnologías.

Tanto la **hiperconexión** como esa **sobreinformación** redundan en situaciones de celos que, si bien según Rodríguez Salazar y Rodríguez Morales, también podrían haberse suscitado en contextos amorosos pre-tecnológicos, las nuevas tecnologías las potencian en la medida en que generan la ilusión de un mayor control del otro.

Aunque se habla de la situación de los jóvenes, por ser la población con la que realizaron el estudio, la situación no es privativa de una franja etaria determinada, aun cuando es dable reconocer que quienes han crecido con las tecnologías establecen con mayor facilidad un continuo entre los mundo *online* y *offline* (Winocur: 2006).

Mientras que para algunos autores la división entre *online* y *offline* es meramente artificial y cuestionan su pertinencia (Gómez-Narváez: 2015), otros hablan de un trasplante entre el *mundo virtual* y el *mundo físico* (Estrella Heredia; 2009). Para De Camargo y Canavire (2014) esos mundos funcionan como universos paralelos (sic) en los que el hombre teje redes, cual araña, teniéndose a él mismo como centro.

Hablar de *paralelismo* quizás resulte excesivo, eso supondría que ambos universos no se tocan, que no hay intersecciones entre un mundo y otro. La idea se replica cuando hablan del hombre como “un animal de dos realidades: una natural y la otra cultural” (De Camargo & Canavire: 2014, p. 44). Ciertos excesivos binarismos a la hora de plantear la compleja trama que imbrica las nuevas tecnologías con la vida humana de nuestros días, parecen dejar por fuera la naturaleza rizomática que la idea misma de red lleva implícita (Deleuze & Guattari, 2006).

Mayores reparos merecen los trabajos académicos que derivan hacia cierta *patologización* de las nuevas tecnologías en la presentación de lo que llaman *casos*. Por ejemplo, referirse a una mujer de 45 años, deprimida porque un hombre al que había conocido en un chat ya no estaba más en la Red. Algunos autores consideran que “no había sufrido una pérdida real ‘sensu estricto’, ni una pérdida simbólica. Era una reacción emocional frente a una pérdida *virtual* (Ferrer Balsebre & Serrano Vázquez: 2002, p. 20).

¿Acaso una pérdida *virtual* no es *simbólica* e incluso *real*? ¿Debería sufrir menos la paciente por tratarse de un vínculo amoroso sostenido desde las Redes? Cierta *moralina* parece filtrarse en el artículo en ese punto. ¿No será tiempo de empezar a pensar estos *espacios-otros* que se fabrican en y desde las nuevas tecnologías como heterotopías amorosas, nuevos lugares en donde las prácticas amoratorias se configuran, en vez de negarles toda *realidad* y considerarlas un no-lugar?

En virtud del conjunto de desarrollos que constan en las bibliografías consultadas en materia de **corporalidad, nuevas tecnologías y heterotopías amorosas**, cabe preguntar:

- ¿no habrá llegado el momento de aunar esfuerzos y reunir esas reflexiones que en algunos casos se *tocan*, pero no se *penetran* verdaderamente?
- ¿No será necesario que junto a las consideraciones que el cuerpo ha merecido en tantas investigaciones, se analicen las consecuencias que las nuevas tecnologías tienen sobre él cuando se trata de las prácticas amoratorias?
- ¿Y el amor, con todo lo que se ha escrito sobre él, no sigue acaso dando que hablar e incluso, no es lo único de lo que vale la pena hablar?

Alternativa metodológica

Al inscribirse la indagación en lineamientos conceptuales del pensamiento de Michel Foucault, la alternativa metodológica elegidas no pueden permanecer ajenas a dicho marco teórico, tanto más si se admite que la práctica -incluida la praxis investigativa- “es un conjunto de conexiones de un punto teórico a otro, y la teoría un empalme de una práctica con otra” (Foucault & Deleuze: 1992, p. 79).

En ese sentido, si bien es dable ubicar la metodología en el marco general de las metodologías llamadas *cualitativas*, en cuanto a presentación de antecedentes, uso de hipótesis de trabajo, recurso a la triangulación, flexibilidad en la captación de información -aspectos señalados por Forni, Gallart y Vasilachis de Gialdino (1993)- así como cuidado en la confiabilidad y validez de los datos analizados (Kirk & Miller: 1991), se trata también, de aquello que Foucault especificó bajo el nombre de **arqueología** (Foucault: 2008b) y **genealogía** (Foucault: 2004).

Contra cierta tradición de escolarizar el pensamiento de Foucault a través de etapas, como si se tratara de la evolución de un pensamiento, Miguel Morey (Foucault: 2003c) destaca que -ante todo- arqueología y genealogía son *procedimientos*, por lo que es dable encontrarlos a lo largo de toda su obra, desde *Historia de la locura* hasta *Las confesiones de la carne*. Así, el punto de partida -adoptado del pensador francés- alude a un escepticismo sistemático y metódico con respecto a todos los universales antropológicos, escepticismo que se despliega en tres reglas generales:

- Evitar hasta donde se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y naturalmente también los de un humanismo que haga valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto).

- Invertir el movimiento filosófico de ascenso hacia el sujeto constituyente al que se le pide que dé cuenta de lo que puede ser cualquier objeto de conocimiento en general; se trata, por el contrario de descender hacia el estudio de las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento.

- Dirigirse como dominio de análisis a las “prácticas”. Abordar el estudio por el sesgo [*biais*] de lo que “se hacía” (...), el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las *prácticas* entendidas como modos de actuar y a la vez de pensar, las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y el objeto (Morey en Foucault: 2003c, pp. 22-23).

De modo similar, Gilles Deleuze localiza en el corpus foucaultiano ejes (más que etapas), vectores, líneas de indagación ligadas al *saber* (Deleuze: 2013), al *poder* (Deleuze: 2014) y a la *subjetivación* (Deleuze: 2015). En lo que denomina como el *primer eje* (el saber) es posible encontrar elementos para precisar en qué consiste el procedimiento arqueológico.

Foucault decía que sus libros eran estudios de historia, pero no el trabajo de un historiador, por lo que una sutil diferencia se establece de entrada entre la arqueología y la historia. Mientras que la historia “a secas” (Foucault: 2008b, p. 15) borra la irrupción de los acontecimientos en provecho de estructuras firmes, memoriza los

monumentos del pasado para transformarlos en documentos, y se presenta a todas luces como una historia global, la *arqueología* privilegia los acontecimientos en lo que éstos tienen de disruptivos y discontinuistas, transforma a los documentos en monumentos y se constituye como una historia general de elementos localmente situados.

Por debajo de las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarna en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones (Foucault: 2008b, p. 12)

Por lo tanto, si bien el elemento histórico está presente en la *arqueología*, basta con ver el tipo de historias de las que se ocupó Foucault: una historia de la locura, una historia de la mirada médica, una historia de las ciencias humanas, una historia de las prisiones, una historia de la sexualidad, para captar que de lo que se ocupa el procedimiento arqueológico no es tanto de lo que se ve y lo que se dice en una época dada, sino de *las condiciones de posibilidad de lo que ve y lo que dice en una determinada formación histórica*; es decir, un estudio de las **condiciones de visibilidad y enunciabilidad**.

Ver, en Foucault, no se reduce a comportamientos o hechos, sino que es la condición de todo comportamiento o hecho -régimen de visibilidad-, del mismo modo que *decir* no es expresión de mentalidad alguna, sino la condición de todo enunciado, de la mentalidad de una época -régimen de enunciabilidad-

¿Es posible encontrar alguna regularidad en la discontinuidad?

¿Hay unidad del discurso en la dispersión? ¿Por qué se dice eso y no otra cosa?

¿Cómo es posible que se diga tal cosa, qué régimen de verdad hace falta?

Estas, entre otras, son las preguntas de la *arqueología*, si admitimos con Foucault que un enunciado es siempre un *acontecimiento* que ni la lengua (¿cómo lo dice?) ni el sentido (¿qué dice?) pueden agotar por completo (Foucault: 2008b).

¿Qué es entonces la arqueología? Una descripción pormenorizada de lo *ya dicho* tanto en la función enunciativa operante allí, en la formación discursiva de la que forma parte y en el sistema general de archivos del que dicho enunciado depende.

Pero la arqueología sólo llega hasta ahí, todavía no tiene que analizar ese problema que desborda los límites del "saber". Los lectores de Foucault adivinan que hemos entrado en un nuevo dominio, el del poder, en la medida en que se combina con el saber (Deleuze: 2008a, p. 38).

A "la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama" (Deleuze: 2008a, p. 70) y el análisis de esos diagramas, correlativo e inseparable de la descripción arqueológica del archivo, será tarea de la **genealogía**. "La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos" (Foucault: 2004, p.11).

Al igual que la arqueología se opone -siguiendo a Nietzsche- a la búsqueda del origen (*Ursprung*) en beneficio de un análisis de la procedencia (*Herkunft*):

Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conversar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones -o al contrario, los giros completos-, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente (Foucault: 2004, p. 29).

Asimismo, la emergencia (*Entstehung*), el punto de surgimiento, ocupa para el genealogista el lugar de la ilusión de los orígenes. Los episodios actuales, aparentemente últimos, no se explican por sí mismos sino como formando parte de una serie de acontecimientos de la cual son el elemento resultante, mas no el definitivo. Tampoco entonces parsimonia armoniosa de los finales, la genealogía permite ubicar los acontecimientos como resultado de un estado de las fuerzas, de las batallas entre fuerzas y de la propia fuerza contra sí misma: la emergencia como lugar de enfrentamiento.

Acontecimiento -entendiendo por tal no una decisión, un tratado, un reino o una batalla- sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación que se debilita, se distiende, ella misma se envenena, y otra que surge, disfrazada (Foucault: 2004, p. 48).

También aquí es dable captar el envés foucaultiano a la historia, a la perspectiva historizante, como lo hiciera el procedimiento arqueológico. El sentido histórico, según Foucault, sirve como herramienta e instrumento de la genealogía a condición de no apoyarse en ningún absoluto. Mientras que la historia tradicional mira a la lejanía y a las alturas, el procedimiento genealógico -lo que Foucault llamará también la *historia efectiva*- posa su mirada siempre sobre lo próximo. Y nada más próximo, para la problemática que nos ocupa, que la avanzada tecnologizante sobre el cuerpo en las prácticas amoratorias del siglo XXI. Esa proximidad no impide a la genealogía, sin embargo, apartarse y volver para captarlo a la distancia, en perspectiva y sabiéndose perspectiva. "Es una mirada que sabe desde donde mira y lo que mira" (Foucault: 2004, p. 54).

El sujeto del conocimiento queda así sacrificado, desvanecido de su unidad, en aras de la voluntad de saber / poder. Antes bien, el **cuerpo** -categoría central del triedro a investigar- está directamente emparentado con la genealogía. Es porque la procedencia y la emergencia conciernen al cuerpo que el procedimiento genealógico -junto con la descripción arqueológica del archivo- se revela como el más adecuado para toda investigación que pretenda mostrar en él las marcas de inscripción de los acontecimientos.

El cuerpo -y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo- es el lugar de la *Herkunft*: sobre el cuerpo encontramos el estigma de los acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades, los errores [...] El cuerpo, superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia (Foucault: 2004, p. 32)

Para un poder como el disciplinario, que hace blanco en el cuerpo, sólo un método igualmente ajustado al cuerpo, podría ofrecer un croquis de la batalla adecuado para resistir (Foucault: 1992). No es casual, en ese sentido, que la figura del **diagrama** -como el archivo lo era para la arqueología- aparezca en la pluma de Foucault y sea destacado con tal fuerza, por su amigo Deleuze.

Efectivamente, el diagrama “es el mapa de las relaciones de fuerza” (Deleuze: 2008a, p. 63), el plano de inmanencia donde las fuerzas que conciernen al poder pueden ser analizadas (diagrama de soberanía, diagrama disciplinario, diagrama de control). Entre el diagrama, como máquina abstracta, y los agenciamientos concretos, eso que Foucault llamó *dispositivos*, hay una presuposición recíproca. No es posible decir nada acerca, por ejemplo, del modo en que las actuales prácticas amoratorias participan del dispositivo de sexualidad, sin inscribirlas adecuadamente en un diagrama de poder del que no podría afirmarse con certeza si sigue siendo aún el que conoció la sociedad disciplinaria. Quizás las nuevas tecnologías estén evidenciando una nueva configuración del espacio y del lenguaje, una nueva máquina abstracta.

Pero dado que la tecnología es social antes de ser técnica, no es posible explicar la tecnología por la técnica (por los avances tecno-científicos), sino más bien explicar la técnica por la tecnología social que la hace posible.

Las máquinas concretas son los agenciamientos, los dispositivos bifformes; la máquina abstracta es el diagrama informal. En resumen, las máquinas son sociales antes de ser técnicas. O más bien, existe una tecnología humana antes de que exista una tecnología material. Ésta, naturalmente, desarrolla sus efectos en todo el campo social; pero para que sea posible es necesario que los instrumentos, es necesario que las máquinas materiales hayan sido primero seleccionadas por un diagrama, asumidas por agenciamientos (Deleuze: 2008a, p. 66)

Producto de esa convergencia metodológica entre *arqueología* y *genealogía*, las páginas siguientes se ordenan según una indagación realizada en tres momentos o niveles diferenciados, pero que se complementan entre sí.

En un primer momento, se intenta establecer la **periodización y localización** de las categorías operatorias centrales propuestas. Se indagan las *políticas del cuerpo* que rigen en la actualidad, según un régimen de verdad y un entramado discursivo que se expresa mediante diversas fuentes documentales y jurídicas (leyes, decretos, etc.), fuentes periodísticas (prensa, producciones gráficas, publicidades, etc.) y la literatura especializada sobre el tema.

No obstante, la extensión y complejidad de lo que aquí se denomina *políticas del cuerpo*, se verá delimitada por las otras dos categorías operatorias que -a la vez que completan el corpus metodológico propuesto- constituyen en un mismo nivel de importancia el tema de investigación.

Para la selección de la materia prima relativa a lo que se denomina *tecnologías de control a distancia* se rastrean tanto los documentos científicos y especializados sobre el uso de estas tecnologías, como las plataformas -redes sociales, *softwares* de búsqueda personalizadas, foros-, dispositivos electrónicos -*smartphones*, *tablets*, chips de identificación por radiofrecuencia, códigos de QR -*quick response*-, entre otros. Y aplicaciones específicas -*WhatsApp*, *Messenger*, *Google drive*, etc.- que dan soporte a las mismas y convierten a los individuos en verdaderos hipervínculos humanos. Asimismo, cobran una importancia preponderante -sobre todo en el último capítulo- los *recursos documentales filmicos* de diversa procedencia: documentales

propriadamente dichos, películas y series de televisión que funcionan como analizadores históricos de las implicancias de las nuevas tecnologías en la vida humana, en especial la galardonada **serie británica** *Black Mirror* (Brooker -creador-: 2011).

Se pone especial énfasis en la llegada e implementación de estos recursos en nuestro país, aunque no quedan excluidos fenómenos globales de relevancia, tales como crisis energéticas, huelgas en los organismos multinacionales que dan soporte a las tecnologías virtuales, etc. Los datos e información sobre las *prácticas amatorias del siglo XXI* se recopilan, por un lado, a través de una selección y registro de material documental: fuentes periodísticas, jurídicas, legislativas, literarias y documentos históricos de referencia. Por otro, episodios y relatos significativos que ofician en los espacios virtuales mencionados.

En un segundo momento, se produce la **sistematización y cruce de los datos obtenidos** en los archivos documentales e históricos relativos a las categorías de análisis, conformando el corpus empírico que, lejos de agotarse en los datos con los cuales el investigador tropieza (Emmanuele: 2012), conducirán al sostenimiento de una metodología fértil. Acercarse a las prácticas amatorias -nuevas modalidades de encuentro amoroso, condiciones tecnológicas que las hacen posibles, enunciados filosóficos, científicos, políticos y económicos en los que se sustentan- mediante el análisis de los discursos en tanto prácticas ancladas en un contexto histórico-político que encuentra en éste sus condiciones de producción, circulación, apropiación y transformación. Foucault define este *a priori histórico* como “el conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva” (Foucault: 2008b, p. 168).

El tercer nivel o momento que completa la triangulación metodológica propuesta, lo constituye el **trabajo de archivo**. El trabajo de *archivo* -en el espesor de las prácticas discursivas-, perspectiva metodológica tomada de Foucault, merece ampliar el análisis documental clásico presente en investigaciones cualitativas basadas en documentos (Valles, 1999), no para excluir el uso de documentos considerados como *datos primarios* -artículos periodísticos, documentos históricos y publicaciones web-, sino por tratarse de una concepción que, aunque incluye a los documentos como parte del *archivo*, los excede. “El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (Foucault: 2008b, p. 170). En ese sentido, no cualquier enunciado se combina con cualquier visibilidad -dimensión audio-visual del archivo-, sino que a esos modos singulares de agenciamiento entre lo visible y lo enunciable, Foucault los llamará *saber* (el modo en que se combinan en el elemento archivo, lo visible y lo enunciable de una época). Inversamente, es posible decir que el saber (en cada formación histórica) es el resultado de combinar el *proceso* de visibilidad con el *proceder* de enunciabilidad: “El saber es un procedimiento” (Deleuze: 2013, p. 34).

¿Cómo extraer metodológicamente, esos estratos de visibilidad y enunciabilidad de una época? Para Foucault no están dados, pero tampoco están ocultos. La arqueología no cae en ninguna de las dos trampas que los archivistas anteriores y contemporáneos a Foucault solían incurrir: ni el análisis de un sobre-dicho que estaría más allá de lo inscripto, más allá de lo dicho en una forma inteligible (formalización), ni el análisis de lo no-dicho, en el sentido oculto de lo dicho (interpretación). “Así pues queda claro que es muy difícil, metodológicamente, atenerse a lo que se dice efectivamente, *exclusivamente a la inscripción de lo que se dice*” (Deleuze: 2008a, p. 42). Y sin embargo es lo que el procedimiento arqueológico exige: “Hay que descubrir el zócalo, pulirlo, incluso elaborarlo, inventarlo. Hay que inventar, perfilar el triple

espacio de ese zócalo; sólo en una multiplicidad a constituir puede crearse el enunciado como inscripción *simple* de lo que se dice” (Deleuze: 2008a, p. 42).

Dicho de otro modo, es necesario captar las *reglas de formación* de esos enunciados, determinar el estrato y la formación histórica de la que proceden (*espacio colateral*), determinar la familia de enunciados a la que pertenecen (*espacio correlativo*), y determinar el umbral -político, religioso, epistemológico, estético-alcanzado (*espacio complementario*). Se trata entonces de poner en análisis no sólo los documentos sino los *sistemas de enunciabilidad, de funcionamiento, de formación y transformación de los enunciados*, de transformar los documentos en *monumentos*, siendo la arqueología “la descripción intrínseca del monumento” (Foucault: 2008b, p. 17).

De ese modo, es posible alejarse de la práctica del *comentario* para ingresar en un análisis de las *relaciones*, que es donde el sentido debe ser investigado (De Certau: 1995) y en una preocupación por la escritura como práctica histórica, una *historiografía* (De Certau:1993). Así lo entiende también Paul Veyne al decir: “Los historiadores relatan acontecimientos verdaderos cuyo actor es el hombre; la historia es una novela verdadera” (Veyne: 1984, p. 10). La comparación parece justa, ya que la historia, al igual que la novela, selecciona, simplifica, sintetiza, tareas todas a realizar en la presente investigación, *individualizando acontecimientos* en su carácter irreplicable, puesto que la historia, aunque ocurriera la misma cosa dos veces, jamás se repite, en tanto se trata no de hechos sino de *series*.

Todo lo expuesto, implica que, partiendo de considerar las prácticas discursivas como **series de acontecimientos** entre las cuales se pueden establecer relaciones múltiples, las *tareas* involucradas en esta metodología son:

- describir los *ámbitos institucionales* en los cuales la producción discursiva se vuelve legítima.

- establecer las *condiciones de transformación* de las formas y los contenidos de los diversos regímenes de enunciados que estructuran el campo de las prácticas amatorias, a partir de la reconstrucción de las constelaciones de conceptos en torno a los cuales se articulan los discursos sobre el cuerpo (poder, sujeto, subjetivación, sujetamiento, soberanía, biopolítica).

En definitiva, como afirma Deleuze, es un problema de método y de cartografía: “en lugar de ir de una exterioridad aparente a un ‘núcleo de interioridad’ que sería esencial, hay que conjurar la ilusoria interioridad para devolver las palabras y las cosas a su exterioridad constitutiva” (Deleuze: 2008a, p. 70).

CAPÍTULO 2

¿De qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual?

*Cuerpo es la certidumbre confundida hecha astillas.
Nada más propio, nada más ajeno a nuestro viejo mundo
(J-L Nancy: 2010, p.10)*

Nosotros, los modernos

He aquí el cuadro del cuerpo moderno, es decir, su imagen: primer plano de una sonrisa radiante, ángulo inclinado que favorezca el mejor perfil, en lo posible poca vestimenta, piel tersa, bronceada (no necesariamente por el sol); de fondo, alguna playa o monumento histórico, las luces psicodélicas de algún refugio nocturno, cuerpos, muchos cuerpos-otros, o bien la soledad espejada de un baño individual. fotograma del cuerpo, captura del cuerpo en los píxeles de alguna pantalla, producción indefinida de su ausencia.

Se conocen también sus prótesis, sus andamiajes más íntimos: teléfonos inteligentes, audífonos minúsculos, lentes imperceptibles, controles remotos. Extensión de la voz, extensión de la escucha, extensión de la mirada, extensión del tacto. La *res extensa* cartesiana es una *red extensa*, extendida y extensible a límites insospechados. Conectividad instantánea de los cuerpos con sus objetos y con otros cuerpos, incluso si no están presentes, sobre todo si no están presentes. Distancia aséptica e higiénica; los virus son, ante todo, informáticos.

Su *locus* está fuera de sí. En otra parte. juego del gato y el ratón entre **la carne y su imagen**; ella duele, goza, se estremece o se paraliza allí donde no se muestra. Al mismo tiempo, el dolor, el goce, el estremecimiento o la parálisis de los cuerpos es un espectáculo constante. Constante y sonante, como el repicar de unas monedas de plata en las alcancías del Capital.

“Gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos. Los cuerpos se pavoneaban” (Foucault: 2009a, p. 9). De no mediar ese indicativo pretérito imperfecto resulta imposible captar que el pensador francés hace referencia a los comienzos del siglo XVII. Su descripción parece ajustarse a los tiempos que corren.

¿Qué ocurrió entretanto? ¿Por qué artilugios del poder, es decir, de los juegos de fuerza que configura una sociedad determinada, el siglo XXI parecen más próximos a los finales del Medioevo que a los albores de la burguesía victoriana?

Después de todo, el poder *no es una institución, y no es una estructura*, “no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault: 2009a, p. 89). De allí la necesidad de repensar la analítica del poder en la sociedad actual.

Foucault supo desmotar una **hipótesis represiva** en torno al sexo. La misma establecía que la sexualidad fue confiscada y silenciada, condenadas sus prácticas y reprimidos los enunciados que sobre ella circulaban en los siglos precedentes. Frente a la idea de la sexualidad como algo que debía liberarse, hacer saltar las cadenas que la apresaban, Foucault mostró una proliferación de discursos en torno al sexo, una incitación a hablar de él, una voluntad de saber y unas técnicas polimorfas de poder. En el centro de esas técnicas estaba el cuerpo, fuente inagotable de saber, promesa

siempre renovada de una utilidad creciente. ¿Realmente se sigue allí? ¿O será más bien que, por la vía de cierto paroxismo, la incitación a hablar del sexo ha virado, sutil pero indefinidamente, a mostrarlo? Se dirá que la imagen no es menos artificio discursivo que los enunciados polifacéticos que los siglos precedentes dieron forma al cuerpo y al sexo. Y es cierto. No obstante, el distingo foucaultiano entre el decir y el ver (Foucault: 2008b), entre el régimen de enunciados y el régimen de lo visible, permite no homologar sin consecuencias los modos de captura del cuerpo e incluso los modos de captura del sexo *en* el cuerpo según se trate de un régimen u otro.

Discursos sobre el sexo, ciertamente, pero bajo la construcción de qué cuerpo. Hoy, quizás, sea momento de interrogar *otra* hipótesis tan difundida y aceptada como aquella, pero posterior en su construcción y arraigada, en parte, en los desarrollos mismos del autor de *Historia de la sexualidad*. Constatada la sexualidad como un *hecho discursivo*, su *puesta en discurso*, la *incitación institucional* a hablar de ella, de *extraer del sexo una verdad* sobre nosotros, la prohibición se mostró como un dispositivo secundario.

Ahora bien, la descripción antes hecha del cuerpo, muestra en parte que el cuerpo actual sigue siendo aquel cuerpo sexual, sexuado, y, sin embargo, se ha instalado como una nueva evidencia histórica su exhibición, su puesta en circulación en los espacios públicos, el desfile carnavalesco de sus contornos y sus formas, el culto a su superficie y al sueño de su perfección juvenil. En contraste con aquella hipótesis represiva, se perfila actualmente una **hipótesis exhibicionista**. Si la primera supuso la crítica al hombre unidimensional de un Marcuse y la idea de una represión moral de todo lo tocante a la sexualidad, la segunda concierne a un hombre pluridimensional que no reprime nada, que todo lo muestra, que ha convertido en teatro lo que pertenecía a su registro más íntimo.

La falacia de la primera, o al menos su carácter reduccionista y simplificador, desnuda -como un oleaje- la inconveniencia de la segunda. ¿No hay algo profundamente victoriano en la incitación de los discursos sobre el sexo hoy? ¿No es más bien el pliegue de una nueva forma de producción de lo corporal la que concierne a la sociedad actual? Se avanza muy rápidamente si se suscribe, sin más, que estos son los tiempos de la mostración del cuerpo, pero en esa avanzada los detalles se escabullen. En el ruido atronador de lo exhibido, el poder teje silenciosamente sus mecanismos más sutiles. ¿Es tan seguro que seguimos hablando del cuerpo en los discursos contemporáneos? Y si así fuera, ¿de cuál cuerpo? Porque si algo ha aportado la perspectiva foucaultiana de la historia -arqueología y genealogía- es que el cuerpo es menos la superficie fija e inamovible sobre la cual se van inscribiendo poderes y saberes, que la letra misma, borrosa y garabateada, con la que se escribe el devenir de una sociedad.

los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo –en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres–; lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (como en el evolucionismo de los antiguos sociólogos), sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada por el desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco suyo la vida (Foucault: 2009a, p.144).

Pero es justamente, siguiendo el desarrollo de *las tecnologías del poder y del poder de las tecnologías*, que ya no es posible pensar al cuerpo simplemente como objeto y blanco de poder, incluso si Foucault lo expresara así, porque el cuerpo, o

mejor dicho *los cuerpos*, son el nombre de una **multiplicidad productiva**, el nombre de múltiples modos de producir los cuerpos según el diagrama epocal. Dime a qué diagrama perteneces y te diré qué cuerpo fabricas.

Contrariamente a lo que podría pensarse, a lo que el sentido común impone con su manto de obviedades y su corona de certidumbres, no se tiene un cuerpo desde siempre. Se trata menos de una entidad que de una *intensidad*. El intelectual francés Gilles Deleuze (1925-1995) no ha sido el primero en señalarlo -su filosofía se reconoce deudora de Spinoza-, pero quizá sí le sea atribuible la reterritorialización de aquello que las “filosofías del cuerpo” (Bulo Vargas: 2009) habían olvidado: la diferencia.

Tras siglos de un pensamiento metafísico vaciado de cuerpo, que lo reducían bien a una cárcel, bien al soporte material de procesos externos al cuerpo (el cuerpo-carne), Deleuze irrumpe en el siglo XX con un pensar diferente que desplaza el campo de dominio donde una cierta verdad del cuerpo lo había instalado. Será preciso, pues, seguir ese derrotero, las líneas de detención y pasaje no tanto de una *historia del cuerpo* (lo cual lo confirmaría en el lugar de una entidad abstracta sobre la que se suceden los siglos) sino *del lugar del cuerpo en la historia*; una suerte de **estudio heterotópico** de los espacios del cuerpo en la historia, tal como era también el sueño foucaultiano:

Yo sueño con una ciencia -bien digo, una *ciencia*- que tendría por objeto esos espacios diferentes, esos otros lugares, esas impugnaciones místicas y reales del espacio donde vivimos. Esta ciencia estudiaría no las utopías, puesto que hay que reservar ese nombre a lo que no tiene realmente ningún lugar, sino las *heterotopías*, los espacios absolutamente diferentes; y por fuerza la ciencia en cuestión se llamaría, se llamará, se llama ya, 'la heterotopología' (Foucault: 2010b, p. 21).

Así, el pensamiento de la diferencia, el pasaje deleuziano del *ser* al *diferir*, se entronca con el estudio de los **espacios diferentes** -o espacios *otros*- que proponía Michel Foucault. Es sabido: eran dos amigos que se leían mutuamente, que eran parte de un frente común; no es forzado reunirlos aquí a propósito del cuerpo. Ambos se consagraron a él, aun cuando llegaron a constructos teóricos diferentes (pero aquí *la diferencia* es un valor), aun cuando no dijeron lo mismo o precisamente porque no lo hicieron. Estamos -como indicaba Foucault- consagrados históricamente a la historia, y en esa “construcción paciente de discursos sobre discursos” (Foucault: 2008c, p. 17) quizá sea posible decir lo que jamás ha sido dicho sin salir del espesor de los enunciados mismos.

No será preciso en esta tarea -y los límites fijados así lo requieren- remontarse a un pretendido origen de los tiempos. Antes bien, se trata de partir del *presente* como horizonte de inteligibilidad de los hechos del pasado, para evitar de este modo caer en una mera descripción superficial de las figuras del cuerpo en Occidente. Por otra parte, otros ya se han consagrado a esa tarea, con mayor profundidad y en función de otros objetivos (Aguilar García: 2006; Le Breton: 2011; Sennett: 2016). Recuérdese aquí el propio: indagar sobre los *topos* del cuerpo en función de cómo la sociedad se ha visto en la necesidad de construirlo. Preguntarnos ¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual? es, a la vez, un programa tripartito que establece:

- 1) Que cuerpo y sociedad constituyen un *continuum* en el cual los pliegues del primero no se suscitan sin las fuerzas de la segunda.

- 2) Que ha habido distintos pliegues en la historia y que se han configurado -en función de ellos- *espacios diferentes* para el cuerpo.
- 3) Que la sociedad actual da lugar a un último pliegue corporal (el último del que tenemos noticias aún en el siglo XXI, al menos).

Tanto en la obra de Foucault como en la Deleuze, o más precisamente en la lectura atenta que Deleuze hace de la obra de Foucault, se reconoce que los griegos constituyen el **primer pliegue** (Deleuze: 2015). ¿Pero un pliegue de qué? ¿Qué es lo que se pliega? Lo plegado siempre es una cierta línea del afuera. La lógica del pliegue pone en cuestión una pretendida división entre el interior y el exterior, no tanto porque los niegue, sino porque los hace interdependientes el uno del otro. Es cierto que para Deleuze hay un afuera más lejano que toda exterioridad y un interior más cercano que cualquier interioridad, pero tratamos de captar aquí cómo un afuera -que es siempre epocal- da lugar, al plegarse, a una interioridad que es un adentro del afuera, un adentro *en el interior mismo* del afuera. Pensar así las cosas, so pena de su complejidad, tiene la ventaja de no hacer de la sociedad un mero contexto sobre el cual se inscribiría el texto de la historia. De allí que no se trata de una historia del cuerpo (el conjunto más o menos finito de relatos, textos, documentos, enunciados científicos, filosóficos y religiosos) sino de captar el cuerpo como un pliegue preciso y local en distintos momentos de la historia de Occidente.

No hay ninguna razón para creer que la subjetivación en los griegos, es decir el plegado de la línea, se hace de la misma manera que en los cristianos, o que en Oriente, si es que hay en Oriente modos de subjetivación (Deleuze: 2015, p. 55).

Foucault se abocó a ello en lo que se considera un *tercer eje* de su pensamiento, captar cuáles fueron esos pliegues en determinadas duraciones de tiempo, ver qué ha pasado con los modos de constituir subjetividad desde los griegos hasta nuestros días (si reconocemos que los griegos hicieron el primer pliegue).

Se introduce así, sin duda, un término nuevo en el desarrollo: **subjetivación**. ¿Por qué un estudio sobre el cuerpo habría necesariamente de desembocar en la problemática de la subjetivación, es decir, en el modo en que los sujetos son producidos o, más rigurosamente, en las modalidades bajo las cuales algo como una producción de subjetividad tiene lugar? Porque aquello que Foucault ha reconocido como lo único de lo que se ocuparon sus investigaciones -el sujeto- siempre ha tenido al cuerpo como el lugar donde dicha producción era captable con mayor intensidad (desde sus primeros trabajos sobre la representación y el surgimiento de las ciencias sociales, pasando por los cuerpos dóciles de la sociedad disciplinaria, hasta sus reflexiones sobre las tecnologías del sí mismo).

Dicho de otro modo: aquello que se llama subjetivación -ese pliegue del afuera en un interior más interior que cualquier interioridad- es siempre un *modo corporal* de habitar el mundo. El cuerpo-alma griego, el cuerpo-carne del Medioevo, el cuerpo-máquina de la modernidad, el cuerpo-texto de nuestro presente, son el resultado y a la vez la matriz sobre la que la subjetivación puede ser captada. Un itinerario *corporal* de dichos pliegues requiere entonces indagar sobre el concepto de **diagrama**.

El diagrama en la obra de Foucault no llega a ser más que un término, utilizado una única vez, pero al que Deleuze logra darle estatuto conceptual al plantearlo como el elemento que permite dar cuenta del funcionamiento del poder en una sociedad determinada. Así como lo propio del saber son los *archivos* -es decir, el agenciamiento

de lo que puede ver y decir cada formación histórica-, el poder se capta de forma *diagramática*, o lo que es lo mismo: el saber es estratificado, el poder es estratégico (Deleuze: 2014). Para Deleuze todo archivo es archivo de saber y todo diagrama es diagrama de poder; todo archivo está estratificado, todo diagrama es estratégico. Incluso propone distinguirlos a partir de lo micro y lo macro: el archivo remite a lo macroscópico, el diagrama remite a lo microfísico.

Así, el diagrama es definido de tres maneras o de un modo triple:

Diría que se llama diagrama a la exposición de una relación de fuerza, o de un conjunto de relaciones de fuerzas [...] Segunda definición: se llama diagrama a toda repartición de poder de afectar y de poder de ser afectado, es decir a toda una emisión de singularidades. En este sentido, el diagrama va de un punto a otro, va de un punto cualquiera a un punto cualquiera, siendo esos puntos determinables como singularidades. Tercera definición: se llama diagrama al braceo -es una palabra oceánica, es perfecta-, a la figura que bracea, al braceo de materia no formada y de funciones no formalizadas (Deleuze: 2014, pp. 78-79).

Ahora bien, el diagrama no deja de tener relaciones con la historia (en cuyo caso no tendría posibilidades de ser estudiado a través de la genealogía), en la medida en que toda formación social, toda formación histórica remite a un **diagrama de poder**. Carácter inestable, mutante, del diagrama, a diferencia de los estratos que tienden a equilibrarse.

A groso modo, es posible distinguir una serie de diagramas en un surco amplio que va desde la Antigüedad a nuestros días. De manera esquemática puede decirse que habría un *diagrama griego*, es decir una determinada red de relaciones de fuerzas, con modos singulares de afectación entre unas y otras, y que este diagrama -que tiene su correlato en la sociedad griega y en el funcionamiento de la ciudad griega tal como fue conocida- supone “una relación agonista entre agentes libres” (Deleuze: 2015, p. 94). Una relación agonista implica, como se sabe, un cierto vínculo de rivalidad (política, judicial, amorosa), lo cual va a tener toda su importancia al momento de entender el tipo de gobierno que este diagrama pone en funcionamiento, ya que “sólo es capaz de gobernar al otro aquel que es capaz de gobernarse a sí mismo” (Deleuze: 2015, p. 97).

Del mismo modo, hay un *diagrama cristiano*, un *diagrama soberano*, un *diagrama disciplinario*. Cada uno de ellos, o en el interior de cada uno de ellos, una forma distinta de corporalidad, una forma distinta de subjetivación. Efectivamente, cada diagrama conduce a interrogar el tipo de subjetivación que le es propio, y con ella, un constructo particular del cuerpo. No se trata simplemente de la subjetividad, como esa suerte de interioridad psíquica que supo soñar cierta psicología; tampoco se trata del sujeto, en el sentido filosófico, psicológico, e incluso psicoanalítico.

Subjetivación designa en nuestro corpus conceptual la resultante de un movimiento que las fuerzas -de un diagrama de poder determinado- producen al doblarse sobre sí mismas. “La fuerza no tenía ni sujeto ni objeto, sólo tenía relación con otras fuerzas. Plegándose sobre sí misma, opera una subjetivación. La subjetivación de la fuerza es la operación por la cual, al plegarse, se afecta a ella misma” (Deleuze: 2015, p. 99). O dicho de otro modo: la subjetivación (y por tanto el cuerpo) deriva de un estado de fuerzas, de un cierto diagrama y no de otro. El modo en que la fuerza se pliega, se vuelve contra sí misma, produciendo subjetivación, produciendo un modo de corporalidad específico, depende -pero a la vez transforma-

las relaciones de poder que la hicieron posible. De allí que ninguna resistencia pueda pensarse sin poner en juego la subjetivación, sin poner en juego el cuerpo.

Las preguntas por el plegado de la fuerza *¿cómo plegaron la fuerza los griegos, como los cristianos? ¿de qué modo el poder disciplinario?*, se transforman -a la luz de la problemática- en una interrogación por las **prácticas amatorias** que resultan de ese estado de fuerzas (diagrama), pero también del pliegue de la fuerza sobre sí (subjetivación), según distintos momentos históricos (Grecia antigua, Medioevo cristiano, sociedad de soberanía, sociedad disciplinaria, sociedades de control).

Se percibe aquí el vínculo estrecho entre el poder, el saber, el cuerpo y la subjetivación, enlace sin el cual no sería pertinente hablar de una *política del cuerpo*. Tanto para Deleuze como para Foucault, se trata siempre de un **asunto de prácticas**: prácticas de saber, prácticas de poder, prácticas de subjetivación. Se trata, por ello mismo, de introducir la problemática de las prácticas amatorias en el interior de ese otro juego de prácticas, entre los estratos de saber, los diagramas de poder, y los pliegues de subjetivación. Y si es posible, trazar rupturas, continuidades y discontinuidades en el recorrido histórico y político subsiguiente, desde los griegos hasta nuestros días, es, justamente, porque la práctica

es la única continuidad de la historia hasta ahora, hasta el presente. La única continuidad hasta el ahora es el encadenamiento de las prácticas. Habida cuenta de las rupturas, de las mutaciones, etcétera, lo que llega desde el tiempo pasado, lo que va del pasado al ahora es el elemento práctico (Deleuze: 2014, p. 9).

El diagrama griego: el cuerpo y sus placeres

Deleuze señala al menos tres respuestas para dar cuenta de por qué la Grecia antigua debe ser tomada como el primer pliegue en la historia de Occidente. La primera -de corte filosófico- es que los griegos aíslan la forma del verbo *ser*, al punto de que no sólo existe como verbo, sino que está -plegado- en la base de todas las formas verbales. La segunda respuesta -que Deleuze llamará histórica- concierne al orden político y social propio de Grecia, es decir, la creación del *espacio de la ciudad*; el espacio social “dejaba de ser piramidal, con la punta de la soberanía, la cúspide de la soberanía y los pisos que representan las generaciones de dioses que se suceden” (Deleuze: 2015, p. 88). Así el *ágora* griega resulta del pliegue de la ley soberana sobre el espacio constituido por los ciudadanos. La tercera dirección o respuesta lleva el nombre propio de Nietzsche, puesto que es él quien reconoce en los griegos un *tipo de fuerza* particular -que llamará “voluntad de potencia”- destinada no ya a un querer dominar al otro sino afirmar la propia vida. Dicho de otro modo: el *diagrama griego* supone una relación de fuerza tal, una relación agonista entre hombres libres, que en lugar de tener como objeto el gobierno de los otros, apunta -por un nuevo pliegue- al **gobierno de sí**.

La pregunta es: ¿en qué medida el cuerpo estaba concernido en este pliegue de la fuerza sobre sí misma? No hay que olvidar que para Foucault las *tecnologías de poder* suponen todas ellas una transformación del cuerpo del otro (en el caso paradigmático de la disciplina militar) o del propio (en el caso de lo que aislará como *tecnologías del yo*). En su lectura de la filosofía griega hubo un descuido de la máxima *cuídate a ti mismo* en beneficio de la mucho más conocida fórmula socrática del *conócete a ti mismo*. La apuesta de Foucault es a restituir la importancia que la primera

tuvo en la configuración de una serie de pautas morales acerca de cómo deben conducirse los hombres, *tecnologías del yo*

que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault: 2003c, p. 35).

Esa **hermenéutica de sí**, conduce a Foucault a indagar el modo en que -en la cultura griega y grecolatina- la sexualidad se volvió asunto de una problematización moral ligada a un conjunto de prácticas que llamará *artes de la existencia* o *técnicas de sí*, las que, a su vez, serán luego integradas al diagrama cristiano del poder pastoral y al diagrama disciplinario con sus prácticas educativas, médicas y psicológicas.

Es decir que, si bien habría un cierto continuo entre el paganismo y el cristianismo, interpenetración de un diagrama en el otro, no hay en el pensamiento antiguo, como lo habrá en el Medioevo cristiano, una moral unificada; antes bien, hubo múltiples focos de reflexión moral en torno al cuerpo (*dietética*), al matrimonio (*económica*), a las relaciones entre los hombres (*erótica*) y respecto de la verdad (*el verdadero amor*), a los cuales Foucault dedica extensas páginas. Sin seguir aquí de manera pormenorizada esos desarrollos, se toman en cuenta, particularmente, los que hacen a los cuerpos, al uso de los placeres y a la sustancia ética en juego, o sea “la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral” (Foucault: 2003a, p. 32).

Ciertamente, en las reflexiones morales en el diagrama griego

El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo (Foucault: 2003a, p. 37).

Así, la reflexión moral se expresará en torno a la *aphrodisia*, la *chresis*, la *enkrateia* y la *sophrosyne*. La primera de esas problematizaciones (*aphrodisia*) remite a las formas de procurarse placer a través de actos y gestos, pero esos placeres -que son los placeres del cuerpo- no generan intemperancia si no es a través del tacto y el contacto, ya sea que se trate de los placeres de la comida y la bebida -en los que están involucrados la boca, la lengua y la garganta- o de los placeres del sexo -en los que se involucran otras partes además de las anteriores-

El tema reviste su importancia para los capítulos siguientes, en la medida en que, respecto al cuerpo en la sociedad actual, se constata hasta qué punto la *akolasia*, la intemperancia, la ausencia de una moderación adecuada para los placeres corporales, lejos de hallarse privilegiada en el tacto y en el con-tacto cuerpo a cuerpo, puede bien prescindir de él a condición de que haya gozo de la imagen. Se hablará allí, en el diagrama contemporáneo, más que de un uso (*chresis*) de los cuerpos, de un **uso de las imágenes**. Del mismo modo, pero por razones diferentes, la experiencia moral de la *aphrodisia* en el diagrama cristiano dejará su lugar a una experiencia de la carne.

En la doctrina cristiana de la carne, la fuerza excesiva del placer encuentra su principio en la caída y la falta que señala desde entonces a la naturaleza humana. Para el pensamiento clásico griego, esta fuerza es por naturaleza virtualmente excesiva y la cuestión moral será la de saber cómo hacer frente a esta fuerza, cómo dominarla y asegurar su conveniente economía (Foucault: 2003a, p. 56).

También la *enkrateia* y la *sophrosyne* suponen una reestructuración de la relación con uno mismo como parte de una práctica moral. Pero mientras que la segunda describe un estado general de moderación (que se opone a la intemperancia como la *aphrodisia*), la *enkrateia*, dice Foucault, consiste en una forma activa de dominio de uno mismo, aluda a una resistencia o una lucha. En ese sentido, la relación agonista propia de este diagrama no se reduce a un combate entre hombres libres, sino ante todo alude a un combate del hombre libre consigo mismo. Uno mismo es el adversario en materia de los placeres del cuerpo. “La batalla a desarrollar, la victoria a alcanzar, la derrota que se arriesga a sufrir, son procesos y acontecimientos que tienen lugar entre uno y uno mismo” (Foucault: 2003a, pp. 74-75). De allí también su diferencia con el diagrama siguiente -el cristianismo-:

Uno de los rasgos esenciales de la ética cristiana de la carne será aquel vínculo de principio entre el movimiento de la concupiscencia, bajo sus formas más insidiosas y secretas, y la presencia del Otro, con sus mañas y su poder de ilusión. En la ética de las *aphrodisia*, la necesidad y la dificultad del combate depende bien al contrario de lo que se despliega como una justa con uno mismo: luchar contra “los deseos y los placeres” es medirse con uno mismo (Foucault: 2003a, p. 75).

La necesidad entonces de entrenamiento, de aplicarse uno mismo a un ejercicio y a un cuidado de sí será un requisito indispensable para cualquiera que pretenda ocuparse de los demás y gobernarlos sabiamente, es decir, no como un tirano (el esclavo de sus placeres). De esa forma, el dominio de sí y el dominio de los demás son, para el pensamiento griego, un solo y mismo asunto. Y es un asunto de libertad, de ese “poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás” (Foucault: 2003a, p. 90).

Por otro lado, mientras la *aphrodisia* tiene que ver con la intensidad de los actos, los griegos no descuidarán tampoco la cuestión del buen uso de los placeres del cuerpo, aquello que reunían bajo el término *chresis*. Sea bajo la forma de la necesidad (limitarse a la satisfacción de una necesidad y no dar rienda suelta a los placeres), del momento oportuno (el *kairos* que hace de la moral un arte del momento) o del estatus social (cuanta mayor responsabilidad en la vida pública, cuanta mayor autoridad ejercida, más rigurosa debe ser el cumplimiento de una conducta moral), el uso de los placeres nunca es dejado librado a su impulso, a su energía natural.

Tal como lo profundiza Agamben en *El uso de los cuerpos* (2017), el término *chresis*, asociado al cuerpo del esclavo griego, designa una multiplicidad de aspectos: refiere a una actividad improductiva -el esclavo es el ser-sin-obra o cuya obra es su cuerpo, a diferencia del hombre que es el ser-en-obra del alma según el *logos*-; define una zona de indiferenciación entre el cuerpo propio y el cuerpo del otro. *Del cuerpo* debe entenderse tanto en el sentido genitivo como objetivo y a la vez, el esclavo -al poner en uso su cuerpo- es usado por el amo, del mismo modo que el amo -usando el cuerpo del esclavo- lo que hace es usar su propio cuerpo. No se reduce ni a una

poíesis ni una *praxis*. El esclavo griego es más próximo a una máquina que a lo que se considera un obrero moderno, pero una forma de máquina tal, que no se la destina a la producción, sino -como ocurre con una vestimenta o una cama- sólo al uso; no pertenece ni a la esfera de la naturaleza ni a la esfera de la convención, la vida del esclavo es una vida no propiamente humana (una *zoé*) pero que hace posible la vida política de los hombres (*bíos*).

Lo que queda claro para el autor de *Homo Sacer* es que nuestra concepción moderna que divide las cosas entre sujeto y objeto, es inadecuada para captar aquello que el término uso (*chresis*) designa para los griegos. Se trata de una **relación con algo**, pero no en el sentido de servirse o utilizar algo. Entonces ¿de qué tipo de relación se trata en el uso de los cuerpos? Su reflexión lo conduce nuevamente a Foucault, ya que la relación agonista fundamental acaba siendo la relación con el sí mismo:

el sujeto que realiza la acción, por el hecho mismo de realizarla, no actúa transitivamente sobre un objeto, sino que se implica y se afecta ante todo a sí mismo en el proceso; por la otra, precisamente por esto, el proceso supone una topología singular, en la que el objeto no supera la acción, sino que es él mismo el lugar de su suceder (Agamben: 2017, pp. 69-70).

La experiencia del paseo, de pasear un cuerpo por un lugar, es quizás la que mejor refleja esta indistinción entre el sujeto y el objeto de la acción, ya que allí el sujeto se pasea a sí mismo, “de la misma manera todo uso es, ante todo, uso de sí mismo: para entrar en relación de uso con algo, debo ser afectado por ese algo, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ese algo” (Agamben: 2017, p. 72). Pliegue de la fuerza sobre sí misma que caracteriza al diagrama griego.

Pero Agamben avanza aún un poco más. Considera que el planteo foucaultiano centra sus análisis en el *cuidado de sí*, lo cual es cierto, pero no tematiza como tal la cuestión del **uso de sí** (del cual el *cuidado* no es más que una parte). Esa separación entre cuidado y uso de sí, para Agamben, es la separación que hay entre la *ética* y la *política*, separación en un punto ficcional que habría que demoler si se quiere pensar el *uso* como una categoría política fundamental.

El diagrama cristiano: la carne y sus deseos

La aparición largamente postergada del cuarto volumen de *Historia de la sexualidad* titulado *Las confesiones de la carne* (Foucault: 2019) arroja algunos elementos inéditos para el análisis de la corporalidad en Occidente. El desplazamiento temporal no sólo concierne a la publicación del libro, cuyo manuscrito estaba ya listo desde 1981-1982 y ve la luz ahora, sino también respecto de la problematización de la sexualidad que Foucault se había propuesto. Diez siglos separan los desarrollos de este volumen respecto del horizonte inicial planteado. Así, *Las confesiones de la carne* deben situarse en una continuidad editorial a la vez que una secuencia discursiva: *entre* el diagrama griego y el diagrama disciplinario, o lo que es lo mismo, *entre* la experiencia del cuerpo y los placeres y la experiencia del individuo y su utilidad.

Se trata -como bien indica Edgardo Castro en la *presentación* del volumen- de una nueva experiencia que, aunque heredera de la *aphrodisia* del mundo grecolatino, se distingue de ella, a la vez que anticipa, prepara y hace posible la noción moderna de sexualidad. *Carne*, entonces, es ante todo el nombre de una **experiencia**.

Pero ¿qué es -en el corpus foucaultiano- una experiencia? Por un lado, es “la correlación entre un determinado dominio de saber, formas más o menos institucionalizadas de normatividad, y modos de relacionarse consigo mismo, de constituirse como sujeto” (Castro en Foucault: 2019, p. 9). La experiencia, en ese sentido, se aleja de la fenomenología e incluso del existencialismo, para situarse en el triskel mismo de los tres grandes ejes de la obra foucaultiana (saber, poder, subjetivación) en tanto no hay experiencia que no responda a un campo de saber, que no implique un determinado ejercicio de poder, y no conlleve un cierto tipo de subjetivación. De allí que llegue a definir la experiencia también como “algo de lo que uno mismo sale transformado” (Foucault: 2015, p. 34), algo que transforma la relación que tenemos con el saber y con el poder, que impide que se siga siendo el mismo. Es de la experiencia cristiana de la carne de la que Foucault hace la historia, delineando en esa genealogía, un nuevo diagrama cuyas relaciones de fuerza involucran el cuerpo, el deseo y la concupiscencia.

Como todo diagrama, el cristiano mantendrá relaciones de continuidad y ruptura con el anterior: se reelaborará el código ético de la sexualidad fijado por la antigüedad greco-romana, así como las prácticas -fundamentalmente el examen y la dirección de conciencia-; pero, al mismo tiempo, supondrá una ruptura con el mundo pagano tanto en el modo de vincularse con ese código como en la manera en que serán pensadas e institucionalizadas dichas prácticas. Todo el esfuerzo de Foucault en ese nuevo volumen es mostrar las tensiones, las proximidades y las distancias entre una experiencia de la sexualidad y otra. Cada vez más -y esto hasta el presente- el hombre se irá configurando como un **animal de confesión**, cada vez más la palabra y la corporalidad entrarán en una danza en la que la segunda resultará inseparable de la primera.

En líneas generales es posible afirmar que la doctrina de los Padres de la Iglesia, en el siglo II d.C., no hace más que enfatizar principios que los filósofos paganos ya habían establecido en torno a la sexualidad. El objetivo de *El pedagogo* de Clemente de Alejandría, por ejemplo, no es otro que dar consejos de conducta similares a los filósofos helenistas. No obstante, es en los pequeños matices diferenciales donde radica la importancia que permite ubicar este diagrama como una experiencia corporal inédita. Más que “un préstamo masivo y poco elaborado del estoicismo tardío” (Foucault: 2019, p. 37), el cristianismo elabora preceptos que simultáneamente se apoyan en la naturaleza, en la razón filosófica y en la palabra de Dios. Si bien sigue siendo el *Logos* el que debe orientar las conductas corporales -y en particular las sexuales-, éste lo hace ahora apoyándose en prescripciones provenientes de esa fuente tripartita, voces diferentes en las que se hace escuchar que pueden también nombrarse como lo animal, lo psíquico y lo neumático.

Si bien no es la primera vez que se procura determinar qué tipo de conducta sexual deben tener los esposos, sí es, al parecer, la primera vez que se desarrolla un régimen completo de los actos sexuales, establecido no tanto en función de la sabiduría y la salud individual sino, en especial, desde el punto de vista de las reglas intrínsecas al matrimonio (Foucault: 2019, p. 43).

Lo que antes podían ser simples reglas de decencia y prudencia es ahora, con el cristianismo, objeto de preocupación y de un análisis más detenido y de intervenciones más intensas. Ya no una ética global de las relaciones maritales sino una objetivación específica de las relaciones sexuales, que se vuelven, de algún

modo, autónomas respecto del conjunto de los comportamientos. Por primera vez en la historia lo que pasa entre esos cuerpos, tomados ahora en su aspecto más carnal, debe ser examinada con detenimiento y exhaustividad.

Además, al estar los preceptos del *Logos* inspirados en las Escrituras -es decir, en la palabra de Dios-, toda una serie de actos serán resignificados a la luz de la necesaria correspondencia entre el hombre y los propósitos divinos. La procreación, por ejemplo, que ya desde los antiguos resultaba el objetivo (*skopos*) y el fin (*telos*) de la relación sexual, es ahora parte de una misión, efecto de una prescripción que Dios mismo ha establecido (*id y multiplicaos*), por lo que el hombre al reproducirse, no sólo se reproduce a sí mismo, sino que reproduce la obra que Dios ha hecho en él. Esta **crislianización** del acto (pro)creador hace que la consumación, sin ser por ello algo espiritual, sea un modo de seguir la enseñanza, la pedagogía del gran Creador. Principio de coincidencia entre la intención procreadora y el acto sexual, que entonces replica una coincidencia entre el hombre y Dios.

Se esgrimen de ese modo reglas que, aunque evocan la templanza griega (el ejercicio del dominio del alma sobre el cuerpo), tendrían justificaciones muy distintas de las que podían encontrarse en Platón. El semen derrochado rompe la sinergia entre Dios y el hombre, como tampoco puede ser expuesto a las suciedades del estado menstrual, ni interrumpir la labor a la que el vientre está abocado durante el embarazo. Todos esos cuidados de la carne, ya no se deben a una prudencia y moral de los cuerpos, sino que encuentran su causa última en el hecho de que Dios -que hizo a Adán y con la costilla de éste a Eva- está implicado en todo lo que resulte de esos cuerpos. En esa concepción de la templanza

hay algo más que la mera exigencia de un equilibrio bien contralado entre el cuerpo y la razón. Pero tampoco es, a la manera dualista, un rechazo radical del cuerpo como principio sustancial del mal. Se trata no de un encarcelamiento, sino de un habitar del *Logos* en el cuerpo, y la “templanza” consiste en procurar que éste llegue a ser o siga siendo el “templo de Dios” y sus miembros sean y sigan siendo los “miembros de Cristo” (Foucault: 2019, p. 63).

Más que una renuncia, hay una **nueva economía** de las relaciones sexuales. Y esa economía es una economía de la ocasión, del momento oportuno más que de los actos en sí. Lo pecaminoso de Adán y Eva -harán notar los primeros escritos cristianos sobre la sexualidad- no radica en la relación sexual; antes bien el problema es que se unieron siendo demasiados jóvenes, cuando aún no convenía.

La continuidad, entonces, entre el diagrama griego y el cristiano es relativa y lo novedoso de la formación de este nuevo tipo de experiencia centrada en la carne puede resumirse en algunos puntos clave:

- 1) Unión, en un mismo conjunto de prescripciones, de una ética del matrimonio con una economía detallada de las relaciones sexuales, un régimen sexual en tanto tal.
- 2) Significación religiosa a ese conjunto de prescripciones, en la medida en que sobre la base de una moral pagana forjó un pensamiento propiamente cristiano de las relaciones sexuales.
- 3) Fortalecimiento de las prácticas de penitencia y de ejercicios para lograr una vida ascética, a la vez que un estrechamiento entre las malas obras (el *obrar mal*) y la necesidad de confesarlo (*decir la verdad*).

Lo que se elabora, en definitiva, es una experiencia en la que la *carne* será el centro del dispositivo de sexualidad, y en vez de

un régimen de las relaciones sexuales o los *aphrodisia*, que se integra a la regla general de una vida recta, habrá una relación fundamental con la carne que atraviesa la vida entera y sirve de basamento a las reglas que se le imponen (Foucault: 2019, p. 70).

Será recién en el Medioevo y el nuevo pliegue cristiano sobre la filosofía de Platón y Aristóteles, sobretodo de la mano de San Agustín y Santo Tomás (Koyré, 2007), que el cuerpo, aunque conserve su carácter de obstáculo para el verdadero conocimiento de Dios, será objeto ya de cuidados que irán desde la higiene personal hasta su correcto entrenamiento postural (la posición adecuada frente a lo divino es la genuflexión), cuando no de castigos corporales precisos (el silicio, por ejemplo) a fin de expiar las impurezas mundanas.

La pastoral cristiana ha inscrito como deber fundamental llevar todo lo tocante al sexo al molino sin fin de la palabra. La prohibición de determinados vocablos, la decencia de las expresiones, todas las censuras del vocabulario podrían ser sino dispositivos secundarios, respecto de esa gran sujeción: maneras de tornarla moralmente aceptable y técnicamente útil (Foucault: 2009a, p. 23)

Pero el cuerpo en el diagrama cristiano no es sólo el cuerpo de los creyentes y el cuerpo de los herejes. Simultáneamente con esa distribución corporal entre la fe y la herejía, sobrevuela en las alturas -como corresponde- pero al mismo tiempo, encarnado en el **cuerpo de Dios**.

Hoc est enim corpus meum: provenimos de una cultura en la cual esta frase ritual habrá sido pronunciada incansablemente por millones de oficiantes de millones de cultos. En esta cultura, todos, sean o no cristianos, la (re)conocen. Entre los cristianos, unos le dan valor de consagración real -el *cuerpo* de Dios está *ahí*-, otros de símbolo, donde comulgan aquellos que forman *cuerpo* en Dios. Es entre nosotros la repetición más visible de un paganismo obstinado o sublimado: pan y vino, otros cuerpos de otros dioses, misterios de la servidumbre sensible (Nancy: 2010, p. 9).

¿Qué deidad gobierna hoy los cuerpos? El cuerpo de Dios ya no está *ahí* (Dios ha muerto) o nunca estuvo (Dios no puede morir, puesto que no es mortal). En todo caso, su existencia -ex-sistencia, fuera de sitio, escribía Lacan- como símbolo, hoy debe nombrarse *Deus ex machina*. Habrá que volver sobre ello al ocuparse del diagrama actual.

La angustia, el deseo de ver, de tocar y comer el cuerpo de Dios, de *ser* ese cuerpo y de *no ser sino eso* constituyen el principio de (sin)razón de Occidente. Por esto, el cuerpo, cuerpo, *jamás tuvo ahí lugar*, y *menos que nunca cuando ahí se lo nombra y se lo convoca*. El cuerpo para nosotros es siempre sacrificado: hostia (Nancy: 2010, p. 11).

El diagrama soberano: la masa y su servidumbre

La *sociedad de soberanía*, uno de los nombres dados por Foucault al diagrama que establecía el derecho sobre la vida y la muerte de los súbditos, supuso una forma particular de la mecánica del poder; poder apropiativo y expropiativo a la vez. Derecho

de apropiación, por un lado -de las cosas, del tiempo, de los cuerpos- pero, a la vez, y en función de esa apropiación, poder también de expropiar aquello que se consideraba propiedad del soberano, ya fuese la tierra o la vida misma de los siervos. La fórmula *hacer morir y dejar vivir* traduce lo esencial de ese funcionamiento negativo del poder, disimétrico y pobre en sus fines.

A nivel de las prácticas de gobierno, en aquello que Foucault formula como una **historia de la gubernamentalidad**, también se encuentran elementos para pensar la soberanía y sus continuidades/discontinuidades con los diagramas que le precedieron y le sucedieron. Ciertamente estos siglos se caracterizan por una modulación entre los soberanos y sus siervos, que se traducen en diferentes tratados, mientras que en la Antigüedad y en la Edad Media eran comunes aquellos destinados a dar consejos a los príncipes. En el diagrama soberano hay elementos para un *arte de gobernar* que recién será desbloqueada en el siglo XVIII. Se trata de la problemática del gobierno; problemática que siempre se presenta en múltiples dimensiones o estratos: gobierno de sí mismo, gobierno de la familia, gobierno del Estado. Sin duda, como señala Foucault, el texto ejemplar, dentro de la vasta literatura en torno a cómo gobernar, a quienes, por qué medios, etc., sigue siendo *El príncipe* de Maquiavelo.

Maquiavelo recoge lo esencial de las relaciones entre el soberano y sus siervos, entre el príncipe y sus súbditos, pero de una forma que, al mismo tiempo que se consolida en esos siglos comienza ella misma a dar lugar a otro diagrama de gobierno. Para Maquiavelo las relaciones entre el Príncipe y su principado son de trascendencia y exterioridad en la medida en que, recibido el ejercicio del poder que se le confiere por vía de la herencia, su lazo con él siempre lleva la marca de cierta fragilidad. De allí la necesidad de proteger aquello que se ve permanentemente amenazado (el territorio heredado o adquirido, pero también los súbditos) y la pertinencia de los tratados que intentan aconsejar sobre el mejor modo de conservar el principado.

Según Foucault, ese saber-hacer, esa habilidad del Príncipe para mantener bajo su égida el principado, en la literatura anti-maquiavélica intentará ser sustituida por un *nuevo arte de gobernar* cuyo exponente es Gulliaume de La Perrière.

Entre Maquiavelo y La Perrière, en el contrapunto de sus argumentos en torno a lo que es gobernar y qué es un gobernante, se teje todo el entramado entre **soberanía** y **biopoder**. Con La Perrière las prácticas de gobierno se multiplican y el gobierno del Príncipe pasa a ser uno más entre otros.

En esa nueva configuración de las relaciones de fuerza, gobernantes son también los padres, el pedagogo, el superior de un convento, etc., mientras que en la teoría jurídica del soberano -de la que dependía la doctrina del Príncipe en Maquiavelo- había una clara discontinuidad entre el poder del Príncipe y otras formas de poder. O más bien, si había alguna continuidad en la pedagogía del principado era *ascendente*: aquel que pretende gobernar debe primero gobernarse a sí mismo, quien se gobierna a sí mismo puede gobernar sus bienes y su familia y luego entonces ser capaz de gobernar un Estado.

Por el contrario, el poder de policía -tan característico del diagrama disciplinar- plantea una continuidad de tipo *descendente*: en un Estado bien gobernado, el padre de familia ejerce bien su gobierno y quien ejerce bien el gobierno de sus bienes también habrá de hacerlo consigo mismo. En ambos casos, la familia y la economía ocupan un lugar central, no hay continuidad entre el poder ejercido por el gobernante y otras formas de ejercicio del poder sin pasar por allí. Sin embargo, Foucault capta acertadamente cómo la familia de ser un modelo de gobierno -gobernar el Estado

como gobierna el padre en la familia- se volverá un instrumento de gobierno, es decir, un blanco privilegiado para el control social.

Asimismo, además de esta modificación en la figura del *gobernante*, ahora multiplicada, también a nivel de lo *gobernado* se perciben algunas diferencias entre la soberanía y la naciente dupla disciplina / biopolítica. ¿Sobre qué se gobierna?

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 este sentido puede decirse que el territorio es el elemento fundamental tanto del principado de Maquiavelo como de la soberanía jurídica tal como la definían los filósofos y los teóricos del derecho. Obviamente estos territorios podían ser fértiles o estériles, la población densa o escasa, los habitantes ricos o pobres, altivos o sumisos pero todos estos elementos no son más que variables respecto al territorio, que es el fundamento mismo del principado o de la soberanía. Por el contrario, en el texto de La Perrière vimos que la definición de gobierno no se refiere en absoluto a un territorio. Se gobiernan las cosas. Sin embargo, ¿qué significa esta expresión? 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. Por tanto las cosas de las que debe ocuparse el gobierno son los hombres, pero en sus relaciones, ligazones, imbricaciones con esas otras cosas que son las riquezas, los recursos, los medios de subsistencia, el territorio, ciertamente con sus fronteras, sus ciudades, su clima, su sequedad, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con los usos y costumbres, los modos de hacer o de pensar, etc., y finalmente los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas tales como los incidentes o desgracias del tipo de la carestía, la epidemia, la muerte, etc. (Foucault: 2003f, pp. 55-56).

De allí se desprende la finalidad de la soberanía y su diferencia con un verdadero arte de gobierno. El fin de la soberanía se presenta de forma circular -la soberanía busca que se obedezca a las leyes de la soberanía-, en el mismo sentido de circularidad que se ve en Maquiavelo respecto del Principado (el Príncipe lo que busca es conservar su principado); leyes y soberanía constituyen -dirá Foucault- un solo cuerpo. La práctica de gobierno propiamente dicha, en cambio, “se define como una manera de disponer las cosas para conducir las no al bien común, como decían los textos de los juristas, sino a un fin conveniente para cada una de las cosas que hay que gobernar” (Foucault: 2003f, p. 59). Disposición, más que obediencia, utilización táctica de las leyes, prefiguran una analítica del poder que hará de este algo positivo.

¿Qué ocurre a nivel del cuerpo? Para Foucault comienza a desarrollarse, desde el siglo XVI, es decir en la salida de la Edad Media y antes del inicio propiamente dicho de la Modernidad, un **cuerpo sensible**, sede de múltiples intensidades de placer y delectación, cuerpo complejo de la concupiscencia.

Del cuerpo, de esa materialidad corporal a la que la teología y la práctica penitencial de la Edad Media referían simplemente el origen del pecado, comienza a separarse el dominio a la vez complejo y fluctuante de la carne, un dominio al mismo tiempo de ejercicio del poder y de objetivación (Foucault: 2010c, p. 187).

Correlato entonces, nuevamente, entre la producción de un tipo de corporalidad y un nuevo diagrama de fuerzas, una nueva técnica de poder. Aun cuando habrá que esperar un poco más para la consolidación del diagrama disciplinario, algunos elementos -la posibilidad de un discurso y de una investigación analítica del cuerpo,

el surgimiento de un nuevo procedimiento de examen- empiezan a hacerse sentir en la sociedad soberana de estos siglos. Ya en 1975 Foucault anunciaba algo que un año después desplegará más ampliamente en torno al dispositivo de sexualidad: el poder que se empieza a ejercer de esta manera en la dirección espiritual consiste menos en callar que en decir. La regla del no-decir -a cualquiera, en cualquier lugar, de cualquier modo- dista de ser una prohibición; es la posibilidad misma de una regla de enunciación: que se diga, en otro lado, exclusivamente a alguien y bajo una modalidad de examen precisa.

La carne es esencialmente, en el siglo XVII (y seguirá siéndolo en los siglos XVIII y XIX), no lo que se hace, sino lo que se confiesa: como es posible confesarla en buenas condiciones, hay que callarla, además, en todas las otras (Foucault: 2010c, p. 188).

Ya no se trata aquí exactamente de la misma carne que fuera objeto de las mecánicas de poder del diagrama cristiano, o más precisamente se trata de una profundización de aquellas mecánicas, una cristianización generalizada. Y para mostrar esa diferencia sutil, pero a la vez radical, entre la carne en un diagrama y en otro, Foucault echa mano de la figura de la bruja y de la poseída, como hiciera en otro lugar, pero en el mismo año, 1975, al oponer la lepra y la peste-.

Es el **cuerpo de la mujer**, que no es todavía el cuerpo histórico de los siglos posteriores, lo que servirá para ilustrar la nueva tecnología del catolicismo en materia de confesión. Por un lado, la brujería se presenta como un fenómeno periférico, campesino, exterior a la Iglesia que procura juzgar, quemar y destruir esos cuerpos. La posesión, en cambio, es interior al propio catolicismo, es la religiosa, la mujer de la ciudad, y es aquella que no hace falta denunciar pues ella misma es la que espontáneamente confiesa. La posesión es el núcleo donde “el cristianismo se esfuerza por instalar sus obligaciones discursivas, en el cuerpo mismo de los individuos” (Foucault: 2010c, p. 191).

Pero no acaban allí las diferencias. Mientras que la brujería se presenta en una relación dual -entre el diablo y la bruja-, la posesión participa de una forma triangular -el diablo, la religiosa poseída, pero también el confesor-. Más aún, la propia poseída se desdobra, se multiplica, en tanto oficia de receptáculo del demonio, pero a la vez resiste a él (las convulsiones corporales traducen esa resistencia, esa batalla interna entre la religiosa y el Diablo). Se trata, según Foucault, de una singularidad somática, de una nueva relación con el cuerpo, ya no en términos de pacto o contrato, como en la brujería, sino de invasión, de penetración en el cuerpo. No se confunden, por tanto, la voluntad jurídica de la bruja, que consiente, con la voluntad equívoca del deseo de la poseída, la cual quiere y no quiere.

el cuerpo de la bruja se beneficia, por un lado, con los prestigios que le permiten participar en el poderío diabólico y, por consiguiente, escapar a quienes la persiguen, pero, por el otro, está marcado, y esa marca ata a la bruja tanto al demonio como al juez o al cura que van a la caza de éste. Está atada por sus marcas en el momento mismo en que sus prestigios la exaltan (Foucault: 2010c, p. 197)

En cambio:

El cuerpo de la poseída es totalmente diferente. No lo envuelve ningún prestigio; es el lugar de un teatro. En él, en ese cuerpo, en el interior de ese cuerpo, se manifiestan las diferentes potestades y sus enfrentamientos. No es un cuerpo transportado: es un

cuerpo atravesado en su espesor. Es el cuerpo de los cercos y los contracercos. En el fondo, es un cuerpo / fortaleza: fortaleza cercada y sitiada. Cuerpo / ciudadela, cuerpo / batalla (Foucault: 2010c, p. 197).

La confesión toma el relevo de la Inquisición. Frente a este nuevo cuerpo, que la cristianización misma ha creado, pero en la forma del diagrama soberano, ya no bastan las hogueras, hay que gobernar la **carne convulsiva**, penetrarla exhaustivamente -tan exhaustivamente como el Diablo mismo la ha penetrado-, hacerla objeto de un examen permanente, someterla en sus mínimos detalles y el diagrama disciplinario comienza aquí a anunciarse de forma tal, que el cuerpo no pueda resistírsele bajo la figura de la posesión.

No es en una suerte de historia de las enfermedades donde vemos inscribirse el problema de las poseídas. Antes bien,

es al hacer la historia de las relaciones entre el cuerpo y los mecanismos de poder que lo invisten como podremos llegar a comprender cómo y por qué aparecieron en esa época, como relevo de los fenómenos un poco anteriores de la brujería, los nuevos fenómenos de la posesión. En su aparición, su desarrollo, y los mecanismos que la sostienen, ésta forma parte de la historia política del cuerpo (Foucault: 2010c, p. 199).

Y quizás *invisten* sea incluso inapropiado e insuficiente para lo que el propio planteo foucaultiano establece: no se trata simplemente de una vestimenta, de ropajes diferentes sobre un mismo cuerpo. Los mecanismos de poder producen el cuerpo como tal, es la historia de una construcción diagramática y no simplemente la historia de un investimento.

Es entonces, en esa historia -o más precisamente en esa genealogía de las relaciones entre el cuerpo y el diagrama que lo produce- que se van sucediendo pequeños movimientos, más que saltos rotundos, entre antigüedad y cristianismo, entre cristianismo y soberanía, entre soberanía y disciplina.

Ahora bien, Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima transformación de esos mecanismos de poder. Las “deducciones” ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que someten: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse, o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida (Foucault: 2009a, pp. 128-129).

Elementos en apariencia comunes, van de un tipo de diagrama a otro naciente en esos siglos. La guerra, sí -aquí y allá- pero mientras que la guerra era un asunto de honor en la soberanía, en la disciplinaria sociedad que se van gestando las matanzas, que se siguen haciendo, son menos una cuestión de honor, que un asunto *vital*. La hambruna, que azotaba las tierras feudales, aun cuando hoy persista como problemática en algunas regiones, mutó en lo esencial en una administración de los alimentos, en un uso dietético del hambre, que los cuerpos anoréxicos y bulímicos de los últimos siglos testimonian como esculturas del poder.

Soberano y gobernante tampoco se confunden en estos diagramas. La espada, el verdugo y los suplicios constituyen las armas del primero; la letra, el burócrata y la

vigilancia, las del segundo. No estamos ya, según Foucault, en una *sociedad de la sangre* tal como -lazos sanguíneos mediante- supo concebirla el diagrama soberano. En materia del sexo, los nuevos procedimientos del poder “elaborados durante la edad clásica y puestos en acción en el siglo XIX hicieron pasar a nuestras sociedades de una simbólica de la sangre a una analítica de la sexualidad” (Foucault: 2009a, p. 140).

Objeto de una apuesta política, la vida comienza cada vez más a entramarse en el **campo del derecho** -derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad-, en una multiplicación de instancias jurídicas y leyes de las cuales el presente siglo aún sigue extrayendo consecuencias (ley de matrimonio igualitario, ley de Identidad de género, ley de educación sexual, y la postergada ley de interrupción voluntaria del embarazo). Aquello que resultaba incomprensible para el derecho clásico, “fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía” (Foucault: 2009a, p. 137).

El acceso al cuerpo, y ya no a la masa informe sobre la que recaía y producía el poder soberano, estuvo dado por esa toma a su cargo de la vida por parte del Estado. En los siglos posteriores, en torno a dispositivos específicos de saber y poder, encontramos propiamente la *histerización del cuerpo de la mujer* en un doble movimiento de integración de ese cuerpo al campo de las prácticas médicas, por un lado, y por otro, la comunicación orgánica del cuerpo con otros cuerpos (social, familiar, infantil), en el que la madre asociada a la figura de la mujer nerviosa será su forma más visible. Si a través de la carne la Iglesia afirmaba su control sobre los cuerpos, el poder laico de la medicina vendrá a tomar su relevo y por eso, la importancia otorgada al sistema nervioso, del modelo neurológico para la enfermedad.

Allí entonces -entre el cristianismo y la soberanía- la *tecnología tradicional de la carne*:

Técnica rica, refinada, que se desarrolló a partir del siglo XVI a través de largas elaboraciones teóricas y se fijó a fines del XVIII en fórmulas que pueden simbolizar, por un lado, el rigorismo mitigado de Alfonso de Ligorio y, por otro, la pedagogía de Wesley (Foucault: 2009a, pp. 111-112)

Mientras que en las postrimerías del siglo XVIII lo que se verá nacer es una nueva tecnología en el sexo de un nuevo diagrama social: la *tecnología del sexo*, el sexo como un asunto de Estado, en el momento mismo que el Estado Moderno se constituía como tal.

No imaginemos a la burguesía castrándose simbólicamente para rehusar mejor a los demás derechos de tener un sexo y usarlo libremente. Más bien, a partir de mediados del siglo XVIII, hay que verla empeñada en proveerse de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo “de clase”, dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo (Foucault: 2009a, p. 119).

El diagrama disciplinario: el individuo y su utilidad

Con la llegada de la Modernidad, el cuerpo será ya plegado de un modo diferente. Tanto la filosofía cartesiana como los desarrollos político-filosóficos de Thomas Hobbes (1588-1679) harán de él una **máquina**, compuesta de engranajes que ora funcionan correctamente ora requieren algún tipo de reparación. En el caso

de Descartes, por todos conocido, la entronización del *pienso* en el sitio del conocimiento deja al cuerpo como un pedestal, como un soporte *extenso* de la cogitación. Este dualismo cartesiano entre mente y cuerpo (heredero, para algunos, del platonismo griego), encontrará en su contemporáneo inglés un uso social y político particular. No en menor medida, en el mismo período, Baltasar Gracián (1601-1658) en su obra *El Criticón*, desplegará una concepción del cuerpo que hará de él un **cuerpo-organismo**:

El cuerpo humano mecanicista, que sirvió de sujeto a la metáfora del cuerpo político hobbesiano, implicaba una concepción del Estado en tanto que maquinaria burocrática de poder en la que los súbditos equivalían a piezas, reemplazables y sustituibles. Mientras que la concepción orgánica del cuerpo, que sostenían las sociedades barrocas, recurría al organismo vivo como referente, incitando una concepción del Estado cuyos componentes no son piezas, sino órganos (Fernández Ramos: 2012, p. 228).

Es decir, que mientras la concepción racionalista hace del cuerpo humano un correspondiente de las figuras de los autómatas propias de la Europa del siglo XVII, la concepción orgánica (representada en Gracián) se sostiene en la metáfora biologicista del cuerpo social como algo que nace, se desarrolla, se reproduce y muere. No es casual que, en el pasaje de este siglo al siguiente -a mediados del XVIII- Foucault localice nada menos que el advenimiento de la *biopolítica*, a saber, aquella tecnología de poder que toma al cuerpo social como un conjunto de seres vivos ligados a problemáticas específicas como especie (tales como la natalidad, la mortandad y la reproducción) que merecen ser reguladas y controladas por mecanismos propios, diferentes al disciplinamiento individual de los cuerpos.

no se trataba sólo de un asunto económico o ideológico, sino también "físico". Lo atestiguan las obras tan numerosas publicadas a finales del siglo XVIII sobre la higiene del cuerpo, el arte de la longevidad, los métodos para tener hijos saludables y conservarlos vivos el mayor tiempo posible, los procedimientos para mejorar la descendencia humana; estos procedimientos atestiguan la correlación de ese cuidado del cuerpo y el sexo con un "racismo", pero muy diferente del manifestado por la nobleza, orientado a fines esencialmente conservadores. Se trataba de un racismo dinámico, de un racismo de expansión, incluso si aún se encontraba en estado embrionario y si tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XIX para dar los frutos que nosotros hemos saboreado (Foucault: 2009a, pp. 120-121).

Para el pensador francés son al menos dos las tecnologías de poder que funcionan mancomunadamente y que constituyen el entramado del *biopoder*: la *anatomopolítica*, cuyos métodos permiten el minucioso control del cuerpo individual, y la *biopolítica*, cuyo eje es la población y los fenómenos que le son propios a través de mecanismos de regulación y control social. Ambas caras del biopoder, o de lo que más ampliamente Foucault llamará *sociedad disciplinaria*, conciernen al cuerpo, pero mientras que

la disciplina trata de regir la multiplicidad de los hombres en la medida en que esa multiplicidad puede y debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar [...] la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos

de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera (Foucault: 2000, p. 220).

O como especificará un poco más adelante: “Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable” (Foucault: 2000, p. 222).

El diagrama disciplinario se caracteriza tanto por una **anatomopolítica del cuerpo**, como por una **biopolítica del cuerpo**. Respecto de la primera, el pasaje, a mediados del siglo XVIII, entre lo que Foucault llamará *el cuerpo de los condenados y los cuerpos dóciles* merece cierto detenimiento. Entre el suplicio y el castigo se juegan, efectivamente, técnicas de poder diferentes, relaciones de fuerza distintas, que permiten captar la mutación de la sociedad soberana, tal como fue descrita en el apartado anterior, y la naciente sociedad disciplinaria. Ha desaparecido el cuerpo descuartizado de los suplicios y con él, el espectáculo teatral, en la plaza pública, que le era propio. En su lugar encontramos formas institucionalizadas de castigo, donde la pena se ejecuta en el interior de establecimientos carcelarios y lejos de la mirada de los ciudadanos. Al verdugo, ese “anatomista inmediato del sufrimiento” (Foucault, 2002, p. 19) lo ha reemplazado un ejército de técnicos y expertos que van desde los propios vigilantes a cargo de los reclusos, los médicos, los sacerdotes, educadores y el batallón de los expertos *psi* (psicólogos y psiquiatras). En esa nueva perspectiva,

El cuerpo se encuentra aquí en situación de instrumento o de intermediario; si se interviene sobre él encerrándolo o haciéndolo trabajar, es para privar al individuo de una libertad considerada a la vez como un derecho y un bien. El cuerpo, según esta penalidad, queda prendido en un sistema de coacción y de privación, de obligaciones y de prohibiciones. El sufrimiento físico, el dolor del cuerpo mismo, no son ya los elementos constitutivos de la pena (Foucault: 2002, p. 18).

Sin embargo, a pesar de que estos nuevos procedimientos parecen apuntar más al alma que al cuerpo, que se configura una penalidad en apariencia incorpórea, el cuerpo no deja de ser el objeto del diagrama. Y esto no sólo en las prisiones sino en las restantes **instituciones de secuestro del cuerpo** (fábricas, ejército, colegios, hospitales) donde se lo produce en condiciones de docilidad. El cuerpo del soldado, manufacturado en sus mínimos detalles, será ejemplar para Foucault de toda una producción seriada de la corporalidad. Nacimiento de una economía política de los cuerpos: “las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault: 2002, p. 32).

Se entiende, entonces, que sea en el contexto de las conceptualizaciones tanto de Hobbes como de Gracián, donde tienen lugar una serie de fenómenos sociales tales como el establecimiento de la *medicina moderna* (con su mirada clínica) y el secuestro institucional de los cuerpos en organizaciones tales como fábricas, talleres, cárceles, hospitales y escuelas (con la necesaria fabricación de *cuerpos dóciles* en todas ellas).

En materia de sexualidad, Foucault constata cómo en los establecimientos de formación escolar cristiana, en los siglos XVII y XVIII la vieja dirección de las almas cede parte de su terreno, aunque no desaparece, gracias a un control más estrecho de los cuerpos. El modo en que se ordenan y distribuyen lugares y cosas en esos establecimientos lleva todas las marcas del peligro que el cuerpo significaba para la

técnica cristiana. Simultáneamente la cruzada antimasturbatoria de esos siglos recaía de manera privilegiada sobre niños y adolescentes (y no, como podría esperarse, simplemente sobre el cuerpo productivo de los adultos). Preocupación por una causalidad médica y patológica centrada en la infancia como principal responsable. Preocupación, por tanto, por el entorno del niño, por las relaciones entre el niño y el adulto que conduce a una **nueva física del espacio familiar**.

El espacio de la familia debe ser un espacio de vigilancia continua. Los niños deben ser vigilados en el aseo, al acostarse al levantarse, durante el sueño. Los padres tienen que estar a la caza en todo lo que los rodea, su ropa, sus cuerpos (Foucault: 2010c, p. 231).

En este *cuerpo a cuerpo* entre los niños y los adultos (los padres, pero no sólo ellos) se constituye, para Foucault, un *nuevo cuerpo familiar*.

En lo tocante al conocimiento médico, la diferencia entre los viejos tratamientos de mediados del siglo XVIII y los *modernos* abordajes médicos de fines de ese mismo siglo es “ínfima y total” (Foucault: 2008c, p. 10). Ínfima, porque apenas unas décadas separan a unos de otros; total, porque el espacio en el cual circulan y se comunican médicos y enfermos lejos de desaparecer se ha complejizado: nuevo espacio para el cuerpo, nuevos cruces entre el cuerpo y la mirada, nueva relación -por tanto- entre el *ver* y el *decir*, entre los regímenes de visibilidad y los regímenes de decibilidad de la época.

Del mismo modo, y consecuentemente con el establecimiento de este diagrama disciplinario, el siglo XVII es también el siglo de lo que se llamó **revolución científica** (Koyré: 2007). La confluencia no es menor puesto que también concierne a la corporalidad desde otro punto de vista. Si el diagrama cristiano, como se vio, admitía, al menos, dos pliegues distintos de lo corporal (la carne y sus deseos a nivel del sujeto, la hostia y su ingesta a nivel del Otro), la Modernidad, en otra distribución diagramática, mantendrá un desdoblamiento análogo: lo terrestre y lo celeste. Cuerpos terrestres y cuerpos celestes serán reunidos, a partir del discurso científico y sus regímenes de verdad propios, bajo las mismas leyes (de movimiento, de caída). Lo que la física aristotélica supo separar (movimiento rectilíneo para los cuerpos terrestres, movimiento circular para los cuerpos celestes), la física moderna -es decir, Galileo- los reúne en una legalidad unificada de los cuerpos. Se entiende que ésta, y no otra, sea la obsesión por el espacio (Foucault: 2010b).

El cuerpo es la gravedad. Las leyes de gravitación conciernen a los *cuerpos* en el espacio. Pero ante todo el cuerpo pesa en sí mismo: en sí mismo ha descendido bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga. Es decir, con su espesor de muro de prisión, o con su masa de tierra amontonada en la tumba, o bien con la pringosa rigidez de ropa usada, y para acabar, con su peso específico de agua y de hueso -pero siempre, ante todo, a cargo de su caída, venido del éter, caballo negro, bestia de carga (Nancy: 2010, p. 11).

Se trata, en definitiva, de una **nueva pastoral** y, por tanto, de un nuevo uso para el *dispositivo de la confesión*. Dada la evolución de la pastoral católica y el sacramento de penitencia posterior al Concilio de Trento, Foucault encuentra una aceleración en el ritmo de la confesión anual tal como esta se imponía a través de meticulosas reglas para el examen de sí mismo: “todo debe ser dicho” (Foucault: 2009a, p. 21). Es decir, que aquella técnica que podría haber quedado confinada a la espiritualidad cristiana

y reducida a una economía de los placeres individuales, encuentra apoyo en mecanismos que vuelven al cuerpo y al sexo un asunto de *interés público*.

El sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; exige procedimientos de gestión; debe ser asumido por los discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de "policía" [...] Policía del sexo: es decir, no el rigor de una prohibición, sino la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos (Foucault: 2009a, p. 27).

Los cuerpos sexuados del siglo XVIII se vuelven para el Estado moderno el territorio infinitesimal donde se juega la apuesta del sexo y su control en los ciudadanos (sexo de los niños, de los adolescentes, de los adultos, pero también de las sexualidades periféricas: perversiones y anormalidades). De allí que, frente al discurso relativamente unitario de la Edad Media en torno a la carne y el deseo, estos siglos son los de la descomposición de esa relativa unidad y la multiplicación de distintas discursividades sea bajo la forma de la demografía, de la biología, de la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, etc.

Es un poder que, según Foucault, roza los cuerpos, los acaricia con su mirada, intensificando ciertas regiones y electrizando superficies, haciendo el drama de sus momentos turbados.

Nuestra civilización, a primera vista, al menos, no posee ninguna *ars erótica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexuales*. O mejor, es la única que ha desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión (Foucault: 2009a, p. 58).

Si bien desde la Edad Media (Concilio de Letrán en 1215), la confesión constituye uno de los rituales principales que Occidente se ha dado a sí mismo para la producción de la verdad, el poder disciplinario comienza a gestarse, en los últimos siglos, gracias a una comunión entre los procedimientos microfísicos de individualización del poder y la técnica de la confesión como tal. Al decir de Foucault, si hemos llegado a ser una **sociedad confesante**, ha sido en la medida en que la confesión se difundió y expandió sus efectos a otros ámbitos -jurídico, médico, pedagógico, familiar, amoroso- que exceden los claustros religiosos que la vieran nacer. El hecho mismo de que se confiesen por igual, pensamientos, deseos, crímenes, pecados, enfermedades, que en todos los momentos de la vida (la infancia, pero también la adolescencia, la vida adulta y la vejez) se practique ese furor confesante, que la confesión tenga lugar tanto en lo público como en lo privado, como destinatarios a padres, médicos, educadores, amantes, etc.; todo ello, hace del hombre occidental "un animal de confesión" (Foucault: 2009a, p. 60). Habrá que volver a ello cuando, a propósito de las nuevas heteropías en las **prácticas amoratorias**, la confesión se muestre a todas luces en los dispositivos tecnológicos; dispositivos que no modifican en lo esencial sus mecanismos, pero constituyen sin duda su paroxismo radical, tanto más cuanto la obligación de confesar está tan profundamente arraigada que ni siquiera es percibida como el efecto de un poder que nos constriñe.

Por lo pronto, es dable decir que el sueño -de Descartes, de Hobbes, de Gracián- de hacer finalmente un discurso de estructura científica acerca del individuo comienza a realizarse. La medicina no jugará un papel menor en los consecuentes siglos en

materia de los pliegues corporales que van sucediéndose en la sociedad occidental (las cirugías reconstructivas, ortopedistas, de cambio de sexo, los trasplantes de órganos, etc., son algunas de las formas en que el cuerpo-*cyborg* se va imponiendo). No obstante, otros actores y otras fuerzas comenzarán a ser llamadas a jugar su papel: los *mass media*, las nuevas tecnologías a distancia, las redes y dispositivos electrónicos, en fin, la captura del cuerpo en un espacio hipertextual.

El diagrama de control: la imagen y sus goces

En la última década del siglo XX, la figura del *cyborg*, como nuevo pliegue corporal en el *socius* de Occidente, va cobrando fuerza al interior de toda una interfaz entre lo humano y la máquina (Aguilar García, 2006), dando a su vez un nuevo estatuto a la producción maquina del sujeto. Se trama, por un lado, una presencia física *híbrida* de carne y metal en el interior de los cuerpos que, sistemáticamente, van desfilando por los altares esterilizados de la ciencia médica y la vanguardia genética. Por el otro, el cuerpo cobra una existencia *in absentia* en las pantallas tecnológicas que sirven de soporte para los procesos comunicacionales tanto de las redes (llamadas “sociales”) como de los dispositivos digitales que permiten operar a *distancia* (móviles, *iPhones*, GPS, bases de datos, plataformas web, etc.). Los vínculos son hoy **hipervínculos**, sin que por ello quede garantizada una mayor sociabilidad o más y mejores lazos entre los individuos y sus grupos sociales.

Así, desde el ubicuo código de barras que identifica varias clases de productos como del mismo tipo o procedentes de la misma planta, avanzamos hacia los chips de identificación por radiofrecuencia (RFID), que ofrecen identificadores únicos para cada producto individual. Pero no sólo se usan con los productos. Los RFID también se usan en los pasaportes, y en la ropa, y los datos que producen pueden ser conectados sin dificultad con el titular del pasaporte o el que lleva esa prenda. Al mismo tiempo, otros dispositivos, como los códigos de QR (*quick response*, respuesta rápida), matrices de puntos que pueden ser escaneadas con un *Smartphone* [...] Póngase una pulsera de silicona con un QR como un accesorio de moda y susurre: “Escanéame”. Se abrirá una página web con sus datos de contacto, los medios sociales en los que se mueve y todo lo demás. Usted es un hipervínculo humano (Bauman & Lyon: 2013, p. 18).

Para algunos, como la norteamericana Donna Haraway, autora del *Manifiesto para cyborgs* (2018), la construcción de una identidad monstruosa bien podría constituir una tentativa subversiva ante el uniformante proyecto del poder instituido. Siguiendo los últimos desarrollos acerca del genoma humano, la autora revela que en última instancia *somos información* y que como tal se trata menos del cuerpo como carne estática que como escritura o **cuerpo textual**. En sus tratados se respira un aire de promesa y optimismo que es puesto en contrapunto por Aguilar García (2006) con el posicionamiento del cineasta y guionista canadiense David Cronenberg:

La cyborgización de Cronenberg, en cambio, es un proceso degenerativo en el que el sujeto finalmente se autodestruye física u orgánicamente, a favor de una existencia sin carne. La nueva carne, en su lugar, la carne tecnológica, tendrá una existencia eterna en los rayos catódicos. La autodestrucción es producto de la alienación de la pantalla, la tecnología finalmente es culpable de la muerte orgánica del sujeto, pues al entrar en contacto con ella de manera simbiótica consigue que su mente se incline por la

existencia exclusivamente como mente, consideran al cuerpo inútil, la carne de que estamos hechos ahora, inservible (Aguilar García: 2006, p. 226).

El aristotelismo que parecía triunfante en algunos desarrollos del empirismo moderno y del positivismo social (Comte, Spencer, Durkheim), tiende a replegarse en la actualidad *post revolución digital*, para dar lugar a una nueva forma de platonismo (“cuerpo inútil”, “la carne... inservible”); sólo que el *mundo inteligible* ya no es la esfera mística de un binarismo griego, sino el *más allá* de una pantalla cuya pureza son los bits y cuya belleza se presenta en *high definition* (HD). El cuerpo-texto, la existencia textual de lo corporal, gana terreno desterritorializando la carne en aras de una verdadera *utopía* del cuerpo.

Cuando en diciembre de 1966, Foucault aludía, en su conferencia *El cuerpo utópico*, a la imposibilidad de moverse sin mover el cuerpo, la imposibilidad de desplazarse sin él, “no puedo dejarlo allí donde está para irme yo a otro lugar” (Foucault: 2010b, p. 7), lejos estaba de vislumbrar hasta qué punto ese imposible sería puesto en jaque en el siglo venidero. Lejos de ser esa despiadada *topía*, el cuerpo navega hoy más que nunca por la utopía, o mejor por dicho por la **heterotopía**, *el lugar-otro del espacio tecnológico*. Ciertamente es que, a poco de afirmar estas tesis, y de indicar las distintas utopías incorporables (las fábulas de hadas y duendes, las momias de la civilización egipcia, el gran mito del alma), el pensador francés las hace depender de una utopía mayor y primera: la del propio cuerpo.

Todas esas utopías por las cuales esquivaba mi cuerpo, simplemente tenían su modelo y su punto primero de aplicación, tenían su lugar de origen en mi propio cuerpo. Estaba muy equivocado hace un rato al decir que las utopías estaban vueltas contra el cuerpo y destinadas a borrarlo: ellas nacieron del cuerpo y tal vez luego se volvieron contra él (Foucault: 2010b, p.12).

Pero ese giro foucaultiano, ese pliegue de sus enunciados sobre sí mismos, para mostrar que también el propio cuerpo tiene sus lugares utópicos (la cabeza, los hombros, la espalda), no tiene parangón con la posibilidad -hoy un hecho- de que el cuerpo opere, actúe, tenga efectos en lo real y sea operado (contralado, manipulado e incluso eliminado) *a distancia*. Curiosamente, el siglo XXI, y en esto también se constata que los diagramas no se reemplazan simplemente, sino que se interpenetran, se montan unos sobre otros, lleva al extremo algo que ya estaba presente en la gran ola de cristianización de los siglos anteriores. La distancia formaba parte, de manera incipiente, en la problemática del cuerpo tal como era planteada por la Iglesia:

La aparición es la aparición de la Virgen: una aparición a distancia, a la vez próxima y lejana, en cierto sentido al alcance de la mano y, no obstante, inaccesible. Pero, de todas formas, las apariciones del siglo XIX (la de la Salette y la de Lourdes son características), excluyen absolutamente el cuerpo a cuerpo. La regla del no contacto, del no cuerpo a cuerpo, de la no mezcla del cuerpo espiritual de la Virgen con el cuerpo material de quien es objeto del milagro, es una de las reglas fundamentales en el sistema de aparición que se introduce en el siglo XIX (Foucault: 2010c, p. 211).

¿Cuánto hay, en el diagrama contemporáneo, de profundamente religioso, o cuanto menos espiritual, en el modo en el que la relación entre los cuerpos se presenta (o mejor dicho *¿se ausenta*)? Lo que Bauman y Lyon acertadamente llaman *diaforización*, recoge el problema: si para matar, otro se requería tenerlo frente a

frente, cuerpo a cuerpo, si para ejecutar el acto homicida se debía apretar el gatillo en una escena en que uno y otro -víctima y victimario- no podían sustraerse, en la actualidad basta con apretar un botón, una tecla, a cientos de kilómetros *offside*, para destruir a millones. Toda la problemática de la actualidad del panóptico (aquella vieja promesa benthamiana de una arquitectura cuya vigilancia en manos de uno permitiera ver a todos) estalla en análisis que muestran que *todos pueden ver a uno*, o lo que resultan más inquietante: **todos pueden ver a todos**. No hay límites para la multiplicidad de ojos de una figura más cercana a la mitológica Hidra de Lerna que al miope Gran Hermano. ¿O será que la familia se ha ampliado y hoy es toda la hermandad la que nos vigila?

Ese panorama no puede resultarnos menos que *apocalíptico*. Cada vez más cerca de los que tenemos lejos, pero cada vez más lejos de los que tenemos cerca; obteniendo cada vez más redes, pero no comunidades; negociando libertad a cambio de seguridad. Sin embargo, si la máxima foucaultiana según la cual “donde hay poder, hay resistencia” resulta cierta, es dable pensar -localizar, promover, multiplicar- que, junto con estos efectos pírricos del triunfo de las nuevas tecnologías en la sociedad, existan también nuevas formas de resistencia, de luchas contra hegemónicas respecto no del poder, sino de ciertas formas de su ejercicio.

¿Qué posibilidades libertarias da el actual pliegue de lo corporal donde las formas fijas del individuo moderno parecen trastabillar? ¿Qué *procesos de singularización*, en el sentido de Felix Guattari (2005), son aún posibles? ¿Qué corporalidades pueden tener algún valor a la hora de subvertir el cuerpo blanco, adulto, hombre, cristiano y trabajador que nos legó la modernidad? Son preguntas, sin duda, que están lejos de su respuesta; tan lejos quizás como la *distancia* misma que separa hoy los cuerpos y sus actos de sus efectos. ¿Habrà llegado el momento de tomar nota que *el cuerpo sin órganos* (CsO) deleuziano es hoy un dato de hecho?

El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo, de tal modo que las máquinas deseantes parece que emanan de él en el movimiento objetivo aparente que les relaciona (Deleuze & Guattari: 2006, p. 20).

Después de todo, han pasado casi setenta años desde que aquellos autores, promotores de una perspectiva esquizoanalítica de lo social, indicaran algunas líneas acerca de *¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?*

Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel (Deleuze & Guattari: 2006, p. 157).

El juego ya ha comenzado. Para bien o para mal el cuerpo ya no es la máquina de un Descartes o un Hobbes; *ha entrado en la máquina*. No es tampoco el organismo por el que vitoreaba Gracián; *se ha des-organizado*. Ni tan siquiera el *cadáver* de la medicina moderna, *ha alcanzado el estatuto de espectro*. Se puede mostrar horror, escandalizarse, alzar las pancartas ya derruidas de *la muerte del hombre*, o se puede hacer un *croquis geológico de la batalla*; tarea que Foucault veía como la única posible para el intelectual de su tiempo:

El intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis, y en la actualidad éste es esencialmente el papel del historiador. Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, donde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes [...] dónde estos poderes se han implantado (Foucault: 1992, p. 111).

Al hablar del dispositivo de sexualidad, Foucault pensaba que no debía ser el sexo-deseo el punto de apoyo para un contraataque ante determinados ejercicios del poder, sino los cuerpos y los placeres. De allí, su interés en indagar el diagrama griego. Ahora bien, al mismo tiempo y lejos de toda nostalgia por un pasado más liberador, veía que algún día, en un futuro, “en otra economía de los cuerpos y los placeres” (Foucault: 2009a, p. 152) las cosas podían ser diferentes. Inventariar y debatir esas diferencias en el siglo XXI, dilucidar qué economía ya no de los cuerpos y los placeres sino de la imagen y sus goces vemos desplegarse, ha sido objeto del presente apartado. Aún resta por ver, en qué medida las *tecnologías de control a distancia* no sólo han producido esta nueva forma de la corporalidad sino también nuevos espacios heterotópicos y ante todo, nuevas *prácticas amoratorias* en virtud del trabajo de archivo final.

CAPÍTULO 3

Utopías, Distopías y Heterotopías

[...] hay países sin lugar e historias sin cronologías; ciudades, planetas, continentes, universos cuya huella sería imposible detectar en ningún mapa ni en cielo alguno, muy sencillamente porque no pertenecen a ningún espacio (Foucault: 2010b, p. 19)

Tiempo y espacio en Foucault

La preocupación por el espacio es una constante en la obra de Michel Foucault. Como lo testimonia Daniel Defert, es posible trazar un recorrido de esa *obsesión por el espacio* (Foucault: 2010b). El espacio de la locura, el espacio de la enfermedad, el espacio de la vigilancia, el espacio de la sexualidad son algunos de los tantos tópicos -en todo el sentido del término- que se encuentran de forma dispersa, discontinua, pero sistemática, a lo largo de sus libros, conferencias, cursos y entrevistas. Hacer el inventario preciso de todas esas apariciones implicaría un estudio en sí mismo que no es posible realizar en estas páginas y que, por otra parte, algunos ya han esbozado (Tirado & Mora: 2002). Sin embargo, dada la importancia del autor en el marco teórico propuesto -y en particular del concepto de **heterotopía**- se justifica al menos la tarea parcial de localizar algunos sitios, algunos lugares en el espesor del *espacio Foucault*.

De igual modo, existe en Foucault un interés, mucho menos estudiado -aunque resulte inseparable del espacio-, respecto del tiempo. La dimensión temporal ha sido también objeto de análisis con anterioridad sobre todo a partir de las nociones de *ontología del presente*, *crítica del presente* y *diagnóstico de la actualidad* (Gamboa Muñoz: 2010). Aun cuando los estudios de Foucault se centran en torno a siglos pasados -los siglos XVII y XVIII en forma recurrente, y la antigüedad greco-romana y el cristianismo, en el último período de su producción- nunca pierden de vista el presente como objetivo último de las tácticas, las estrategias, y las luchas que aún deben llevarse a cabo.

Así, entre tiempo y espacio, entre *cronos* y *topia*, se cruzan los diferentes análisis del pensador francés. Pero tiempo y espacio son más que simples coordenadas o ejes al modo cartesiano; definen no sólo un momento y un lugar para unas prácticas de saber, unos objetos y unos ejercicios situados de poder, constituyen el marco mismo de una experiencia. La **experiencia de la locura**, la experiencia que se tuvo, que se tiene y se tendrá de ella, está constituida por un espacio asignado a la locura que no se reduce a los confinamientos arquitectónicos en los que pudo habérsela objetivado. Dichos establecimientos, por otra parte, están en franca crisis, o incluso sería más preciso decir que la crisis permanente forma parte de las estrategias de su mantenimiento con diferentes ropajes. El espacio de la locura es mucho más que los lugares donde los llamados locos fueron encerrados como parte del secuestro institucional de los cuerpos (Foucault: 1999a). Es también, y no en menor medida, el espacio dentro de una clasificación, de una *lógica clasificatoria* al decir de Lourau (1998), que la espacializa en un corpus de saber/poder al mismo tiempo que conjura las prácticas que habrán de ocuparse de ella.

Del mismo modo, al hablar de la experiencia de la locura en relación al tiempo, no basta -es preciso, pero no suficiente- con desplegar las cronologías de su historia, detenerse en los avatares de unos períodos sucesivos o escalonados, fechar los

calendarios de sus diferentes abordajes. Es necesario también -Foucault estaba advertido de ello- ver de qué manera, en virtud de qué principios, en respuesta a qué circunstancias, el tiempo y la locura se interpelan en la constitución de una experiencia. La experiencia de la locura en la actualidad no sólo es radicalmente diferente de la época clásica por encontrarse referida a otro momento histórico; lo es también y sobre todo porque otros tiempos le son asignados, otra temporalidad rige su pretendida evolución, otros momentos de eclosión, desarrollo y cese le son supuestos. El *tiempo de la locura* es también *la locura del tiempo*, la puesta en discurso de una locura signada como temporal o permanente, poco importa, pero en cualquier caso sujeta a una crónica que no dejará de hacerse de ella. La experiencia de la locura, finalmente, no dejará de inmiscuirse en el tiempo, según se vea en ella el efecto de una causalidad infantil, de un designio divino o de un pacto demoníaco. De todo eso se ocupa *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2010a).

No es de extrañar que, al analizar luego la **experiencia del hombre como objeto de saber** en *Las palabras y las cosas* (Foucault: 2008d), el problema del espacio y el tiempo siga ocupando un lugar central. Es que la episteme moderna misma es planteada por Foucault como un campo, “un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones” (2008d, p. 359), un *espacio* triédrico que estalla en direcciones diferentes en el siglo XIX dando lugar al surgimiento de las ciencias humanas. Incluso la tesis de las ciencias del hombre como el *doble* de las ciencias empíricas (biología, economía, filología) alude a una espacialidad particular del saber que Deleuze, leyendo a Foucault, nombrará como pliegue (Deleuze: 2015). Es en cierta distribución *espacial* de los saberes, y en un *momento* preciso de la episteme, que Foucault ve entonces el surgimiento del hombre, a la vez que conjura su muerte si esa misma disposición que lo hizo emerger del lado de los objetos cambiase, oscilara, mutara.

Asimismo, esa obra monumental de 1966 tiene otro interés que la hace relevante para los desarrollos propuestos y para este capítulo en particular: el uso, por parte de Foucault, del término *heterotopías* (con anterioridad a la famosa conferencia de diciembre de ese año). A poco de citar *El idioma analítico de John Wilkins* (Borges: 1998b) que dio lugar al libro, Foucault indica que lo monstruoso de la enumeración realizada por Borges es precisamente la ausencia de un *espacio común* entre los elementos clasificados, la manera en que logra dejar en ruinas ese espacio de encuentro.

¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde pueden yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable (Foucault: 2008d, p. 10).

Evidentemente se encuentra ya aquí -bajo la forma de la voz y la página- el distingo entre *ver* y *decir*, del régimen de lo visible y del régimen de lo enunciable, característico de la arqueología foucaultiana, y además aparecen a las heterotopías al señalar que el texto de Borges

hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá

de unas y de otras un *lugar común*. Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun cuando su acceso sea quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis”, y no sólo la que construye frases: también aquella menos evidente que hace “mantenerse juntas” (lado a lado y frente a frente unas y otras) las palabras y las cosas (Foucault: 2008d, p. 11).

Esa extensa cita, necesaria -tratándose del espacio- en su extensión misma, concentra de modo ejemplar, como un haz de líneas, la cuestión del ver y el decir, de su no-relación, pero también una primera diferencia entre las utopías y las heterotopías. Las utopías *consuelan*, dice Foucault, ¿respecto de qué? Consuelan precisamente respecto de esa disyunción, que el texto de Borges pone en acto, *entre* las palabras y las cosas. Foucault parte de ahí. Parte de Borges para mostrar durante 398 páginas que no hay espacio común entre las palabras y las cosas. Que entre los animales de la clasificación de la enciclopedia china y la clasificación misma de esos animales no hay un lugar de encuentro. Que la clasificación no los reúne, no reúne el nombre con lo nombrado, sino más bien los separa irreductiblemente.

Frente a esa no-relación intervienen las utopías con su *función consoladora*, cual madres benévolas ante sus hijos enfermos (sólo que la enfermedad aquí es la del propio lenguaje y su límite las cosas). Ante lo que no se puede ver y decir, las utopías despliegan un manto de consuelo, mostrando en un no-lugar que tal relación es posible.

Las heterotopías, en cambio, *inquietan*. Inquietan revelándonos como afásicos (la comparación es de Foucault) ante un mundo donde la unión entre las palabras y las cosas está arruinada. La enciclopedia china citada por Borges es, para Foucault, menos una utopía (no nos tranquiliza, no nos ofrece ninguna promesa de redención lenguajera) que una heterotopía radical. En ese espacio-otro ofrecido por el texto de Borges *no se ve lo que se dice y no se dice lo que se ve*.

¿Será suficiente con lo antes dicho para captar la enorme ventaja que supone abordar las **prácticas amoratorias actuales** por el sesgo de las heterotopías y no por el de las utopías? Más que las utopías románticas (Illouz: 2009), son las heterotopías las que quizás permitan arrojar alguna luz (ver) o alguna palabra (decir), aún cuando entre unas y otras no haya espacio común. Si las prácticas amoratorias en el siglo XXI *inquietan* es por constituir, justamente, menos un sueño utópico -donde el amor se realizaría- que el despliegue heterotópico del amor en un espacio donde lo que se ve y lo que se dice han perdido el lugar común que creían tener (aunque no lo tuvieran). En todo caso, una nueva disposición entre *ver* y *decir*.

En 1963, Foucault ya había encontrado ese tipo de transformación en las disposiciones de lo visible y lo enunciable al ocuparse nuevamente del *espacio*, en esa ocasión, a propósito de una **arqueología de la mirada médica**. Tales son las palabras que le dan apertura al *Nacimiento de la clínica*: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada” (Foucault: 2008c, p. 9). El pensador francés constata allí que el *espacio quimérico*, en virtud del cual toda una suerte de comunicaciones entre el médico y su enfermo tienen lugar, lejos de desaparecer a finales del siglo XVIII (la dimensión temporal siempre presente en sus análisis) no hace sino desplazarse, configurando un nuevo vínculo entre el saber y el sufrimiento. En ese espacio donde, según Foucault, se cruzan cuerpos y miradas, entre el cuerpo

observado (ver) y hablado (decir) del enfermo y la mirada (ver) y el lenguaje (decir) médico asistimos a una reorganización, “una nueva alianza, que hace *ver* y *decir*” (Foucault: 2008c, p. 13).

Ese cambio, esa mutación a nivel del discurso concierne por entero al espacio de una experiencia, como lo fuera la experiencia del hombre en tanto objeto de las ciencias humanas, como lo fuera la experiencia de la locura en la época clásica.

El espacio de una experiencia parece identificarse con el dominio de la mirada atenta, de esta vigilancia empírica abierta a la evidencia de los únicos contenidos visibles. El ojo se convierte en el depositario y en la fuente de la claridad; tiene el poder de hacer manifiesta una verdad que no recibe, sino en tanto él mismo la ha hecho visible (Foucault: 2008c, p. 14).

Aunque hubo que esperar -en sentido estricto- hasta 1975 para que ese espacio reciba el nombre de *disciplinario*, resulta claro que ya están presentes sus elementos esenciales: la vigilancia y el ojo como emblema de un cierto tipo de ejercicio del poder que hace visible al mismo tiempo que él se torna inaccesible a la visión: verlo todo sin ser visto, ser visto por completo sin ver que se es visto (en las prácticas amorosas actuales esta vigilancia minuciosa y microfísica se llama *stalkeo*).

Haya o no una superposición exacta entre el cuerpo del enfermo y el cuerpo de la enfermedad es un dato histórico y, por tanto, transitorio, variable como variables son los *diagramas* de una sociedad. Se abren así, al análisis foucaultiano, diferentes y variadas *espacializaciones* en algunas de las cuales, el espacio de configuración y el espacio de localización están superpuestos y en otras, en cambio, se hayan disyuntos. Sin desarrollar *in extenso* lo trabajado por Foucault en aquella obra, merece recordar aquí tres tipos de espacializaciones que responden a tres modos de funcionamiento del discurso médico:

- una *espacialización primaria* -propia de la medicina clasificadora cuyo modelo era botánico-,
- una *espacialización secundaria* -tributaria de la medicina patológica que hace del organismo la sede de la enfermedad- y
- una *espacialización terciaria* -ligada a la medicina hospitalaria y a un espacio institucional para la enfermedad-

Decir ya, con el concepto de *heterotopía* de 1966 que el hospital -como el asilo y el manicomio- es uno de los espacios-otros indicados por Foucault es tan cierto como insuficiente. Es la enfermedad misma la que constituye una heterotopía diferente según el espacio, espacialización que recibe de determinado campo de saber y un cierto ejercicio del poder. Como se verá, ocurre lo mismo con el amor y sus prácticas.

Con *Vigilar y castigar* (Foucault: 2002) tocará el turno a la **experiencia del castigo** en lo que esta tiene de diferente y de novedosa respecto del suplicio propio del siglo XVII y XVIII. Una vez más es preciso excusarse, por la no exhaustividad en el comentario de esta obra crucial del pensamiento foucaultiano y remitir, siempre y en todos los casos, a la lectura del texto del propio Foucault. Pero se trata solamente de circunscribir aquello que permita pensar lo que Foucault ha dicho del *espacio* y del *tiempo* a lo largo de su producción escrita para arribar al amor como una experiencia inseparable de esas dos dimensiones -espacio y tiempo- a la vez que mostrar la especificidad y lo que tienen de inédito las prácticas amorosas del siglo XXI en virtud de lo que se acuerda en llamar el *espacio virtual* y la *temporalidad instantánea*.

El suplicio, como modo de ejercicio del poder sobre el cuerpo -que Foucault llama *cuerpo de los condenados*- tenía, como la enfermedad del siglo XVII, una espacialidad propia y un uso del tiempo correspondiente a esa lógica punitiva. Dicho rápidamente, pues el cuadro que Foucault pincela es harto conocido, el espacio del suplicio era el espacio público, el teatro punitivo donde se escenificaba, con efectos de ejemplaridad, el cumplimiento de una condena que era -temporalmente hablando- de ejecución inmediata, aunque el suplicio como tal se extendiese durante días e incluso semanas.

En cambio, el nuevo espacio del castigo a partir del siglo XVIII, correspondiente con el establecimiento de los estados modernos y sus leyes, será un espacio privado, en todo el sentido del término: privado por oposición a lo público, pero privado también de la mirada de un público que con sus ojos transformaba la práctica punitiva en un espectáculo. En este nuevo espacio -la prisión- la mecánica del poder ya no puede ser la de un relámpago tan fugaz como fulminante; toda una nueva temporalidad es demandada. Surge así la *pena* como figura temporal -solidaria del espacio carcelario- que debe cifrarse en años, décadas, incluso a perpetuidad.

Tiempo y espacio hacen entonces de la experiencia del castigo un asunto de microfísica del poder, de un ejercicio anátomo-político que vele por los detalles tanto como por su consecución en el tiempo. La prisión, emblema de este poder disciplinario, será una retícula nueva para la punición -el castigo- pero también un nuevo calendario del ritual punitivo -la vigilancia-. Si el modo de castigo impartido era por una determinada distribución en el espacio, cuyo proyecto, más que utópico, heterotópico -ya que se preveía su realización efectiva con planos detallados- fue el Panóptico de Bentham, la vigilancia requería un continuum temporal, vistos a todas horas, todo el tiempo y en todo lugar.

¿El **sueño de Bentham** es equiparable al de Platón, Moro o Campanella? ¿O es más bien la pesadilla de un Orwell, un Huxley, un Kafka? Sí y no. Sin duda hay, como Foucault mismo lo llama, una *utopía del poder judicial*:

quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos “desconectantes” fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad “incorporal” (Foucault: 2002, p. 19).

Pero esta utopía -merece discutir aquí la pertinencia del término- aunque pueda inspirarse en aquellos sueños de la antigüedad, del renacimiento, presenta las marcas de la modernidad naciente, es decir, de una sociedad disciplinaria cuyo ejercicio del poder, cuyo diagrama, no se confunde con los anteriores. Se trata menos de encontrar a Bentham en los proyectos utópicos anteriores, que, de situar los desplazamientos, las mutaciones, las repeticiones, sin duda, pero también las novedades de una configuración del espacio sin precedentes. Incluso porque esa salvedad resulta central para entender que esta penalidad *incorporal* pueda resultar de interés para pensar una **sexualidad incorporal** en las prácticas amoratorias actuales.

Por otra parte, al igual que la locura para el poder psiquiátrico, que la enfermedad para la mirada médica, la cuestión del espacio en la experiencia del castigo tampoco se reduce a su novedosa disposición arquitectónica. Es, nuevamente, el castigo mismo el que es espacializado de un modo diferente. La prisión es secundaria, en ese sentido, de un cambio en el espacio punitivo que, antes de circunscribirse en los establecimientos carcelarios, es primariamente un cambio a nivel del blanco de poder. El suplicio, enseña Foucault, era un arte de las sensaciones corporales, el cuerpo

constituía el origen y el fin de su práctica. Para la disciplina, para este poder disciplinario de los nuevos Estados modernos, el cuerpo sufriente es un instrumento y un intermediario; ha dejado de ser el elemento constitutivo de la pena para dar lugar a una “economía de los derechos suspendidos” (Foucault: 2002, p. 18). El objetivo es menos un cuerpo real doliente que un sujeto jurídico. El blanco, dice Foucault, es ahora el alma. También aquí algunas conjeturas se precipitan puesto que, en cuanto a las prácticas amorosas en las nuevas tecnologías, ese mismo desplazamiento, del cuerpo amoroso a la **inmaterialidad del amante**, debe indagarse con detenimiento.

Finalmente, aunque de manera parcial, 1984 constituye el momento foucaultiano donde su obsesión por el espacio se ocupará nada menos que de la **experiencia de la sexualidad** (antecedente inmediato e ineludible para la hipótesis de trabajo desarrollada). Está previamente, por supuesto, el Volumen 1 de su *Historia de la sexualidad* de 1976, pero interesa aquí -tratándose del espacio- mucho más el segundo volumen por encontrarse allí, a propósito de la antigüedad greco-romana, toda una experiencia de la sexualidad homologable a la estudiada respecto de la locura, la enfermedad y el castigo. La noción misma de experiencia lleva a Foucault a redefinir su proyecto inicial:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había conformado una “experiencia” por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una “sexualidad”, abiertos a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones (Foucault: 2003a, p. 10).

El espacio de la sexualidad griega es planteado allí a partir de cuatro nociones, las cuales -punto a punto- habrán de contraponerse con el funcionamiento actual de las prácticas amorosas. Se dirá, con razón, que la experiencia de la sexualidad y sus prácticas, no puede confundirse con la experiencia del amor y sus prácticas.

En la *Historia de la sexualidad* de Foucault el amor parece ocupar un lugar secundario, solamente abordado en relación al amor entre los muchachos e incluso éste lo es bajo el sesgo del amor a la verdad -que Foucault llama *amor verdadero*.

En todo caso, es un elemento más y no central del dispositivo de sexualidad. Al centrar el interés analítico en las prácticas amorosas ¿qué especificidad reclama el amor en el conjunto de las prácticas con uno mismo y con los demás caracterizadas por Foucault?

Las cuatro nociones -*aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia*, *sophrosyne*- siendo la *aphrodisia* el conjunto de los actos, gestos y contactos en virtud de los cuales se obtiene placer, el riesgo de intemperancia (*akolasia*) pasa ante todo por los placeres del cuerpo.

Pues no hay placer susceptible de *akolasia* si no hay tacto y contacto: contacto con la boca, la lengua y la garganta (para los placeres de la comida y la bebida), contacto con otras partes del cuerpo (para el placer del sexo) (Foucault: 2003a, p. 44).

Primer contrapunto: la experiencia contemporánea de los placeres ya no tiene como requisito la misma *aphrodisia*, puesto que el contacto no es una premisa, al menos el que refiere al *placer del sexo*. En ese sentido, respecto de la noción de *chresis* (uso) será necesario distinguir entre un *uso de los placeres*, tal como Foucault lo aisló en el pensamiento y en las prácticas griegas, y el **uso de las imágenes** que parece constituir mucho más el epicentro de las prácticas actuales.

El *kairos*, por su parte, aunque remite en lo esencial al *momento oportuno* -es decir, al tiempo- no por ello deja de vincularse a un *lugar adecuado* -a un espacio-. Se trata de la articulación misma entre tiempo y espacio. Por el lado del tiempo, este arte del momento se regula según diferentes escalas: momento de la existencia, momento del año, momento del día. Por el lado del espacio, el placer debe satisfacerse donde es debido y en lugares precisos. Como se verá, al inaugurarse un **espacio virtual**, con las nuevas tecnologías, el tiempo estalla en una diversidad de instantes, a veces fugaces, y el espacio se expande de forma tal que los lugares precisos habrán de reconfigurarse radicalmente.

Por último, *enkrateia* y *sophrosyne*, próximas la una a la otra, designaran tanto el esfuerzo y la lucha por tener un dominio de sí como un estado general de templanza respecto de los placeres. Rasgos, ambos, que difícilmente encontremos en el dispositivo de sexualidad actual.

Asimismo, al hablar de la *erótica* específicamente como el vínculo entre los muchachos -o con mayor precisión entre un adulto y un joven-, es posible encontrar aún dos consideraciones más sobre el espacio y el tiempo. Mientras que el espacio de la *económica* y la vida matrimonial era el del hogar (*oikos* al que se comprometían, simétricamente, los cónyuges), entre hombres y muchachos se tratará de un juego espacialmente abierto:

espacio común por lo menos a partir del momento en que el niño ha alcanzado cierta edad -espacio de la calle y de los lugares de reunión, con algunos puntos estratégicamente importantes (como el gimnasio)-, pero espacio en el que cada uno se desplaza libremente, de modo que es preciso perseguir al muchacho, cazarlo, acecharlo por donde puede pasar y detenerlo en el lugar que se encuentre (Foucault: 2003a, p. 215)

Por el lado del tiempo, Foucault también indica, respectivamente, diferencias con la *económica* y la *dietética*. La relación entre hombres y muchachos no requiere un momento oportuno para el acto (como la *dietética* griega), ni una estructura relacional que sea mantenida en el tiempo (como en la vida matrimonial de la *económica* griega); antes bien se trata de un tiempo furtivo, de pasaje, cuyo único límite temporal tiene que ver con la edad del *efebó*, con una preocupación moral porque no sea demasiado viejo.

De 1961 a 1984, año de su muerte, es posible entonces constatar en Foucault múltiples consideraciones acerca del espacio y el tiempo, en función de problematizaciones diferentes, de objetos de análisis variados y de experiencias diversas. Se muestra aquí apenas la punta del iceberg de algunas de ellas, a los fines de afirmar que el concepto de **heterotopías** -aunque producido en 1966 y aparentemente abandonado luego por Foucault- forma parte de un interés fecundo y sostenido del pensador francés cuyo uso para pensar las prácticas amoratorias actuales merece ser desarrollado; por el otro, haber situado las reflexiones foucaultianas sobre el espacio y el tiempo, permite con mayor precisión la necesaria distinción de los apartados siguientes entre *utopías*, *distopías* y *heterotopías*.

Las utopías: Platón, Moro, Campanella

Aunque la *República* de Platón (427-347 a.C.), publicada originalmente en el 380 a.C., se ubica entre los diálogos medios, constituye, si no la primera, sin duda la más

importante obra del diagrama griego en su manera sistemática de presentar una sociedad utópica y por tanto, un antecedente ineludible de las utopías posteriores. Al igual que en otros diálogos platónicos, el desarrollo del texto gira en torno a las conversaciones y debates entre Sócrates y un grupo de interlocutores que van tomando su lugar a lo largo de la obra (Glaucón, Polemarco, Céfalo, Trasímaco, etc.). Del mismo modo, hay siempre un tema o tópico que es el objeto de la discusión (trátese de la virtud, la belleza, el amor o, como en este caso, la justicia). Es entonces alrededor de la justicia, de lo que es justo y lo que no, que se va tejiendo el esbozo de lo que debería ser un gobierno justo o cuál modalidad de gobierno sería más justa, puesto que no existe una sola.

No es necesario detenerse en el modo en que Sócrates va desmotando las diferentes respuestas que le son dadas (como aquella de Trasímaco quien considera que lo justo es lo que conviene al más fuerte) para poder avanzar hacia lo que es, propiamente, la descripción de la *Ciudad-Estado Ideal*, prolegómeno de cualquier utopía social derivada de ella.

En ese sentido, aunque hay cierto consenso en considerar que lo esencial de la utopía platónica se despliega entre los Libros VII y VIII (Platón: 2011), a saber, luego de la famosa *alegoría de la caverna* (514_a) algunos pasajes anteriores sientan las bases y no pueden ser ignorados. Aquí, y en todos los casos, conviene ajustarse al modo más preciso de citación del diálogo consistente en indicar el número y letra del párrafo más que la página de la edición consultada. Así en el Libro III, y a propósito de los *guardianes*, Sócrates señala la importancia de una buena educación y de un modo de vida que sea coherente con el ejercicio de la justicia, de forma tal de evitar que quienes están al cuidado de los ciudadanos no se comporten con ellos como los malos perros de un pastor que, “por obra del desenfreno, del hambre o de malos hábitos” (416_a) acaben atacando a quienes se supone deben proteger. Para ello son necesarias algunas disposiciones:

En primer lugar, nadie poseerá bienes en privado, salvo los de primera necesidad. En segundo lugar, nadie tendrá una morada ni un depósito al que no pueda acceder todo el que quiera. Con respecto a las vituallas, para todas las que necesitan hombres sobrios y valientes que se entrenan para la guerra, se les asignará un pago por su vigilancia, que recibirán de los demás ciudadanos, de modo tal que durante el año tengan como para que no les sobre ni les falte nada (416_e).

El criterio de la *no posesión* de bienes privados, así como el libre acceso de ellos a todos, constituirá luego uno de los elementos de la *Ciudad-Estado Ideal* y la matriz del concepto de justicia que se pretende establecer. De allí también que el pago sólo asegure lo *justo* para que no haya excesos ni carencias y por tanto, nada que pueda tentar a los guardianes a incurrir en injusticia alguna. Sigue diciendo Sócrates:

a ellos no les estará permitido manipular ni tocar oro ni plata ni siquiera cobijarse bajo el mismo techo que éstos, ni adornarse con ellos, ni beber en vaso de oro o plata. Y de ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado. Si en cambio poseyeran tierra propia, casas y dinero, en lugar de guardianes serán administradores y labradores, y en lugar de asistentes será déspotas y enemigos de los demás ciudadanos, odiarán y serán odiados, conspirarán y se conspirará contra ellos, y así pasarán toda la vida, temiendo más bien y mucho más a los enemigos de adentro que a los enemigos de afuera, con lo cual se aproximarán rápidamente a la destrucción de ellos mismos y del Estado (417_b).

Se percibe que en la concepción platónica del Estado éste se construye de adentro hacia afuera, procurando que los peligros interiores sean primeramente evitados pues ello conduce al perjuicio del Estado mucho más que las amenazas que puedan venir de ciudades vecinas. Los guardianes deben proteger a los ciudadanos, pero ante todo deben protegerlos de ellos mismos, según un *cuidado de sí* analizado por Foucault. Se trata, además, de un **principio gubernamental piramidal**: quien cuida correctamente de sí, es decir, de acuerdo a un arte de gobierno, lo hará luego con su familia y en última instancia, con el Estado, pues no debe olvidarse que el horizonte de Sócrates / Platón es un Estado en el que todos sean felices y no solamente una clase y que -en tal Estado y no en otro- es posible encontrar la verdadera justicia (419c). La felicidad, en este planteo, sólo puede sobrevenir, para la totalidad de los ciudadanos de un Estado que en su conjunto y en su organización funciona de manera armoniosa (tal como se describe en el Libro IV).

Establecida luego la *alegoría de la caverna* (principio del Libro VII), Sócrates ya tiene todos los elementos para avanzar sobre la práctica de gobierno y quiénes son los más aptos para esa tarea. La armonía con la que sueña no viene de un isomorfismo de funciones -donde todos los ciudadanos sean responsables de los mismos deberes- sino de la más justa distribución de acuerdo a las capacidades de cada quien. No siendo la fuerza (como pretendía Trasímaco) ni la riqueza económica (que gobiernen aquellos que más poseen), sólo resta un criterio, que deriva de la alegoría misma: sólo pueden gobernar aquellos cuyas capacidades les permiten una mayor proximidad a lo inteligible, aquellos capaces de salir de la oscuridad de la caverna y ascender hacia la luz. Se trata de otro tipo de riqueza, de aquella que hace a la verdadera felicidad, la de “una vida virtuosa y sabia” (512a).

El problema radica en cómo formar a esos hombres que, dotados de las condiciones para acceder a lo inteligible, no por ello acceden *naturalmente* a tal fin. No es posible olvidarlo: Sócrates, el Sócrates de Platón, es -ante todo- un pedagogo (lo muestra en cada uno de los *Diálogos*); no sólo imparte una enseñanza, sino que ve en la enseñanza, en la educación, el camino ascendente hacia la virtud y la sabiduría. La figura del filósofo-rey no surgirá, entonces, de la nada, es el resultado de un elaborado proceso de educación que establece qué conocimientos, en qué materias debe ejercitarse el gobernante para llevar adelante su función conforme a lo inteligible. De allí que desfilen en esa educación ideal la *aritmética*, la *geometría*, la *astronomía*.

Del cuidado del estudio sólo de lo más perfecto (el número y sus esferas), de la preocupación de no instruir a los gobernantes en nada que sea imperfecto, se espera una enseñanza acerca de la perfección misma, de la perfección en sí. Acostumbrar, a quienes se forman para ese fin, a amar lo perfecto, pues lo perfecto es lo justo. Las artes mencionadas tendrán entonces la tarea de auxiliar al ojo del alma a elevarse por encima de la ignorancia sensible, mientras que la dialéctica constituye el método mismo, “el coronamiento supremo de los estudios” (535a).

Como el propio Sócrates recuerda, establecidas las bases formativas, aún resta por saber a quiénes deben estar dirigidos estos esfuerzos de instrucción. Poco a poco, va elaborando así las cimientos del Estado-ideal. Lógicamente se parte de los niños y de una manera que envidiaría el propio escolanovismo de siglos posteriores, puesto que se trata de educar jugando. Finalizada la gimnasia obligatoria, se va afinando el proceso de selección hasta culminar con hombres libres de entrada edad (cincuenta años) que han demostrado ser los mejores en todo sentido, quienes

tras ver el bien en sí, sirviéndose de éste como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas, cada uno a su turno, el Estado, los particulares y a sí mismos, pasando la mayor parte del tiempo con la filosofía, pero, cuando llega el turno a cada uno, afrontando el peso de los asuntos políticos y gobernando por el bien del Estado, considerando esto no como algo elegante sino como algo necesario (540_b).

Y como la utopía no termina allí, no acaba con la descripción de los gobernantes ideales y el Estado ideal que resulta de su conducción, les aguarda a quienes se han desempeñado y consagrado su vida a tal tarea un espacio no menos utópico: la ***Isla de los Bienaventurados***.

Todo eso, sin embargo, no constituye para Sócrates un castillo en el aire, sino un proyecto difícil pero posible. De mala gana aceptaría, quizás, el apelativo de *utópico* para lo que ha desarrollado a lo largo de varios libros. No obstante, la historia, que en esto juzga impiadosamente los sueños mejor esbozados, no le dará la razón. La ciudad-Estado ideal de Platón no vio la luz, esa misma luz que ansiaba ver en los cielos de lo inteligible; ni en la realización política griega, ni en otras posteriores. El consuelo prometido en aquellas palabras con las que prácticamente cierra el Libro VII no ha salido de las páginas en que fuera escrito:

cuando en el Estado lleguen a ser gobernantes los verdaderos filósofos, sean muchos o uno solo, que, desdeñando los honores actuales por tenerlos por indignos de hombres libres y de ningún valor, valoren lo más recto y los honores que de él provienen, considerando que lo justo es la cosa suprema y más necesaria, sirviendo y acrecentando la cual han de organizar su propio Estado (540_e).

¿Y las **prácticas amatorias**? La utopía de Platón no las contempla en su proyecto, razón por la que cabe considerarla una utopía *política* y no una utopía *amorosa*. ¿Por qué no recurrir entonces a *El banquete* para hablar del amor en la doctrina platónica? Sobran razones. Basta decir que no hay allí un proyecto utópico acerca del amor y sus prácticas, sino más bien la búsqueda del discurso más perfecto sobre él. Por otro lado, es sobre las *políticas del cuerpo* en las prácticas amatorias actuales que se ha puesto el foco de interés. Para desentrañar esas políticas, en un recorrido histórico, parcial pero preciso, la *República* es sin duda un diálogo de mayor interés.

El caso de la *Utopía* de Tomás Moro (1478-1535) quizás conlleve la misma decepción. Obra de claro corte humanista, *Utopía* constituye a la vez un tratado político de envergadura y un manifiesto del movimiento humanista inglés del que Moro fue uno de sus máximos exponentes. La preocupación por lo social, lo político y lo pedagógico, al igual que se viera en Platón, está presente en su obra, tanto teatral, poética, epistolar, como en sus escritos mayores. No obstante, las diferencias con la *República*, a la que Moro reconoce explícitamente como una fuente directa, han sido señaladas: mientras que en la ciudad-Estado platónica hay un comunismo de clase (que rige para los guardianes) en la república imaginada por el londinense de finales del siglo XV y principios del XVI la abolición de la propiedad privada es total (Moro: 2003). Asimismo, el objetivo de Moro es una descripción detallada del modo de organización de *Utopía* allí donde el interés de Platón se centra en los filósofos-gobernantes. De igual manera ocurre con el sistema patriarcal presente en la isla de Utopía contrapuesto a la tentativa de separación de las familias (padres e hijos) que proponía la *República* en aras de la correcta formación de quienes conducirán el

Estado. Finalmente, el carácter aristocrático del planteo platónico, a diferencia del espíritu democrático de Moro, también ha sido suficientemente indicado en análisis detallados de la obra.

A pesar de la sugerida paradoja de que *Utopía* parezca alejarse precisamente del texto que más ha influido en ella, sigue teniendo mayor proximidad con aquella utopía griega que con otros proyectos utópicos que le precedieron tanto bajo la forma de mitos y leyendas (el jardín de *Gilgamesh*, la isla utópica de la *Historia Sagrada* de Euhemerus, la *Atlántida*, los campos elíseos de Homero, etc.) como clásicos de la época (la isla feliz descrita por Diodoro Sículo, los hiperbóreos de la *Historia natural* de Plinio, la Esparta utópica de Plutarco, etc.) Del mismo modo, se encuentran en Moro ideas filosóficas provenientes de Cicerón y Séneca (en cuanto a los ideales de religiosidad, frugalidad, comunismo y amoralidad y el papel político que debe desempeñar el filósofo).

A nivel de relato propiamente dicho, es factible también encontrar semejanzas entre Platón y Moro, fundadas en el recurso al **diálogo** (permanente en un caso; ocasional en el otro) como herramienta para desplegar sus ideas y profundizar sus análisis. En el caso de la *República*, el horizonte utópico mira al futuro, a la construcción de un Estado-Ideal porvenir. En cambio, en esta obra humanista la utopía se presenta como *ya realizada*; alguien ya ha visto con sus propios ojos la isla de Utopía, ha gozado de su ideal organización política, del envidiable modo de vida de sus habitantes, alguien ha estado allí y se propone dar testimonio de ello. Quizás por eso, más allá de la cercanía histórica, para muchos la *Utopía* de Moro podría ser real, “podría hacerse carne” (Moro: 2003, p. 45).

El relato de lo acontecido, sin embargo, no se precipita en la escritura del autor. Dedicar su Libro I en poner al lector en situación y contexto. Moro es allí un personaje más, e incluso un personaje doble (él mismo, pero también el viajero y filósofo que cuenta sus aventuras en Utopía). El Moro-personaje se encuentra en Flandes y viaja hacia Amberes donde se encuentra con su amigo P. Giles, el que a su vez le presenta a Rafael Hithloday (típica escena de los diálogos platónicos). Es Hithloday, mas bajo la pluma de Moro, quien en el Libro II hablará entonces de un estado igualitario tan bello y perfecto, según sus palabras, como no podríamos imaginarnos: sin propiedad privada (ni siquiera en las viviendas); con un poder de los gobernantes limitado y sujeto a la designación democrática; con la familia como base; sin interés por la ganancia; donde todos trabajan equitativamente -como un medio- para obtener los beneficios de la comunidad; donde hombres y mujeres realizan iguales tareas (aunque con limitaciones que denotan el sistema patriarcal ya indicado); pocas leyes pero eficaces.

Nada de eso quita que *Utopos*, por y en el nombre del bien común, sea el déspota responsable de semejante transformación de las instituciones tradicionales, lo que se traduce en la ausencia de libertad personal y de una vida privada, en penas severas para cualquier actividad sexual considerada ilícita, etc.

Las palabras de Hithloday entonces son volcadas en el escrito gracias a la memoria de Moro, quien, adelantándose en más de un siglo a René Descartes, tenía a la verdad como única meta a la que dirigía todo su trabajo, incluida esta obra. Es por ello que en virtud de que en su libro “no se pueda encontrar ninguna cosa falsa ni se eche de menos ninguna cosa verdadera” (Moro: 2003, p. 70), apela a su amigo Peter Giles para someter a su juicio lo recordado. Nótese, al pasar, cómo el olvido se presenta como una amenaza al conocimiento adquirido y que sólo la convicción de

Moro en la búsqueda de la verdad, y el sostén de su memoria, permite que lo que le ha sido contado no se pierda en las brumas del tiempo (o en las aguas del río Leteo, como diría Platón). Descartes y Platón. Entre ese sucesor cuya obra aún no ha visto la luz y ese antecesor de las tierras greco-romanas, se encuentra tensionada *Utopía*, y hasta en eso Moro se rebela tan próximo al pensamiento moderno (Koyré: 2007).

La memoria del autor/personaje es ciertamente asombrosa (comparable a un Funes, el memorioso), dada la cantidad de detalles que son suministrados al lector. Aunque, claro está, ni él ni Giles preguntaron a Hithloday en qué parte del Nuevo Mundo se halla utopía. Así, la descripción de esa isla y de la vida en ella comienza por la imposibilidad de situar su localización, otorgándole el carácter de **no-lugar** por el que se hiciera famosa. Como se verá, ocurre lo mismo con la *ciudad del sol* de Campanella, que será objeto de análisis a continuación. Queda indicado, por lo pronto, que ésta será una característica de la mayoría de los proyectos utópicos que parten de la descripción de un lugar, comúnmente una isla, imposibles de encontrar “a menos que vaya guiado por un utopiense” (Moro: 2003, p. 114). Pareciera que a las utopías sólo se puede llegar de la mano de aquellos que creen en ellas.

¿Qué dice Moro que le ha sido dicho de Utopía? Que su perímetro se asemeja al de una luna nueva, que cincuenta y cuatro ciudades -con costumbres, instituciones y leyes parecidas- la delimitan, siendo la ciudad principal y capital Amaurota (en griego: oscura, para indicar que se trata de una ciudad en sombras, un espejismo). Allí está la sede del Consejo que dispone las leyes, otorga los permisos de entrada y salida, etc. Al no existir propiedad privada, las puertas de las casas nunca están cerradas ni precisan de cerrojo alguno pues nada hay allí que sea propio de algún utopiense; por lo demás, cambian cada diez años de casa a través de un sorteo. Tanto hombres como mujeres se encuentran instruidos en la agricultura, a la vez que aprenden otros oficios. Se dice que en Utopía los hombres se forman en el oficio del padre (cabeza de la familia) pero que no le es impedido inclinarse por otro si así lo desea (en cuyo caso es adoptado por otra familia en la que esa afición sea natural). Todo ello, “a menos que la ciudad tenga más necesidad de uno que de otro” (Moro: 2003, p. 122). Como en otros pasajes, Moro deja entrever la **primacía del Estado** por sobre los intereses personales: los utopienses son libres, si por ello se entiende no hacer nada que contraríe el interés mayor y principal de la ciudad y de su príncipe.

Quienes se hallan exceptuados del trabajo (en una división social del trabajo homóloga a la planteada por Platón) son los intelectuales, estamento de gran prestigio en Utopía, al punto que algunos hombres abocados al estudio pueden ser degradados a artesanos de no cumplir con las esperanzas puestas en ellos e, inversamente, algún artesano por su destacada labor intelectual puede ser promovido de jerarquía. Con todo, no dedican al trabajo más que seis horas diarias, lo que les permite contar con suficiente tiempo para lo que consideran la verdadera felicidad de ésta vida: el esparcimiento, la libertad del intelecto y el enriquecimiento del mismo.

Las **relaciones entre los utopienses** merecen en sí una consideración mayor, dado el interés que reviste ese apartado en el contexto de esta indagación. A diferencia de la *República* de Platón, Moro sí parece detenerse *in extenso* en cómo funcionan las relaciones tanto familiares, sexuales, como de amistad en Utopía.

En primer lugar la ciudad se compone de familias y, por lo regular, las familias están constituidas por parientes. Las mujeres, cuando se casan, en su mayoría de edad legal, van a casa de sus maridos, pero los hijos varones con todos los descendientes masculinos siguen en su propia familia y son gobernados por el padre mayor y más

anciano, a menos que choquee a causa de la vejez, ya que entonces el más cercano a él en edad es colocado en su lugar. Pero con la intención de que el número prescrito de ciudadanos nunca disminuya ni crezca en exceso, se ordena que ninguna familia, de las que en cada ciudad hay seis mil en total además de las del campo, tenga a un tiempo menos de diez ni más de dieciséis hijos de una edad aproximada de catorce años (Moro: 2003, p. 127).

Anticipos de una *biopolítica* que llegará unos siglos después se despliegan en estas páginas del humanista inglés. El control poblacional, la regulación de las tasas de natalidad, la disposición de los cónyuges en las casas, el número de ciudadanos por ciudad, son objeto de prácticas precisas, e incluso *utópicamente* precisas, puesto que nada parece haberseles escapado a estos idealistas de lo social. Previsto está que, si la cantidad de habitantes es sobrepasada, los utopienses puedan ser reubicados en otras ciudades, incluso fuera de la isla. De allí resulta otro aspecto eminentemente biopolítico: los motivos de la guerra. Siendo un país que aborrece la violencia, que llega incluso a sub-contratar soldados extranjeros para no poner en riesgo a su propia población, el modo en que la Nación de *Utopía* dispone de aquellos que han de morir por ella es significativo: si otro país se niega a recibir y acoger a los utopienses necesitados de reubicación, se les hace la guerra. Este es para ellos un motivo justo y valedero para iniciar un conflicto con una Nación extranjera, ya que nada valoran más que su propia existencia.

El **gobierno de la familia**, por otra parte, recae claramente sobre los hombres mayores de quienes dependen tanto los hijos como las mujeres. Aunque iguales en otros aspectos (como las labores cotidianas), hombres y mujeres no lo son en cuanto a la comandancia del hogar. La crianza está a cargo de ellas y prescindan de nodrizas, salvo que sea necesario por algún impedimento. Los placeres familiares giran en torno a la mesa, esa que los niños bien dispuestos contribuyen a servir y que acompañan con música y manjares, pues consideran que ningún placer es malo siempre que de él no provenga mal alguno y que represente un deleite conforme a la naturaleza. En última instancia, “toda la isla es como si fuera una familia o casa común” (Moro: 2003, p. 133).

Su **política matrimonial** forma parte del *uso de los placeres* que se hace de ellos en todos los demás aspectos. Para los utopienses existen placeres del alma (vinculados a la inteligencia y la contemplación de la verdad) y placeres del cuerpo (bañarse, comer, beber), no otorgándoles privilegio a unos por sobre los otros. De la conjunción de ambos resulta el más soberano placer que es la salud, e inversamente nadie que goce de buena salud puede estar sin placer. De hecho, todos los placeres remiten a ella y tienen sentido en función de ese estado sosegado y sano del cuerpo y el alma. ¿Qué ocurre con los placeres más bajos, aquellos que podrían vincularse a la sexualidad? Su criterio es de no obstaculización de los placeres (siempre que un placer menor, no obstaculice un placer mayor, es bienvenido) y de causalidad positiva (que un placer no sea, luego, causa de desplacer). En todo ello, Moro ve las raíces griegas de los utopienses pues participan en estos asuntos con una moral parecida a la de aquellos.

Sin embargo, los castigos para algunos **placeres sexuales** -a los que consideran *pecados*- son muy severos. Es el caso de quienes tienen relaciones antes del matrimonio, al considerar que

a menos que se coarte con empeño la libertad para este vicio, pocos se unirán en el amor del matrimonio en el que se ha de pasar toda la vida con uno y además llevar y soportar todas las penas y molestias que le acompañan (Moro: 2003, p. 154).

En ese punto, el diagrama griego en el que pareciera inscribir Moro a los utopienses por su conducta moral respecto de los placeres, tambalea para dar paso a criterios próximos al diagrama cristiano en el que se inserta realmente la obra. Términos como *pecado*, *amor del matrimonio*, etc. carecían de sentido en la antigüedad greco-romana y poblaban, en cambio, los escritos religiosos de la época. El lugar del amor es el matrimonio y el espacio para él la casa paterna.

Aunque existe el divorcio, con pleno consentimiento de ambos, el Consejo parece tener que juzgar detenidamente que la separación sea justificada. De lo contrario:

Los que rompen el vínculo matrimonial son castigados con la más penosa esclavitud. Y si ambos culpables están casados entonces las partes que por este concepto han sufrido la injuria, tras divorciarse de los adúlteros, pueden casarse entre sí si quieren o con quien deseen. Pero si alguno de los dos sigue todavía enamorado de tan indigno compañero de tálamo, no se le prohíbe el uso del matrimonio si la parte inocente está dispuesta a compartir el esfuerzo y la servidumbre con la persona que por aquel delito es condenada a la esclavitud. Y muy a menudo ocurre que el arrepentimiento de uno y la solícita diligencia del otro mueven al príncipe a tanta piedad y compasión que hace pasar de nuevo a la persona esclavizada de la servidumbre a la libertad y redención. Pero si la misma parte es sorprendida por segunda vez en aquella falta no queda otro remedio que la muerte (Moro: 2003, p. 156).

Tan detallada descripción del humanista inglés muestra que, a diferencia del utópico autor de la *República*, las **relaciones amorosas** ocupan un lugar importante en el funcionamiento de la isla Utopía. Pocos delitos reciben entre sus leyes una condena tal como la muerte ni tienen castigos establecidos para otras transgresiones como lo tienen para el divorcio inmotivado o el adulterio. Todo es de todos... excepto allí. ¿Potencia amenazante del amor para cualquier utopía? ¿Quizás por ello Platón obviaba legislar en ese terreno? La función consoladora que Foucault indicaba como propia de las utopías, pareciera ver en las prácticas amorosas algo que podría atentar contra el orden y la armonía establecida. En ningún otro pasaje de la obra de Moro se ve tanto ensañamiento como aquí. El amor, para los utopienses, exige *virtud y obediencia*. De lo contrario, el castillo de naipes de tan dichosa sociedad parece derrumbarse como las ensoñaciones de un sosegado durmiente al despertar.

El caso de **Tommaso Campanella (1568-1639)** se inscribe en el Renacimiento, aunque sus reflexiones van más allá de él, delineando un porvenir del que sólo alcanzó en vida a ver sus cimientos. Con justa razón es posible afirmar, junto al estudioso de su obra Agustín Caballero Robredo, que "la vida de Campanella se extiende sobre las postrimerías de una etapa histórica y los comienzos de la siguiente [...] en el conflicto entre las dos épocas se retuerce su alma" (Campanella: 1963, p. 13). El autor de *La ciudad del sol* fue, ante todo, un ideólogo, mezcla de rebeldía y erudición que, en su pluma, dieron lugar a un audaz programa de reforma social y a un proyecto utópico propio. Lo ideológico no menoscaba los elementos de una filosofía, que también es posible encontrar en sus páginas (como se las encuentra en Platón y en Moro); páginas que -no está de más decirlo- fueron escritas casi en su totalidad en prisión, condenado a cadena perpetua. Ese es el *espacio*, de encierro, en el que trama el

espacio abierto y prometedor de su utopía social sobre la que escribirá hasta el final de su vida. Quizás sólo de un cuerpo sometido a aquel forzado reposo podía surgir un alma tan necesitada de libertad, que busca con ahínco plasmar en su escritura el sueño de un lugar sin lugar, pero en cuya viabilidad creía con todas sus fuerzas. En su optimismo, jamás renuncia a la posibilidad de ese paraíso que es *La ciudad del sol*.

Para algunos el plagio de su obra respecto de la *República* de Platón y la *Utopía* de Moro es total:

Muchos son, desde luego, los rasgos comunes entre estos dos clásicos del género utópico y la controvertida utopía del estílese. El propio autor reconoce sus modelos, pero -y esto es lo importante- señala con orgullo que el suyo -longe praestantior- los rebasa con mucho (Agustín Caballero Robredo en Campanella: 1963, p. 22).

Ciertamente, hay en Campanella una supresión estricta de las clases sociales como elemento disarmónico, una verdadera comunidad de bienes y una racional distribución del trabajo y el servicio público, sumadas al altruismo de este Estado perfecto e incorruptible. Más platónico que Platón, como ha sido dicho por los estudiosos de su obra. Por lo demás, lleva las marcas de una **época de adelantos científicos** que le permiten respuestas impensadas a problemáticas que el filósofo griego resolvía a través de la eutanasia, y Campanella con hidroterapia e higiene. De igual modo, su política cultural no es tan autoritaria como en la *República* alentando la práctica del arte y la poesía de una manera inhallable en Platón.

Cuando se lo compara con Moro saltan a la vista el pensamiento político inglés de este contra el ambiente cultural mediterráneo del autor de *La ciudad del sol*. Campanella no necesita duplicar los poderes, por un lado del Príncipe, por el otro del Sacerdote, como se ve en *Utopía*, puesto que en la ciudad solar lo civil y lo religioso se hallan reunidos en la figura única de un magistrado. Además, Moro hace de su Príncipe alguien falible, razón por la que sus atribuciones tienen ciertos límites y el pueblo es libre de sancionarlo llegado el caso, mientras que la utopía de Campanella fabrica al **Gran Metafísico**, ser perfecto que, por su perfección misma, jamás tiranizaría a su pueblo. En definitiva,

Las diferencias pueden seguirse prolongando, también en esta comparación, casi indefinidamente. El peso de la tradición y de la costumbre inmediata se refleja hasta en detalles, como el de que Moro concibe la capital de su reino, Amauroto, como formada por una serie de casa individuales, fiel a la tradición británica del *home*, mientras que Campanella centra la vida colectiva de sus solares en refectorios y claustros de indudable corte conventual (Agustín Caballero Robredo en Campanella: 1963, p. 26).

El interés en todo caso, para la problemática que aquí se trata, radica en cotejar su propuesta utópica en sí misma. Además, al tratarse de un abordaje parcial de *La ciudad del sol* (como lo fue en el caso de la *República* y de *Utopía*) el énfasis de las rupturas y continuidades siempre será puesto en lo que la ciudad solar y su sueño de una armonía económico-social pueden enseñar respecto de las **prácticas amatorias** en el contexto de la formación histórica y el diagrama del que forma parte ineludible.

Una vez más encontramos la forma privilegiada del diálogo también en el corpus del texto de Campanella. Utopía y diálogo, espacio utópico y dialéctica, parecen presentarse juntos en todas estas narrativas consoladoras. Alguien oficia de conecedor de un Estado ideal -sea proyectado en el futuro, como en la *República*, sea

dado como ya acontecido en algún lugar imposible de localizar, como en *Utopía* y *La ciudad del sol*- y otro oficia de interlocutor y aprendiz de las enseñanzas que esas tierras, por lo general lejanas, tienen para hacerle saber. Aquí, conforme a la época de la obra (1602), posterior al llamado descubrimiento de América en 1492, se trata de un *hospitalario* y un *genovés*, piloto de Cristóbal Colón. El Nuevo Mundo, fuera de las tierras conocidas, es muy otro que el efectivamente colonizado; la ciudad solar alberga mucho más.

Sin preámbulos, Campanella se aboca a la descripción de la ciudad que, casi como advertido de que se trata de convencer al lector de la posibilidad real de su existencia, comienza por su distribución espacial (como lo hiciera también Moro). El recurso a la arquitectura parece pretender lograr ese nivel de materialidad que toda utopía necesita para que sea posible creer en ella. Se trata de siete círculos enormes (figura geométrica perfecta en un pensamiento que aún conserva cierto horror a la elipse), cada uno bajo el nombre de un Planeta, protegidos de forma tal que su asedio, en caso de ataque, resulta imposible. El templo mismo, que corona la explanada en lo alto de la colina, es perfectamente circular con bellas columnas que lo rodean. Afecto a las artes, el autor de *La ciudad del sol* prioriza los aspectos estéticos en su descripción. Todo lo que hace al **espacio de la ciudad solar** es presentado como maravilloso, bello, pleno de armonía y agradable a la vista.

El gobierno está a cargo de un sumo sacerdote, de nombre Sol o Metafísico, que reúne en su persona tanto lo espiritual como lo temporal y cuyas decisiones en los diferentes asuntos de los solares son incuestionables. No sólo porque una rebelión resulta impensable entre los ciudadanos, sino porque imbuido como está de conocimientos filosóficos y su amor por la virtud, no osaría jamás en hacer un mal uso de su autoridad. Campanella deja entrever aquí, por un lado, su carácter visionario y su profunda ilusión en los ideales de una Ilustración que aún no ha visto ni siquiera la luz; por el otro, que era un hijo de su tiempo, que conoció a Descartes, y que veía en la razón el instrumento privilegiado para la felicidad de los hombres.

La erudición del Metafísico no es otra que la del propio Campanella y la de tantas otras figuras de su tiempo -como Alberti y Leonardo- que contaban con conocimientos realmente enciclopédicos y en dominios muy vastos. De allí que, cuando el genovés es cuestionado por la imposibilidad de que una misma persona, como el gobernante de la ciudad solar, pueda saber sobre tantas cosas, éste responda:

Más en lo cierto estamos nosotros, al pensar que una persona tan sumamente instruida sea capaz de gobernar, que vosotros, al promover a los altos cargos a los ignorantes, considerándoles idóneos para tal misión, por el hecho de que hayan nacido investidos de títulos de nobleza o porque los haya designado el partido que detenta el poder. En cambio, nuestro Sol, por mucho que yerre en su tarea de gobernante, al menos no se comportará jamás como un ser cruel, perverso o despótico, pues tal conducta resulta imposible en quien tan docto es (Campanella: 1963, pp. 48-49).

Sin embargo, a pesar de su dominio absoluto, el Metafísico es asistido por tres príncipes cuya funciones en la ciudad se anclan en los nombres mismos con que se los designa: **Poder** (a cargo de los asuntos de guerra y paz, así como del arte militar), **Sabiduría** (responsable de lo referente a las ciencias, las artes liberales y mecánicas) y **Amor** (sobre quien recae la responsabilidad de las uniones entre hombres y mujeres, la procreación y el cuidado por la buena descendencia).

Aun cuando en Moro es posible situar algunas consideraciones en torno a las prácticas amorosas, es en la pluma de Campanella donde por primera vez, y de manera explícita, el amor tiene un lugar -de igual importancia que el conocimiento y los asuntos bélicos- en la gubernamentalidad de la utopía descrita. *Amor* es un príncipe, uno de los tres príncipes que codirigen junto con el sumo sacerdote los destinos de los solares. No se trata ya, como en los proyectos anteriores, de un elemento secundario en el conjunto de los componentes de una ciudad ideal. Aún más, no sólo para los solares, los vínculos amorosos, las relaciones sexuales son algo sobre lo que velar y gobernar, sino que ven en ello el **modo de perfeccionar la raza**. Así, disponen que las mujeres más sanas y hermosas sean emparejadas con hombres fuertes y doctos, a la vez que procuran un equilibrio en la progenie apareando mujeres gruesas con hombres delgados y mujeres flacas con hombres obesos. Todo un control sobre los cuerpos se extiende sobre los habitantes de *La ciudad del sol* en lo que a las cuestiones amorosas refiere.

Ninguna mujer menor de diecinueve años cohabita con varón, de la misma manera que ningún varón procrea antes de los veintiún años y, si es de contextura débil, aún más. Hasta que los jóvenes alcanzan tal edad, se les permite a veces, no obstante, el trato carnal con las mujeres estériles o embarazadas, para evitar las aberraciones sexuales. Unas experimentadas matronas, asesoradas por los técnicos en procreación, cuidan de facilitar estos ayuntamientos a los que reservadamente los recaban, por necesitar urgente satisfacción de sus instintos. Sin embargo, han de consultar previamente al director general de la procreación que es un médico eminente que actúa a las órdenes del llamado Amor (Campanella: 1963, p. 55).

De igual modo, no dejan al azar los castigos por actos sexuales que no sean los contemplados por la ley, llegando hasta la pena capital. El coito, por lo demás, debe realizarse tras un buen baño y nunca antes de haber terminado la digestión, y en una frecuencia de cada tres noches. Todas esas prescripciones, que no parecen diferenciarse en nada de cierto dispositivo disciplinario aún no constituido, están no obstante atravesadas por cuestiones religiosas y místicas.

Las solares no sólo imploran al Dios del cielo para que les otorgue una buena dependencia, también la **cópula** debe producirse a la hora que ha sido indicada tanto por el médico como el astrólogo de manera conjunta. Este impacto de los Astros en la utopía del ideólogo italiano es, en ocasiones, eludido sutilmente por Campanella (sobre todo en el final abierto de la obra) puesto que se trata de una tensión no resuelta entre la razón, la fe y la superstición astrológica propia de la época. Lo cierto es que, fuera de la influencia de Mercurio, Venus, Júpiter, Saturno y Marte, el comercio sexual por puro placer sólo es permitido en los casos mencionados, con mujeres o bien ya embarazadas, o bien imposibilitadas de procrear.

Es en la **procreación** donde ven, entonces, una preocupación suprema pues de ella depende una innata predisposición a la virtud. El placer y la virtud sólo pueden ir juntos; el primero porque librado a sí mismo podría conducir a instintos repudiables, la segunda porque el placer es inherente a ella y, en definitiva, el sumo placer sólo se halla en una vida virtuosa. Al punto que, en el caso de las mujeres, los honores recaen sobre quienes puede dar lugar a una progenie y les son negados a las estériles, buscando de ese modo desalentar que sea por elección propia que alguna niegue la perpetuación de los solares. Idéntica política contra la anormalidad poseen respecto de los niños -quienes, además, reciben su nombre no de sus padres sino del propio

Metafísico en función de sus cualidades-: los retrasados son enviados al campo e impedida su reintegración hasta que den signos de normalidad.

Hasta allí, como reconoce el autor, todo lo relativo a los vínculos amorosos y sexuales y la procreación que de ello resulta (y debe resultar) no es tanto un asunto de particulares como un *bien público*. Es asunto de la ciudad, el gobernante y sus príncipes deben velar por ello. ¿Qué hay del amor propiamente dicho como podría entenderlo un moderno, es decir del lazo afectivo entre dos o más personas? El **enamoramiento** es contemplado también por Campanella:

cuando alguno se enamora de una mujer, no hay el menor inconveniente en que se hablen, escriban o diviertan juntos ni en que se dedique versos o se regalen ramos de flores o guirnaldas. Ahora bien: si llegan a desearse sexualmente, con el consiguiente riesgo de vulnerar rigurosos preceptos que rigen la procreación, por ningún pretexto se les permite cohabitar, salvo el caso en que ella sea estéril o se halle embarazada; aunque, por lo general, lo que entre ellos se da es una amistad amorosa, no un concupiscente y ardoroso deseo carnal (Campanella: 1963, pp. 62-63).

Todo lo que se ha esbozado en torno al diagrama cristiano y al diagrama soberano, encuentra en *La ciudad del sol* su materialidad literaria. No sólo el tipo de gobierno, que por momentos parece disciplinario en su atención a los detalles, responde a una lógica soberana y a principios religiosos, sino que en lo que a las prácticas amoratorias refiere el lugar de los cuerpos está claramente delimitado conforme a esos diagramas. Preocupación por moralizar los deseos carnales, mesurar la concupiscencia, asegurar una cohabitación con fines procreatorios. El espacio utópico de Campanella reserva al amor y sus asuntos un **espacio limitado** (el lecho matrimonial), a la vez que hace de él un punto de clivaje entre la virtud y la decadencia.

Platón, Moro, Campanella. Tres nombres, tres hombres, que con sus *palabras* trataron de alcanzar las cosas; crear un espacio donde poder reunirlos de manera armónica. Lo visto (en aquellos territorios inalcanzables de las utopías) buscó en lo dicho (de sus obras y sus personajes) cumplir aquella función de consuelo que Foucault atribuyó a los proyectos utópicos. Otra será la función de las distopías y sus certezas desconsoladas. Aunque, como quedará demostrado, en un punto el sueño siga siendo el mismo: con las leyes o con la espada, constituir un *topos* donde controlar lo que de los cuerpos tendrá siempre algo de disruptivo: el amor.

Las distopías: Kafka, Huxley y Orwell

Por razones que exceden el presente análisis, las utopías parecen llegar a su fin junto con el advenimiento de la Modernidad. Como si aquel consuelo utópico que traza su derrotero desde la antigua Grecia hasta el Renacimiento, concluyera -como el amor cortés mismo practicado en esos siglos- ni bien se sucede el establecimiento de los Estados modernos. Esos Estados de principios del siglo XVIII poco hicieron por alimentar los sueños utópicos de Platón, Moro y Campanella, del Iluminismo y el Humanismo que fueron sus predecesores inmediatos; no por ello dejando de renovar otras esperanzas en la libertad individual, en el individuo libre y dueño de sí por encima de proyectos sociales más comunitarios, incluso cuando -comunismo mediante- algo de aquellas utopías parezca retornar, lo hará bajo la forma de fascismos más próximos a lo distópico que a las utopías descriptas.

No es casual que las obras que a continuación son objeto de lectura y reflexión den lugar, cada una a su manera, a un escenario muy distinto tanto en lo político como en lo social. Tiempos de imaginar futuros menos prometedores, tortuosos, de libertades limitadas por exacerbados mecanismos de control, de Grandes Hermanos y pastillas de la felicidad, de procesos inmotivados y castigos sin defensa posible. Tiempo de las *distopías*. El amor y sus prácticas, no permanecerá ajeno a semejante cambio que va de los sueños políticos a las pesadillas dictatoriales.

No sólo por razones cronológicas **Franz Kafka** (1883-1924) merece ser el primero cuya escritura ocupa estas páginas. En esos más de dos siglos que separan la producción de Campanella de la prosa kafkiana está toda la metamorfosis -el término es preciso aquí- del Nuevo Mundo y del hombre también nuevo que habría de surgir con la modernidad, en un ser capaz de destruirse a sí mismo, de llevar adelante la guerra con otros por medios cada vez más tecnificados, de ensombrecer las esperanzas puestas en el individuo ilustrado. Kafka lo era, pero supo rodear sus textos de otras filosofías, ligadas a lo absurdo, al existencialismo y al expresionismo sobre los que influyó tanto como fue influido, al punto de haberse vuelto su nombre un adjetivo (kafkiano) para designar situaciones insólitas e inquietantes. Ese era también el clima de época que se respiraba, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial. No es casualidad que sus dos obras póstumas e inconclusas *El proceso* (1925) y *El castillo* (1926) las engendrara tras aquellos acontecimientos bélicos. Pero además de ser un manifiesto contra toda forma de poder que avasalle al individuo, realizó mucho antes que otros, un llamado de alerta sobre los peligros de la **burocratización del hombre**; esa forma de violencia mucho más sutil y sin estruendos que lo agobió durante toda su existencia.

Quizás el carácter inconcluso de esas dos obras mayores de la literatura universal vaya más allá de la interrupción contingente del hilo de su vida, dado que, de hecho, la primera (*El proceso*) ya se encontraba escrita en 1914-1915 y la segunda (*El castillo*) la escribiera en 1922. No fue la muerte la que puso punto final a esas notables novelas; por el contrario, la muerte de Kafka parece haberlas vuelto *obras inmortales*, como sólo puede serlo aquello que no ha concluido. El proceso a K aún continúa, no ha terminado ni terminará, porque Kafka supo hacer de todos los hombres su personaje y no sólo una ficción de sus propios padeceres y pensamientos tortuosos como la inicial homónima parece indicar. Es el destino del hombre moderno lo que el autor describe en ese primer cuarto del siglo XX, marcado también por los tambores de la guerra. Del mismo modo, ocurre con el personaje -homónimo también- de *El castillo*: su búsqueda por llegar a ese espacio inaccesible que sólo alcanza a vislumbrar entre la bruma y la nieve no ha terminado aún, no cesa de no escribirse su final. Porque el castillo seguirá siendo el emblema de un lugar al que sólo algunos pueden tener derecho; es decir, nombrará a perpetuidad una disimetría social que está lejos de concluir.

Dada esta proximidad literaria y política, ambas novelas merecen ser tratadas en forma conjunta. Si bien *El proceso* (Kafka: 2005) tiene una connotación jurídica (K., a quien alguien debió haber calumniado, es objeto de un tribunal, acusado de algo que nunca llega a saber) que parece estar ausente en *El castillo* (Kafka: 1979), no debe olvidarse que, en un análisis más detenido, de lo que se trata es de la inaccesibilidad de unas fuerzas que oprimen al individuo sin que éste alcance a comprender ni los motivos ni los procedimientos utilizados. El relato de *Ante la ley*, emergido de las

páginas de la novela de 1925 ha cobrado -en ese sentido- vida propia. Funciona como un texto en sí mismo, a la vez que opera como puente entre *El proceso* y *El castillo*.

Ante el proceso o ante el castillo, tanto J. K. como K a secas, se encuentran frente algo a lo que no puede acceder, por mucho que lo intenten. Sólo pueden contemplarlos, mirarlos, a la vez que son ellos mirados; libres de irse y sin embargo, incapacitados de hacerlo. Ambos personajes no están encerrados en el sentido tradicional del término. No son víctimas de instituciones totales (Goffman: 2012) o arquitecturas panópticas (Foucault: 2002) y, sin embargo, son observados y vigilados todo el tiempo. Libres de andar de aquí para allá, no están menos aprisionados. Visión distópica de una sociedad que, por momentos, se aproxima más a la descrita años después por Deleuze (2006) que a las celdas foucaultianas de la **sociedad disciplinaria**. En un punto, K -el de una y otra novela- está capturado entre ambas: objeto de prácticas judiciales que hacen del él “el enemigo social” (Foucault) pero, al mismo tiempo, tomado en redes de poder que no necesitan ninguna pared para sujetar su cuerpo. Le basta a Kafka con colocar entre sus personajes y unas instancias de poder difusas, fuera de su alcance (a la vez que inmediatamente próximas), una legión de mensajeros que imparten consignas, que llevan y traen información con la no es posible hacer nada.

En semejante panorama sofocante, las **prácticas amorios** (heterosexuales, cabe decirlo) no dejan de estar presentes. Por *El proceso* desfilan personajes femeninos de manera recurrente, aunque disímiles entre sí. El amor parece presentarse en Kafka como un arrebató al que el protagonista intenta asirse en su desesperación sin lograr encontrar nunca, tampoco allí, algo que lo sustraiga cabalmente de la situación en que se encuentra. Ni las visitas frecuentes a Fräulein Elsa, la mesera prostituta, ni el fugaz romance con su vecina, Fräulein Bürstner, hacen otra cosa que acentuar el carácter persecutorio del procedimiento judicial.

También el personaje de Winston Smith, en la obra de Orwell, parece vivir su sexualidad de esa manera, frecuentando ocasionalmente mujeres de los barrios pobres dispuestas a vender su cuerpo a cambio de una botella de ginebra. No obstante, Winston encontrará el amor, sólo para perderlo trágicamente, otorgándole a la novela de Orwell un carácter distópico más desesperanzador aún.

Puede resultar sencillo ceder a la tentación psicobiográfica de atribuir semejante descuido de los aspectos amorios en las novelas distópicas de Kafka, a la relación que mantuviera con las mujeres durante su propia vida. Sea el caso de Milena Jesenska -que tradujo su obra y mantuvo una relación epistolar y algunos encuentros-; sea Gert Wasner -con quien Kafka consideró tener una intimidad verdadera a pesar de haber convivido sólo diez días-; sea Felice Bauer -para muchos considerada un mero recurso para mostrar a su padre sus deseos de normalidad y de fundar una familia, al punto de anunciar un casamiento que nunca llegó a concretarse- o su amiga Anette Bloch; o su relación con Dora Diamant con quien viajó durante su último año de vida y estuvo con él hasta el momento de su muerte. Lo cierto es que, por un lado, las *cartas de amor* que Kafka dedicaba a Felice Bauer -accesibles desde que fueran publicadas- parecen contrariar ese análisis psicológico pueril. Por otro, reducir a un dato de color biográfico el lugar que tienen las prácticas amorios en su obra, es descuidar lo que ellas pueden decir tanto de la sociedad distópica descrita por Kafka como de la formación histórica en que su producción se inserta.

Milán Kundera (1994) ha sabido señalar que la **vida erótica** de aquellos tiempos vividos por el escritor húngaro, en los que las mujeres no tenían relaciones sexuales

antes de casarse -o se esperaba que nos las tuvieran, en todo caso-, dista mucho de la actual. Por lo tanto, las condiciones de posibilidad históricas hacían bastante habitual que un hombre satisficiera aquellos deseos bien con mujeres casadas, bien con mujeres de clases consideradas inferiores, como se refleja en sus textos.

Mientras que las novelas del siglo XIX ponían el acento en las estrategias amorosas, dejando caer un velo sobre la sexualidad y el acto sexual en sí, en Kafka, como en la novelística propia de las primeras décadas del siglo XX, la sexualidad emerge en primer plano por sobre la pasión romántica. Ya no es, tampoco, el espacio exclusivo configurado para los libertinos del siglo XVIII, sino algo -como señala Kundera- un elemento trivial y cotidiano, que puede tener incluso la extrañeza del otro como su condición, esa ausencia de un conocimiento mayor entre los partenaires, como se aprecia entre K. y Frieda en *El castillo*:

Se abrazaron; el cuerpo menudo ardió bajo las manos de K.; él sintió como un vértigo del que intentó salvarse, empeñosa pero vanamente; rodaron unos pasos, golpeando sordamente contra la puerta de Klamm, y luego quedaron ahí tirados, en medio de los charcos de cerveza y toda clase de inmundicias de que el piso estaba cubierto. Así pasaron horas, horas de respiración fundida en un solo aliento, de un unido latir de corazones; horas en las que K. experimentó sin cesar la sensación de extraviarse o de hallarse ya muy lejos, tan lejos en algún país extranjero, como no había estado jamás ningún hombre; una tierra extranjera en la cual ni el aire conservaba ya partícula alguna del aire natal, en la cual tenía uno que sofocarse y ahogarse en la extrañeza, y bajo cuyas tentaciones absurdas no se podía, sin embargo, hacer otra cosa que seguir andando, que seguir extraviándose (Kafka: 1979, p. 40).

Como fuere, en lo que respecta a *El proceso*, quizás la verdadera amante de K sea aquella enfermera que cuida del abogado Herr Huld, atraída, justamente, por su situación de acusado; ella ama a los procesados que suelen recurrir a pedir los servicios de su patrón. En cambio, en *El castillo* el personaje femenino central de Frieda -mesera en la cantina- cumple una función estratégica respecto de la siempre postergada posibilidad de acceder a hablar con los Señores que gobiernan el lugar. Se trata de una muchacha

insignificante, menudita, rubia, de ojos tristes y mejillas flacas, que, sin embargo, tenía una mirada sorprendente, una mirada de particular superioridad. Al fijar la vista en K, parecióle que esa mirada ya había diligenciado cosas referentes a él, de las que él mismo nada sabía aún, pero de cuya existencia lo persuadía esa misma mirada (Kafka: 1979, p. 35).

Ella es presentada como amante de Klamm, señor del Castillo hospedado allí, y K. no deja pasar la ocasión de acercarse a ella e, intempestivamente, proponerle que sea *su* amante. Desde el principio, K. no parece amar a Frieda y hubiera hecho lo mismo con cualquier otra en la que viera la posibilidad de lograr su fin: hablar con Klamm. No obstante, una suerte de historia de amor acaba tramándose entre ellos. Frieda insiste en que se vayan juntos, a *otro lugar*, pero K. parece obstinado en permanecer allí. Si el amor aparece, en esta distopía, malogrado, no es tanto por los mecanismos de control que sobre él se ciernen, sino por la manera en que esos cuerpos son capturados de una forma tal que allí donde podrían irse, permanecen, y de donde podrían permanecer, huyen. En su afán de acceder a lo inaccesible, K. tal vez acabe descuidando aquello a lo que sí había logrado acceder. En una y otra

novela, las puertas (de la Ley, del Castillo) nunca se abrieron; la puerta del amor es el propio protagonista el que acaba cerrándola.

El caso de **Aldous Huxley (1894-1963)** lleva lo distópico a nivel mundial. Ya no se trata simplemente, como en Kafka, de *un lugar* fantasmagórico sin localización precisa o, en todo caso, acotado a una ciudad inexistente con algunas semejanzas a la Praga de 1914. En Huxley se trata del mundo, aun cuando lo esencial de la trama se centre en Londres. Un mundo todavía demasiado próximo al fordismo y a la producción en montaje de la maquinaria pesada como para reflejar la verdadera incidencia que la ciencia y las nuevas tecnologías habrían de tener en la vida humana. El propio Huxley señala, al respecto, que su obra de 1932 erró en algunas de sus previsiones al no abordar de lleno el problema de la fisión nuclear. No obstante, según sus palabras, no sería la energía atómica y sus múltiples usos “la última revolución ni la más profunda” (Huxley: 1997, p. 13). Y tenía razón al ver que la verdadera revolución debía lograrse menos en el mundo externo que en el interior de los seres humanos. De allí su interés en centrarse en la imaginería de futuras investigaciones sean biológicas -la fecundación in vitro, la producción seriada de embriones-, psicológicas -el condicionamiento neo pavloviano, la hipnopedia- o fisiológicas -la predestinación social, el consumo masivo de soma-. Lo que quizás no imaginó es que esa revolución interior y más profunda sería posible gracias a las **nuevas tecnologías** y el modo en que éstas tienen de impactar sobre lo biológico, lo psicológico y lo fisiológico al mismo tiempo.

Aunque es dable decir que este escritor y filósofo británico alcanzó a vivir los inicios de la *revolución digital*, lo cierto es que ésta no llegó a reflejarse cabalmente en su pluma. Su obra, al menos en lo que a *Un mundo feliz* respecta, siguió mostrándose más próxima a la revolución industrial y a la posible deriva de la humanidad como una cadena de montaje. De allí la explícita alusión al tal Ford, suerte de deidad encarnada que idolatran los habitantes de su Londres futurista, y que marca el fin de una era y el comienzo de otra mediante las siglas a.F. (*antes de Ford*) y d.F. (*después de Ford*) como el calendario cristiano lo hacía con el nacimiento de Cristo.

Por otro lado, las restantes dos categorías centrales -**cuerpo y prácticas amatorias**-, se hallan, en cambio, muy presentes en la novela y forman parte de los mecanismos de control que desde este distópico Estado son utilizados para que cada individuo alcance el destino social que le corresponde. Desde el *Centro de Incubación y Condicionamiento de la Central de Londres* hasta los diferentes departamentos y secciones que lo componen (la sala de Fecundación, la sala de Predestinación Social, la sala de Decantación, el Almacén de Embriones, el Centro de Condicionamiento, etc.) todos los *espacios* de este Estado Mundial se ocupan del cuerpo y de las prácticas amatorias de una u otra manera. Incluso después de muertos, los individuos poseen una utilidad social ya que el crematorio de Slough recupera el fósforo que abona al crecimiento de las plantas.

En cuanto al estilo de Huxley, considerado de una ironía mordaz característica, está plagado de alusiones a personajes históricos, como la niña *Polly Trotsky*, cuyo nombre es considerado muy bonito; *Helmholtz Watson*, prototipo del Alfa-Más y Profesor en la Escuela de Ingeniería Emocional; la muchacha llamada *Sarjini Engels*; *Bernard Marx*, de la Oficina Psicológica y protagonista de la historia; el *Big Henry*, reloj de la Cantoría Comunal de Fordson; o el propio *Ford/Freud*, como se hacía llamar cada vez que profería palabras sobre asuntos psicológicos.

Al igual que las precedentes utopías -de Platón, Moro y Campanella- y distopías (Kafka) hay en Huxley una escritura que avanza a través del **diálogo**; sobre todo en las primeras partes, pero sin desaparecer nunca como recurso hasta el final. Que el comienzo sea una larga secuencia en la que el Director guía a un grupo de alumnos por el Centro de Incubación y Condicionamiento resulta muy elocuente, puesto que la secuencia pedagógica (recuérdese el lugar otorgado a la *paideia* en la *República*, como a la educación en general en *Utopía* y *La ciudad del sol*) pone al lector mismo en el lugar de quien debe aprender. Huxley se sirve de ese recorrido por las instalaciones para, entre preguntas, respuestas e intervenciones, tanto de los alumnos como del Director, contar la **historia del Estado** que ya se muestra consolidado en sus páginas. Así es posible enterarse de viejas prácticas abandonadas y consideradas repugnantes -como la reproducción vivípara entre los humanos-, instituciones ya desaparecidas -como la familia- e incluso palabras como *hogar*, *padre*, *madre* cuyo sentido, por estar ligado a esas prácticas y a esas instituciones, escapan a los ciudadanos de *Un mundo feliz*. Lejos de estar prohibidas, y en eso se nota la proximidad con la *neohabla* de Orwell, simplemente son cosas que ya no resultan pensables pues se las ha vaciado de significado.

Hogar, hogar... Unos pocos cuartitos, superpoblados por un hombre, una mujer periódicamente embarazada, y una turbamulta de niños y niñas de todas las edades. Sin aire, sin espacio, una prisión no esterilizada; oscuridad, enfermedades y malos olores. La evocación que el interventor hizo del hogar fue tan vívida que uno de los muchachos, más sensible que los demás, palideció ante la mera descripción del mismo y estuvo a punto de marearse (Huxley: 1997, p. 51).

En la **política de los cuerpos** de esta nueva Inglaterra *vivir con la propia familia* era poco menos que un infierno. Huxley logra así reponer la disolución de la familia que se intuía en Platón, pero con argumentos biológicos, psicológicos y fisiológicos. Para cumplir con los principios de *Comunidad, Identidad, Estabilidad* el Estado debió tomar a su cargo, quizás como nunca antes en la historia literaria o fáctica, los cuerpos humanos y los vínculos amorosos de los que son capaces. O dicho de otro modo, los toma a su cargo de una manera que ya no puede menos que inscribirse en el **diagrama disciplinario** descrito por Foucault: un interés por los detalles que “como todos sabemos, conducen a la virtud y la felicidad” (Huxley: 1997, p. 20). Y es además de boca de la ciencia personificada, el Director, de quien alumnos y lectores son anoticiados de las diligentes labores que se llevan a cabo para tal fin. El aspecto religioso de la historia merecería un desarrollo aparte -los ritos haciendo la señal de la T-, el cáliz llamado también la *copa del amor*, la función de los Doce-en-Uno en las ceremonias, etc.), pero baste recordar que, para Foucault, la matriz estatal no es sino el relevo del poder pastoral; en *Un mundo feliz* más que en ninguna parte.

La dimensión más biologicista se encuentra en lo relativo a la **reproducción humana**. Desde la introducción del primer modelo T (**T** que resulta de la figura de una cruz a la que se le ha seccionado una parte), los óvulos son fecundados *in vitro*, los embriones crecen en incubadoras, y el Centro se encarga de su clasificación en Alfas, Betas, Gammas, Deltas y Epsilon, dando lugar al sistema de castas que organiza aquella sociedad. Gracias al método de Bokanovsky es posible, según Huxley, la producción de noventa y seis seres humanos donde el antiguo método de reproducción vivípara sólo permitía el engendramiento de uno, y lograr, además, una estandarización de hombres y mujeres, el “principio de la producción en masa

aplicado, por fin, a la biología” (Huxley: 1997, p. 24), que garantiza la estabilidad social a partir de la estabilidad individual.

Ejércitos de operarios para una fábrica se logran de una sola vez. Para eso no es suficiente, explica el Director, con la selección genética; es preciso soldar de manera indisoluble lo genético con lo social. Es así como los embriones son *condicionados* (al frío, al calor) para que luego, desde la dimensión psicológica, otros técnicos les enseñen a *amar aquello para lo que han sido condicionados*. De esta juntura entre lo biológico y lo psicológico depende para ellos el secreto de la felicidad y la virtud: amar el destino social para el que han sido programados y como consecuencia, sólo ser felices cuando se actúa conforme a lo que se tiene que hacer. “Lo que el hombre ha unido, la naturaleza no puede separarlo” sentencia el director en una paráfrasis bíblica (*lo que Dios ha unido, que el hombre no lo separe*) en la que el hombre ha ido al lugar de Dios y la naturaleza al lugar del hombre.

Lejos han quedado los tiempos donde el gobierno de los cuerpos implicaba obligación alguna. Anticipándose en décadas a las **prácticas gubernamentales** descritas por Foucault, Huxley enseña que “Gobernar es legislar, no pegar” (1997, p. 63). El Estado no debe obligar, no debe imponer por la fuerza, porque ello sólo suscita oposición, resistencia. Una vez más: se debe lograr que los individuos amen su servidumbre, una *servidumbre voluntaria* como Etienne de La Boétie no llegó ni a imaginar (La Boétie: 2009). Es así, que gracias al neopavlovianismo, se con la mayor fuerza socializadora y normalizadora que se hubiera conocido: la *hipnopedia*.

Todo debe empezar por una educación moral y nada mejor, ni más simbólico, que enseñar... durmiendo. Lo que los habitantes de *Un mundo feliz* aprenden por sugestión mientras duermen jamás será olvidado. Poco cuesta evocar aquí las modernas técnicas de estudio, hartamente comunes en el aprendizaje de idiomas, que ofrecen la misma promesa tecnológica: aprender sin que se sea consciente de que se está aprendiendo.

Hasta que al fin la mente del niño se transforma en esas sugerencias, y la suma de estas sugerencias es la mente del niño. Y no sólo la mente del niño sino también la del adulto a lo largo de toda su vida. La mente que juzga, que desea, que decide... formada por estas sugerencias. ¡Y estas sugerencias son nuestras sugerencias! -casi gritó el director exaltado-. ¡Sugerencias del Estado! (Huxley: 1997, 44).

Con la hipnopedia, Huxley alcanza quizás el máximo del cinismo y la crítica hacia el futuro de la sociedad: una sociedad *dormida*, en la que cada individuo es coaccionado sutilmente mientras duerme, para que sus sueños sean los *sueños del Estado*, para que aún despierto siga -en sentido estricto- dormido, ya que el condicionamiento será suplementado con algo proveniente de la dimensión fisiológica: el **soma**. Con esa deliciosa sustancia, homóloga al cristianismo y al alcohol, pero sin sus inconvenientes, se completa la tríada huxleyana. Ingerida en tiempo y forma la dosis logra levantar un muro infranqueable entre el mundo real y la mente de los londinenses. Desde lo biológico, lo psicológico y lo fisiológico se habrán de construir las bases de ese edificio social. Tres dimensiones interdependientes para que, en caso de fallar alguna, las otras dos reconduzcan el proceso a buen puerto.

¿En qué las **prácticas amoratorias** están concernidas en esta distopía? Podría decirse que, desde el principio, desde la concepción misma del ser humano, en el doble sentido de cómo es concebida la noción de ser humano y de cómo los seres humanos se conciben en *Un mundo feliz*. Porque la predestinación social a la que son

sometidos los individuos, en la medida en que deriva de ella un sistema de casta, establece quienes pueden aparearse con quienes (los Alfas con los Alfas, los Beta con los Beta, etc.). Pero además en el combate que ese Estado realiza contra esa patraña que es la historia, en su campaña contra todo lo que forme parte del pasado (entiéndase: *antes* de Ford), desde el cierre de los museos, la destrucción de los monumentos históricos, la supresión de ciertos libros, todo un conjunto de lazos amorosos y prácticas (la familia, la monogamia, el romanticismo) son también borrados del mapa... mental.

En un mundo donde *todo el mundo pertenece a todo el mundo*, en un comunismo social que era el sueño de los utópicos, pero que ahora se presenta en su faz más inquietante, han desaparecido los maridos, las mujeres, los amantes. Los niños, por otra parte, realizan juegos eróticos y las orgías son obligatorias en forma periódica. Y mientras el director esboza todas esas cosas del pasado, personajes en diálogo paralelo durante la obra lo van ilustrando. Así, en la conversación sostenida entre Lenina y Fanny a lo largo del capítulo III, se ve a esta última exclamar:

En serio, creo que deberías andar con cuidado. Está muy mal eso de mantener una relación tan larga con el mismo hombre. A los cuarenta o cuarenta y cinco años, todavía... Pero, ¡a tu edad, Lenina! No, no puede ser. Y sabes muy bien que el DIC se opone firmemente a todo lo que sea demasiado intenso o prolongado (Huxley: 1997, p. 55).

El artista se nos adelanta, decía Freud. Tanto más aquí donde en la pluma de Huxley se ve configurarse uno de los principios de lo que, mucho más tarde, Z. Bauman llamó **modernidad líquida**: nada debe ser demasiado intenso, nada debe durar demasiado, y en especial si se trata de las prácticas amoratorias. El llamado *amor líquido* ya había liquidado las formas anteriores del amor en esta obra literaria... por decreto del Estado. Y por si fuera preciso decirlo aún, no podría ser de otro modo, pues las prácticas amoratorias no son el arsenal de quehaceres de cada uno con su sexo y con el Otro sexo, son prácticas discursivas en la medida en que se encuentran capturadas en formas de saber, diagramas de poder y tipos de subjetivación. Se practica el amor como se practica la política: en los umbrales de una época, en una familia de enunciados, en un corpus determinado.

El amor entre Lenina y Bernard Marx, o lo que en el contexto de esa sociedad puede llamarse *amor*, es una de las claves de la novela que, al igual que en las demás utopías y distopías, lo ubica como un elemento disruptivo. ¡La conquista de las almas sería total si no fuera porque en el medio de esos espacios sin lugar real algo resiste a las armonías utópicas y distópicas (coincidentes en ese punto)! De allí que analizar las **prácticas amoratorias** en estas obras de la literatura universal no es una baliza más. Si hay un malestar en esos escenarios de control y felicidad proviene de ellas.

Así se lo encuentra a Bernard, desdichado, porque Lenina por momentos no deja de comportarse como la muchacha inglesa, sana y virtuosa que es, porque no acaba de actuar de una manera **anormal**. También ella -Lenina- encuentra a Bernard raro, pero por razones completamente diferentes: le preocupa "su manía de hacerlo todo en privado" (Huxley: 1997, p. 100) en un mundo donde lo común es un valor absoluto, su insistencia en estar solos, para pasar el tiempo hablando y paseando. No hay simetría en su amor. No son dos rebeldes tratando de derrocar un sistema que los oprime (en principio porque, salvo Bernard, nadie vive sus condicionamientos como una opresión); son más bien los representantes extremos de un binarismo

clasificadorio: *normal / anormal*. La casilla de la normalidad se halla llena de individuos, la otra parece sólo habitada por Bernard (salvo que se incluya a los salvajes que viven fuera de los muros de la ciudad). Y, sin embargo, algo de su *partenaire* logra inquietar la comodidad de Lenina; en parte porque él sabe disfrazar su anormalidad para que ésta resulte mínimamente tolerable, en parte porque ese *algo* en él, para lo cual su condicionamiento no tiene una respuesta clara, le resulta atractivo.

Si al principio de la obra se ve al director, en franco diálogo con sus alumnos, a lo largo de todo el capítulo VI el lector asiste a una batalla dialéctica entre estos dos... amantes (término por sí forzado, pues esa palabra nada quiere decir en la sociedad feliz). Los enunciados dictados por los prejuicios hipnopédicos que salen de boca de Lenina, sin pesar, se golpean con los pensamientos libertarios de Bernard y, en ocasiones, *una centella brota del choque entre esas dos espadas*, según la imagen nietzscheana. Él añora ser algo más que una célula del cuerpo social, tener la libertad de ser feliz de otra manera, una que no sea la manera de todos, experimentar el placer de retener los propios impulsos (a tener sexo, por ejemplo), poder incluso, resentirse un poco y actuar como un adulto (no como niños en manos del Estado). Ella, horrorizada las más de las veces, repite las consignas que le han sido inculcadas: “cuando el individuo siente, la comunidad se resiente”, “la limpieza nos acerca a la fordeza”, loas al progreso social. No se entienden, y aún por ello, o gracias a ello, algo pasa entre los dos, un flujo singular.

En cierto sentido, la historia de Bernard y Lenina replica otra anterior pero narrada a posterioridad. Dado que en su viaje a las tierras salvajes de Nuevo México conocen a John, un hombre blanco criado en la reserva, que resulta ser hijo del director y de su mujer -Linda- abandonada en aquellas tierras, por estar embarazada (según el viejo y prescripto método de reproducción vivípara). El director y Linda son, los *dobles* de Bernard y Lenina, en cuanto a la conjunción normalidad / anormalidad. No obstante, el devenir de la historia, los destinos de Bernard, Lenina, Linda, el Director y el salvaje John lejos están de hacer honor al feliz mundo que, de forma cínica, da título a la novela pero sí, como es de esperar, al carácter distópico que intentara mostrar Huxley con ella.

Con el pseudónimo de **Georges Orwell (1903-1950)**, el escritor y periodista británico Eric Arthur Blair desarrolla una de las distopías políticas más renombradas y citadas. Cierra esta secuencia distópica, no tanto porque la literatura o los proyectos socio-políticos que le son afines hayan cesado de soñar con futuros inquietantes, sino porque con ese escritor inglés, nacido en India, se llega a una de las máximas expresiones a las que el siglo XX otorgó el carácter de clásico.

Las distopías posteriores -las hay y son muchas- se inscriben en una contemporaneidad diferente, asentada mucho más sobre el progreso de la ciencia y la tecnología de lo que *1984* (Orwell: 2016) fue incluso capaz de prever en aquel junio de 1949 en el que vio la luz. Siendo el último libro publicado en vida de Orwell su acogida estuvo influenciada sobre todo por su novela anterior, de 1945, llamada *Rebelión en la granja* (2004); al punto de haber llegado a ser considerado una mera continuación de aquella *alegoría del triste destino de la Revolución Rusa*, como señala críticamente el estudioso de su obra Thomas Pynchon. Lo cierto es que Orwell no abandonó su posicionamiento de izquierda disidente, el mismo que lo llevara a combatir a Franco en España, y su escritura siguió teniendo al totalitarismo y al socialismo democrático como sus enemigos. Creía en el socialismo, tal como él lo concebía, pero no en la forma oficial que había tomado el Partido a la luz de las

contradicciones que tenía, habiéndose mostrado colaboracionista de un gobierno conservador y represivo.

En ese sentido, el alcance predictivo de su obra, si bien puede matizarse por la precariedad de los medios de vigilancia que imagina para el futuro de la sociedad si se los compara con las **tecnologías de control a distancia** actuales, radica en su comprensión de los peligros del fascismo, cualquiera fuere la forma que tomase:

Las predicciones específicas no son más que detalles, después de todo. Lo que tal vez sea más importante y, de hecho, necesario para un verdadero profeta es poder penetrar con más profundidad que la mayoría de nosotros en el alma humana. En 1948, Orwell comprendió que, a pesar de la derrota del Eje, la deriva hacia el fascismo no había desaparecido y que, probablemente, aún no hubiese adoptado su verdadera forma (Pynchon en Orwell: 2016, p. 340).

Lo que plasma acerca de las detenciones, por ejemplo, a cargo nada menos que del llamado *Ministerio del Amor* no puede menos que evocar a los Estados de facto que también Latinoamérica conoció tiempo después y que, en Argentina, dio lugar a la figura del *desaparecido* -aquel que, según la siniestra frase del dictador Jorge Videla no está *ni vivo, ni muerto; nopersonas* en términos de la *nuevalengua*:

Siempre era de noche: las detenciones ocurrían invariablemente de noche. La sacudida que te arrancaba el sueño, la mano áspera que te sacudía el hombro, las luces que te cegaban los ojos, el círculo de rostros implacables en torno a la cama. En la mayoría de los casos no había juicio ni informe sobre la detención. La gente desaparecía sin más y siempre de noche. Tu nombre se eliminaba de los archivos, borraban hasta la última referencia a cualquier cosa que hubieras hecho, tu antigua existencia se negaba y luego caía en el olvido. Eras abolido, aniquilado: "vaporizado" era la palabra que usaban (Orwell: 2016, p. 26).

De esa atroz **política de los cuerpos** habían sido objeto los padres de Winston y su hermana, desaparecidos ya en las primeras purgas de los años cincuenta, cuando -según narra Orwell- todavía existía la intimidad, el amor, la amistad; sentimientos, afectos, lazos amorosos, que en 1984 ya habían sido reemplazados por miedo, odio y dolor. Lo habitual en la nueva sociedad inglesa era que los hijos acabaran denunciando a los padres a la Policía del pensamiento, pues los niños eran los mayores fanáticos del Partido, los más fieles adoradores del GH. Al igual que en Huxley, la familia tal como la conocemos, ha sido desmontada, sustituida por relaciones parentales cuyo verdadero deber es menos entre sí que con el Estado. También Katharine, la esposa de Winston, estaba desaparecida para cuando comienza la historia, ya que el protagonista había estado casado, o lo estaba, no podía precisarlo, ya que esos cuerpos, al igual que los documentos históricos que el Partido hacía desaparecer, entraban en los llamados *agujeros de memoria*. Para los otros cuerpos, los que todavía seguían siendo útiles y dóciles, estaban previstas otras políticas: control diario del tiempo y del espacio, dónde estaban, a qué hora, durante cuánto tiempo, etc. Todo eso era registrado por las *telepantallas*, desde las cuales además se emitían, junto con comunicados e informes oficiales, rutinas de ejercicios gimnásticos.

Otros elementos que han llamado la atención a los analistas de la obra orwelliana es la tolerancia religiosa y racial que parece haber en la Oceanía descrita por el autor, teniendo en cuenta que su escritura estuviera tan próxima a la guerra del '39 y que su

publicación viera la luz cuando aquella estaba finalizando. Más allá de la devoción fanática que los ciudadanos de 1984 tienen para con el Partido, y de la figura del Gran Hermano como una suerte de deidad, la religión en tanto tal se encuentra ausente. Y lo más parecido a una hostilidad racial se localiza en aquellos famosos *dos minutos de odio* que el Partido consagraba diariamente a los enemigos del Estado, en especial al judío Emmanuel Goldstein, líder de la resistencia.

Fuera de eso, el gobierno despótico de Orwell no hace de la libertad de culto ni de la raza un objeto de su control. Lo mismo podría decirse que ocurre con las problemáticas de clase, cuya estructura se esperaría esté desaparecida y sin embargo, Oceanía las conserva bajo la forma de las divisiones del Partido (Interior, exterior y los proles). En algunas circunstancias muy puntuales se ve al protagonista, Winston Smith, estar en contacto con el sector social más bajo de esa estructura (los proles): en sus ocasionales paseos por zonas marginales de Londres y en el contacto meramente visual que tiene con la mujer que, desde la ventana del cuartucho que comparten con su amada Julia, escucha cantar por las mañanas. Winston no es un libertador de las clases más oprimidas; cree en la revolución y está en contra del sistema opresivo en el que vive, pero no por razones populistas. Sin embargo, “si queda alguna esperanza” -había escrito en su diario- “está en los *proles*” (Orwell: 2016, p. 79).

Se esperaba, como el marxismo de aquellos años, en la toma de conciencia de las proles como elemento que podría destruir al Partido. Para el Partido, por su parte, tener controlada a las proles era relativamente fácil, eran considerados homólogos a animales y no requerían mayor ocupación (no se preocupaban por adoctrinarlos, ni instalar en sus viviendas telepantallas). El único acontecimiento público de interés para las proles, que los concentraba y reunía en forma vacía era la Lotería -gestionada por el Ministerio de la Abundancia- con sus enormes premios, en el fondo, inexistentes.

Quizás alguna lectura psicoanalítica podría leer en ese *-si queda alguna esperanza está en los proles-* un mensaje diferente: *la esperanza está en los hijos, en la prole*. Ya que aquí lo que interesa es desentrañar lo que 1984 puede enseñar respecto de las **prácticas amatorias** en esta nueva versión de un posible futuro distópico, esa interpretación merece ser tenida en cuenta.

En varios pasajes de la novela, Winston se pregunta para quién está escribiendo ese diario que ha comprado en una casa de antigüedades. ¿Para O'Brien, ese posible camarada de la Resistencia que, finalmente, acaba traicionándolo? ¿Para el futuro? ¿Para la posteridad? Como miembro del Partido y empleado del Departamento de Archivos, Winston sabía muy bien que el futuro dependía del pasado y que el pasado, en esa sociedad, era lo que el Ingsoc o Socing (según las traducciones), es decir el Estado, establecía como tal. “Quien controla el pasado -decía la consigna del Partido- controla el futuro. Quien controla el presente controla el pasado” (Orwell: 2016, p. 42). Sabía muy bien, porque a eso se dedicaba en su trabajo, que la historia podía ser reescrita tantas veces como hiciera falta para favorecer los intereses del Gran Hermano. Y pese a todo eso, pese al destino funesto que parece tener la escritura, el protagonista de 1984 decide escribir un diario; en principio, para sí mismo, para no olvidar aquello que pensaba.

Una de las primeras dificultades con las que se encuentra, además de estar deshabitado a escribir a mano (pues lo normal era dictar en el *hablaescribe*), es que, a fuerza de ocultar sus más profundos pensamientos de cualquier expresión posible,

acababa olvidando lo que tenía pensado decir. Todos los monólogos que diariamente tenía en su cabeza, todas las protestas contra el Estado que se le cruzaban de manera recurrente, todas sus ideas desfavorables acerca del Partido, acababan olvidándosele. Es allí que la escritura de su diario cobra un papel -valga el término- inaugural: se trata de poder expresarse, aunque más no sea para sí; de poder fijar su pensamiento, eso que todavía no pertenece del todo al Gran Hermano (aunque, como se sabe, hasta eso le será quitado finalmente). En definitiva: se trata de la escritura como *acto de resistencia*.

En este mundo hostil de 1984, se entiende que los lazos amorosos entre Winston y Julia a lo largo de la novela comienzan por un sesgo persecutorio y de mutua desconfianza. Cuando el protagonista nota primeramente la presencia de quien será su amada, lo que siente por ella es una natural aversión. Su aspecto frígido, el cabello negro y espeso, su cuerpo de movimientos ágiles y atléticos le resulta antipático. Odiaba ese

ambiente de campos de hockey, baños fríos, excursiones comunitarias e higiene mental que siempre la rodeaba. En realidad, le disgustaban casi todas las mujeres, y en particular las jóvenes y guapas. Siempre eran ellas, sobre todo las jóvenes, las más fanáticas seguidoras del Partido, las que se tragaban todas las consignas, las espías aficionadas y las que se dedicaban a husmear cualquier forma de heterodoxia (Orwell: 2016, p. 17)

Así era (¿Es? ¿Había sido?) su esposa Katharine: incapaz de albergar una idea propia, adepta a repetir los slogans del Partido y sólo el sexo parecía unirle a ella. No es que disfrutara de las relaciones sexuales, que siempre ocurrían de manera rígida y tensa; Katharine se sometía a él, no participaba del acto sexual en modo alguno, lo que acababa tornándolo violento y horrible. Si ella insistía en el sexo no era más que por la posibilidad de engendrar un hijo para así cumplir con su deber para con el Partido. Esta situación que Orwell describe respecto de Winston y su esposa es, en realidad, una simple muestra de las prácticas amatorias tal como funcionan en aquella sociedad distópica. Lo *normal* era que no hubiera entre los cónyuges ninguna verdadera relación amorosa y la castidad entre las mujeres del Partido se hallaba tan arraigada en ellas como lo estaba su lealtad ante el Estado. De allí que Winston deseara, más que el amor, la posibilidad de agujerear esa virtud construida en torno a los vínculos amorosos. “El acto sexual bien hecho era una forma de rebelión. El deseo era un crimen” (Orwell: 2016, p. 77).

En páginas notables, Orwell describe toda esta **política de los cuerpos** en relación a las **prácticas amatorias**. Baste un ejemplo:

El objetivo del Partido no era solo impedir que hombres y mujeres establecieran lazos que no pudieran controlar. Su intención real y no confesada era eliminar cualquier placer del acto sexual. El enemigo no era tanto el amor, como el erotismo dentro y fuera del matrimonio. Todos los esponsales entre miembros del Partido tenían que ser aprobados por un comité nombrado para la ocasión y -aunque el principio no se formulaba con claridad- siempre se negaba el permiso si la pareja en cuestión daba la impresión de sentir atracción física. El único fin admitido del matrimonio era engendrar hijos para el servicio del Partido. Las relaciones sexuales se consideraban una operación menor y ligeramente desagradable, como ponerse un enema. Eso tampoco se decía claramente, pero a todos los miembros del Partido se les inculcaba de manera indirecta desde la infancia (Orwell: 2016, p. 75).

Una vez más, como en las utopías y distopías ya analizadas, el amor, o más precisamente el erotismo, se encuentra en el centro de la gubernamentalidad estatal. Es por eso que los primeros encuentros entre Winston y Julia toman la forma de amenazantes: amenazantes para ellos -que no saben si pueden confiar el uno en el otro, acaso alguno sea un espía de la Policía del Pensamiento-; amenazantes para el Partido si acabaran enamorándose -algo que finalmente ocurre-. Por lo demás, sus encuentros clandestinos no tienen lugar en cualquier **espacio**. Acaban alquilando un cuarto en la tienda de antigüedades donde Winston comprara su diario; su nido de amor se haya emplazado entre objetos inútiles, de otra época anterior a la Revolución del GH. En ese espacio de cosas viejas y muchas de ellas, prohibidas, su *modo de amarse* es, en sí mismo, una antigüedad.

Gran parte del atractivo de la novela, como señala Pynchon, es precisamente asistir como lectores a la transformación de los personajes, a la metamorfosis que sufren sus prácticas amorosas, la manera en que Julia, fría y seductora al principio, se vuelve una joven enamorada. *La esperanza está en los proles. La esperanza está en la prole*. Ese enunciado vuelve con toda su fuerza cuando ellos comienzan a soñar con la posibilidad de tener hijos, ya no como un deber al servicio del Partido, sino como un deseo de que las cosas puedan ser de otra manera de la que son.

Pero Orwell rompe con el esquema tradicional del romanticismo; no hay final feliz en *1984*: la Policía del Pensamiento acaba capturándolos y el paradójico Ministerio del Amor desmantela lo que sentían el uno por el otro, los hacen traicionarse, logran meterse allí donde parecía que no tenían alcance, en sus cabezas y en sus corazones. En la escena final, Winston y Julia ya no sólo no están enamorados, sino que, habiendo asimilado el doble pensamiento (*doblepiensa*), aman y odian a la vez al Gran Hermano.

Pero vuelve también la pregunta que Winston se hacía al iniciar su diario. ¿Para quién escribo? Y su respuesta tenga, quizás, otro sentido ahora: “Para el futuro, para los que aún no habían nacido” (Orwell: 2016, p. 15). En la novela, Winston calcula haber nacido en 1944 o 1945, aproximadamente cuarenta años antes de los sucesos de *1984*. La biografía de Orwell enseña que su hijo adoptivo, Richard Horatio Blair, nació el 14 de mayo de 1944. Es dable pensar, que Orwell / Winston escriben para un mismo destinatario o incluso, que siempre se escribe para advertir a los que vendrán de un futuro que podría ser el suyo.

Heterotopías... amorosas: Foucault y más allá

Luego del análisis realizado en torno a *tres grandes proyectos utópicos* (Platón, Moro, Campanella) y *tres grandes obras distópicas de la literatura moderna* (Kafka, Huxley, Orwell) se está en condiciones de captar mejor hasta qué punto el amor (y sus prácticas) resulta refractario tanto a una como a otra forma de consolarse que los seres humanos elaboraron, desde la antigüedad hasta el presente, respecto del cuerpo, el espacio y la sexualidad. Sea por el sesgo de sociedades que evolucionan hacia una armonía natural, sea por la visión inquietante de sociedades fascistas, se encuentran los mismos obstáculos para gubernamentalizar esas prácticas tan particulares llamadas **prácticas amorosas**. En ese punto, se hace necesario precisar un poco más acerca de ellas, qué interés reviste considerarlas como prácticas, por qué amorosas y, en última instancia, en qué sentido configuran nuevas heterotopías

en la actualidad. Todo eso implica volver sobre los planteos foucaultianos, pero también ir -sin pretensión superadora- más allá de ellos, pero con ellos, a territorios analíticos de los que el pensador francés no se ocupó (en gran medida porque estaban apenas emergiendo como una *problematización* en la época de su producción).

Foucault consideró que la gran obsesión del siglo XIX había sido la historia, es decir, el tiempo (Foucault, 2010b). El interés puesto en el desarrollo, la evolución, en el modo en que las cosas avanzan o se detienen en un arco temporal determinado; las elaboraciones en torno a las crisis vitales, a los ciclos celestes y terrestres, la manera en que era posible o no lograr una cierta acumulación del pasado, de detener el tiempo o bien acelerarlo. Bajo ese signo, abordó *sus* historias: de la locura, de la mirada médica, de la prisión, de la sexualidad. El siglo XX, en cambio, se presenta ante su análisis como la *época del espacio*.

Nos hallamos en la época de lo simultáneo, nos hallamos en la época de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, del lado a lado, de lo disperso. Nos hallamos en un momento en que el mundo experimenta, creo, no tanto como una gran vida que se desarrollaría a través del tiempo sino como una red que relaciona puntos y que entrecruza su madeja (Foucault: 2010b, pp. 63-64)

En ese marco, Foucault ofrece una **historia del espacio** que es hoy necesario prolongar, llevar hasta los confines de la modernidad e indagar sobre su configuración actual. Si en la Edad Media se trató de un *espacio de localización* en el que los lugares estaban jerarquizados (jerarquías entre lo sagrado y lo profano, entre los lugares cerrados, protegidos y los lugares abiertos sin defensa, entre los lugares urbanos y los campestres, entre los lugares supra-celestes y los lugares celestes y, a su vez, entre los lugares celestes y los terrestres, el espacio propio del Renacimiento, a partir del siglo XVII -revolución galileana mediante- fue un *espacio de extensión*.

El pensamiento moderno se mostró incompatible con el cosmos antiguo y medieval, y esa mutación en el espacio mismo del pensamiento se tradujo en nuevas consideraciones acerca del espacio físico: la naturaleza está escrita en caracteres geométricos, sentenció Galileo. Ese espacio infinito de la ciencia moderna, geométrico e hipostasiado pasó a ser el del reino del número y la forma, el del movimiento considerado como un estado ontológicamente idéntico al reposo, el de la identidad de leyes para los cielos y la tierra. Se entiende entonces que las utopías primero y las distopías después se hayan desarrollado con tanta fuerza a partir de allí, en consonancia con esa vuelta a Platón, a ese triunfo de Platón sobre Aristóteles (Koyré, 2007).

Un poco más acá, ya en el siglo XX, Foucault encuentra un nuevo tipo de espacio que no será ni el de la localización ni el de la extensión, un *espacio de emplazamiento* definido por “las relaciones de vecindad entre puntos o elementos; formalmente se los puede describir como series, árboles, entramados” (Foucault: 2010b, p. 65). Y aunque considera que una cierta desacralización ha operado en esa breve historia, lo cierto es que en la contemporaneidad de la que se ocupa todavía, el espacio permanece en cierta medida sacralizado por un número de oposiciones entre el espacio privado y el espacio público, entre el espacio de la familia y el espacio social, entre el espacio cultural y el espacio útil, entre el espacio de distracciones y el espacio del trabajo, etc.

Sin embargo, y éste es el punto de partida de la Tesis y de una *tesis del presente*, a esa historia foucaultiana del espacio se ha añadido otro capítulo, otra forma del espacio que resulta inédita si se la compara con el espacio medieval, con el espacio

galileano e incluso con el espacio de principios del siglo XX. Del mismo modo, la intrínseca relación entre determinados diagramas y un modo particular de producción de lo corpóreo (el cuerpo y sus placeres, la carne y sus deseos, la masa y su servidumbre, el individuo y su utilidad, la imagen y sus goces), es dable constatar que el espacio ha seguido un idéntico devenir conforme a los diagramas se fueron sucediendo, interpenetrando, solapando unos a otros. Al *diagrama de control*, por tanto, no puede corresponderle ni un espacio de localización, ni de extensión, ni de emplazamiento; las **nuevas tecnologías de control a distancia** inauguran, entre otras cosas, un nuevo tipo de espacio: el *espacio digital*, un *espacio de simultaneidad*. Y en ese espacio localizable, pero sin localización, intensivo más que extensivo, desplazado más que emplazado, se sitúa la **política de los cuerpos** y las **prácticas amoratorias** del siglo XXI.

Para conocer su especificidad y el análisis que es posible hacer de él, el concepto de heterotopías debe ser llevado al extremo, si se admite, con Foucault, que es posible clasificar a las sociedades de acuerdo a las heterotopías que constituyen y si se acepta el primer principio de la heterotopología: no hay cultura en el mundo que no constituya heterotopías.

Tanto las utopías y las distopías como las heterotopías son, para Foucault, emplazamientos, y hace pasar la diferencia por si estos emplazamientos tienen un lugar real o no. Mientras que las primeras tienen una relación de analogía directa (utopías) o invertida (distopías) respecto de la sociedad, pero son en esencia espacios *irreales*, los emplazamientos heterotópicos, si bien están fuera de todos los lugares, pueden ser, perfectamente localizables. Así los emplazamientos de paso (como los trenes), los emplazamientos de alto transitorio (como los cafés, los cines, las playas), los emplazamientos de reposo (la casa, el cuarto, la cama) aunque funcionan como *contra-espacios*, no dejan de ser espacios reales y por ese motivo pueden ser estudiados por esa suerte de *ciencia de los espacios* otros que Foucault dejó como uno de sus grandes legados.

Las llamadas *heterotopías de crisis*, por ejemplo, aquellas destinadas a confinar en el espacio a los cuerpos en determinado momento vital (los colegios pupilos, el servicio militar, el viaje de bodas) forman parte de emplazamientos que tienden a desaparecer. Las *heterotopías de desviación*, en cambio, destinadas a individuos cuyo comportamiento se aleja de la norma establecida (las casas de reposo, las clínicas psiquiátricas, los geriátricos) han mutado en la actualidad, sin dejar de existir cabalmente.

Otras heterotopías, siempre siguiendo a Foucault, han cambiado de función y de emplazamiento conforme se ha ido modificando la relación con la muerte (tal es el caso de los cementerios). Asimismo, algunas heterotopías como el teatro, el cine o el jardín, se caracterizan por la posibilidad de yuxtaposición de varios emplazamientos en un único lugar real. Los niños las conocen bien, sobre ellas construyen espacios otros donde llevar adelante sus juegos, emplazan sobre el fondo del jardín o sobre la sala de estar de la casa, campamentos, tiendas de indios, excursiones a parajes desconocidos; transforman la cama de los padres en océanos, en cielos, en bosques. También un pozo de agua o un estanque, como retrata bien Neil Gaiman en *El océano al final del camino* (2013) puede ser un inmenso océano a los ojos de un niño. Por su parte, Borges, además de la heterotopía ya indicada por Foucault en *Las palabras y las cosas*, ha dejado muy bellas páginas sobre la función heterotópica del libro (una

novela y un laberinto que son un único y mismo espacio) en *El jardín de los senderos que se bifurcan* (Borges: 1998c).

Los casos en que las heterotopías se ligan al tiempo para constituir heterocronías o heterotopías del tiempo también fueron objeto del análisis foucaultiano, tanto sea con la pretensión de su acumulación infinita (como los museos o bibliotecas), como, por el contrario, con su evanescencia en un tiempo precario y pasajero (como los pueblos de vacaciones o las fiestas). Finalmente, en su inventario, tienen un lugar los prostíbulos y las colonias, a los que considera los tipos extremos de heterotopías y, ligados a ellos, ese trozo flotante de espacio que son los barcos.

Ahora bien, la existencia de otras heterotopías, de otras configuraciones del espacio que no se corresponde exactamente con las anteriores, aunque tengan suficientes relaciones con éstas como para merecer ser llamadas también heterotopías, exige al menos algunas consideraciones previas que lo demuestren. Para promover el **espacio digital** como un tipo de espacio diferente, como un espacio otro, es preciso, por un lado, señalar sus puntos de continuidad y de ruptura con las otras formas de espacialización y por el otro, revisar los seis principios de la heterotopología planteados por Foucault a fin de constatar si éstos aplican a aquel.

El espacio digital propio de las tecnologías de control a distancia responde a criterios de localización diferentes que el espacio medieval: no hay jerarquías en él, si por ello se entiende cierta distribución de los territorios que pondría unos sobre otros (lo sagrado por sobre lo profano, lo celeste por sobre lo terrestre, etc.).

En la *nube* -una de las denominaciones para ese espacio a la vez existente, real, localizable, pero sin soporte físico- todo está a la misma altura, su densidad es, en todo caso, un asunto de profundidades (la *deep web* representa el grado máximo de esa profundidad). Aunque admite el distingo entre lugares protegidos y lugares abiertos (quinto principio de la heterotopología) no lo hace en función de una gubernamentalidad monárquica que distribuye los cuerpos de acuerdo a la pertenencia o no a cierto Principado. En todo caso, de ese *espacio digital* cada usuario es promovido como su amo, como su único y soberano gobernante, incluso cuando sus datos sean permanentemente utilizados con otros fines, incluso cuando no consienta verdaderamente su uso.

El reciente documental *Nada es privado* de Karim Amer y Jehane Nouijam (2019) ilustra la apropiación de datos de millones estadounidenses con fines políticos, a la vez que muestra, en la figura de David Carroll, el emblema del ciudadano común que puede reclamar legalmente sus derechos sobre información que le pertenece. De igual modo, el espacio digital posee una extensión, sin confundirse, no obstante, con el espacio euclidiano o galileano del siglo XVII; es más bien su paroxismo. Ya no sólo el gran libro de la naturaleza está escrito en caracteres geométricos (es decir, el dominio de lo que antiguamente se llama *physis*), sino que la novela humana está escrita en caracteres informáticos. El espacio digital es infinito, aunque se mida en *gigabytes*; lo infinito ahora puede almacenarse. En cuanto al espacio de emplazamiento, con el que Foucault caracteriza su contemporaneidad, el espacio digital parece tener mayores puntos de contacto:

es conocida la importancia de los problemas de emplazamiento en la técnica contemporánea: almacenamiento de la información o de los resultados parciales de un cálculo en la memoria de una máquina, circulación de elementos discretos, de salida aleatoria (como muy sencillamente los automóviles o, después de todo, los sonidos sobre una línea telefónica), localización de elementos, marcados o codificados, en el

interior de un conjunto que está o bien repartido al azar, o clasificado en una clasificación unívoca, o clasificado según una clasificación plurívoca, etcétera (Foucault: 2010b, pp. 65-66).

Muy probablemente Foucault ya pensaba en las consecuencias de unas heterotopías mucho más radicales que los ejemplos que brinda (colegios pupilos, cuarteles militares, sitios vacacionales, clínicas psiquiátricas, trenes, prostíbulos, colonias, cines, teatros, jardín, etc.) cuando advierte que, con todo, cierta sacralización persistía en el modo en que los espacios se emplazaban en el siglo XX.

El **espacio digital**, en cambio, se especifica en la disolución de todas esas antiguas oposiciones que el espacio moderno todavía conservaba: la separación entre un *espacio privado* y un *espacio público* ha perdido sentido cuando todo lo privado se ha vuelto público o al menos es pasible de volverse público; el *espacio de la familia* como diferenciado del *espacio social*, con esa lógica del adentro / afuera tiende a eclosionar y el mismo espacio digital permite con sus múltiples plataformas (*Facebook, Instagram, etc.*) redistribuir esos viejos criterios; el *espacio cultural* y el *espacio útil* coexisten lejos de oponerse y tanto más, la oposición entre los *espacios de divertimento* y los *espacios laborales* ha caducado a la luz de que un mismo espacio alberga tanto una función como la otra (es posible trabajar en el mismo espacio digital en el que se juega y es posible jugar en el mismo lugar que se trabaja).

Por todo eso, estos *nuevos espacios*, posibles gracias a una no menos nueva tecnologización de la vida, merecen ser nombrados como otro capítulo en la historia del espacio realizada por Foucault. Podría decirse que sobrevuelan e incluyen a los anteriores: nueva problematización de la localización, la extensión y los emplazamientos, simultáneamente. De allí que sean **espacios de simultaneidad**. Se puede estar, al mismo tiempo, adentro y afuera, aquí y allá, cerca y lejos, donde las heterotopías modernas, pese a su poder de yuxtaposición, se sucedían unas a otras (se estaba en una o en otra; a lo sumo en dos espacios a la vez).

La multiplicidad no sólo de pantallas (que no son más que el soporte físico y visual de estos espacios) sino de cuerpos *en línea* de manera simultánea, a un *click* de distancia, ha revolucionado la manera de pensar y de habitar el espacio.

El **primer principio** de esa *ciencia* que, al decir de Foucault, se llamaría, se llamará, se llama ya, la *heterotopología*, establece que no hay sociedad que no constituya sus heterotopías. De allí que la pregunta *¿de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual?* se prolonga y se actualiza ahora en esta: *¿de qué heterotopías tiene necesidad la sociedad actual?*

El espacio digital, esta nueva forma de contraespacio, responde al llamamiento que Foucault realiza cuando propone la descripción sistemática de los espacios diferentes, pero poniendo el acento en el diagrama presente, en la sociedad post-revolución digital, en la espacialización que es propia del siglo XXI. Y así como existen heterotopías de crisis, de desviación, quizás haya llegado el momento de incluir en el campo analítico las **heterotopías amorosas** o, dicho de otra manera, el modo en que las prácticas amorosas se insertan en este espacio otro que es el espacio digital.

El amor siempre ha tenido sus lugares. A nivel de las prácticas se han establecido, a lo largo de la historia, lugares para el amor (para el amor carnal, para el amor divino, para los encuentros amorosos conyugales, para los encuentros clandestinos entre amantes, etc.). ¿Dónde se practica el amor en la actualidad?

No es tanto que aquellos espacios hayan desaparecido, pero ciertamente se han reconfigurado. No se trata sólo de los encuentros sexuales, esos que, de alguna

manera, se daban lugar en varios espacios diferentes, aunque tenían algunos que eran promovidos y normalizados (el viaje de bodas, la casa, los hoteles de alojamiento, el prostíbulo, etc.) y de alguna manera subsisten. Es la noción misma de *encuentro* lo que se ve modificada con los sitios de encuentro, con las *webcams*, con los portales pornográficos. Los cuerpos se encuentran *antes* de encontrarse e incluso cuando ese encuentro no se produzca jamás.

Siempre es posible reabsorber lo nuevo bajo los ropajes de lo ya existente, y se dirá que muchas de estas prácticas amoratorias se encontraban presentes en configuraciones anteriores. Sí y no. Tómese por caso *las cartas de amor*, aquellas antiguas misivas que vehiculizaban declaraciones amorosas entre dos cuerpos separados físicamente, es decir, a merced de la distancia. No puede soslayarse, en este punto, que el magistral trabajo de Georges Perec *Especies de espacios* (2007) comienza su taxonomía de los espacios próximos, cercanos, cotidianos, nada menos que por la página. Para quien escribe, como para quien lee, el primer espacio, el más inmediato, es la página, el espacio de una hoja papel.

Pocos acontecimientos hay que no dejen al menos una huella escrita. Casi todo, en un momento u otro, pasa por una hoja de papel, una página de cuaderno, una hoja de agenda o no importa qué otro soporte de fortuna (un billete de metro, el dorso de un sobre, etc.) sobre el que se inscriben, a velocidad variable y según técnicas diferentes en cada lugar, hora y humor, los más diversos componentes de la vida ordinaria (Perec: 2007, p. 32).

Sobre ese espacio los enamorados vertían tintas y promesas. ¿Es sólo un cambio de **soporte tecnológico** lo que se constata en esa otra *especie de espacio* que es el espacio digital? Efectivamente sigue habiendo una *página* y sobre ella se siguen sucediendo unas tras otras las palabras, sobre ella siguen depositándose los mensajes entre los amantes... a distancia. Pero a nivel de las prácticas amoratorias, las nuevas tecnologías no sólo conciernen al espacio, sino también al tiempo. El espacio digital, sin dejar de ser un espacio, hace pasar por él, el tiempo de una manera sin precedentes, *instantánea y simultáneamente*. No es sólo un asunto de kilómetros (aunque esto no deja de ser menor), es también una **fractalidad temporal**.

El problema no es tanto el saber cómo hemos llegado, sino simplemente reconocer que hemos llegado, que estamos aquí: no hay un espacio, un bello espacio, un bello espacio alrededor de nosotros, hay cantidad de pequeños trozos de espacios [...] los espacios se han multiplicado, fragmentado y diversificado. Los hay de todos los tamaños y especies, para todos los usos y para todas las funciones. Vivir es pasar de un espacio a otro haciendo lo posible para no golpearse (Perec: 2007, pp. 24-25).

Parafraseando a Perec, también *amar es pasar de un espacio a otro*, incluso pasar del espacio del *Uno* al espacio del *Otro* y sin embargo, ese espacio al mismo tiempo que se lo atraviesa a la velocidad de una onda, parece ensancharse cada vez más.

El **segundo principio de la heterotopología** establece que una misma heterotopía puede tener diferentes funcionamientos, representar funciones distintas según el momento histórico. Foucault menciona cómo los países de Europa trataron hacer desaparecer las casas de prostitución y cómo éste fenómeno se ligó a la aparición del teléfono, “una tela de araña mucho más sutil” (Foucault: 2010b, p. 23). Pero las arañas han seguido tejiendo y la *web* es el nombre de ese nuevo entramado

espacial en el que otras funciones tienen lugar, a la vez que algunas comienzan a desaparecer. Si se piensa en el caso de los *smartphones* o **teléfonos inteligentes** es dable decir que por sus pantallas desfilan todo tipo de prácticas amorosas y ameritan detenerse en los efectos que conllevan.

Hoy en día una pareja cabe en un bolsillo. Más aún: *todas nuestras relaciones pareciera que caben en un bolsillo*. Ahí se encuentran todas las relaciones, los lazos y los vínculos que alguien tiene en la actualidad o, por lo menos los más importantes: las personas, objetos y actividades más significativas (parece un chiste, si no fuera absolutamente cierto). Si no están ahí, en ese espacio digital cuyo soporte es una pequeña pantalla de apenas unas pulgadas -pero proyectable en infinidad de otras pantallas de tamaño diverso- difícilmente se pueda decir que sean vínculos importantes. Tienen que estar agendados de alguna forma, en alguna aplicación, en algún lugar de este espacio infinito que hoy configura la virtualidad.

Todos los afectos *en el bolsillo*, pero -además- todo el tiempo. La fantasía de tener todo en un sólo lugar no es nueva. Atraviesa, por ejemplo, los sueños de la arquitectura desde hace siglos: *construir espacios donde se pueda tener todo en un lugar*. Las ciudades fueron pensadas de esa manera y mucho más recientemente los hogares -como los llamados *monoambientes*, los campus universitarios, las escuelas pupilas, los cuarteles, los monasterios, las empresas más modernas que tienen habitaciones y salas de juego, cafeterías, cocinas, y hasta negocios comerciales en la planta baja de sus imponentes edificios. Todo en un sólo lugar, sin salir de casa, o en este caso, sin salir de la oficina, de las oficinas-casas. Otro sueño de tener todo en un lugar proviene del lenguaje mismo. ¿Qué son los diccionarios si no la fantasía de reunir *todas las palabras de una lengua en un sólo lugar*? Hoy más que nunca la querida *Wikipedia*, un sitio donde encontrarlo todo.

Sin embargo, con los teléfonos modernos, móviles e inteligentes, no se trata sólo del espacio (tener todo en un solo lugar), se trata también del tiempo (de tenerlo todo el tiempo y al mismo tiempo). Y en ese sentido constituyen tanto *heterotopías* como *heterocronías*. Todo en uno, todo en un lugar y todo al mismo tiempo. Eso, sin duda, permite pensar en otro aspecto de esta relación que hoy los usuarios establecen con sus teléfonos, con estos **objetos modernos, móviles e inteligentes**: *casi con toda seguridad sean el objeto con el que más tiempo de la existencia se está*. Son parte de la ropa, incluso como una segunda piel o una extensión de los individuos mismos. De allí esa suerte de extrañeza física que cuando faltan, cuando se los ha dejado olvidados en algún lugar y no se los tiene encima. Son, entonces, el primer objeto que alguien toca al despertar y muchas veces el último en tocar antes de dormir. Más de uno lo pone incluso debajo de su almohada. *Se levantan con nosotros, comen con nosotros, van al baño con nosotros, duermen con nosotros*. ¿Quién puede decir que tiene ese tipo de relación, una relación tan simbiótica, con cualquier otro objeto, persona, animal o lugar?

Hernán Casciari (2015), un escritor argentino que tomó mucha notoriedad a partir de su blog ORSAI, de las historias y cuentos que escribía en la web y que fueron leídos por millones de personas de distintas partes del mundo (es decir, alguien que no demoniza a las nuevas tecnologías, que se sirve de ellas e incluso vive gracias a ellas), imagina en un relato cómo hubiera sido la vida en los siglos pasados si hubieran existido los teléfonos modernos, móviles e inteligentes. Como es escritor lo piensa en el campo de la literatura: *¿Qué sería de las grandes obras de la literatura clásica si en esas historias introdujéramos un celular? ¿Se sostendrían o perderían todo sentido?*

Él afirma que el drama y el atractivo de esas historias están en la in-comunicación, en *la imposibilidad de comunicarse con otro*. Si hubiera tenido un celular, por ejemplo, Julieta le podría haber avisado a Romeo que se iba a *hacer la muerta*, que no se suicide, que era todo un simulacro para que la familia los deje en paz. Si Hansel y Gretel hubieran tenido un celular, no hubieran tenido que andar dejando migas de pan para no perderse y hubieran activado el GPS o llamado a su padre para que los fuera a buscar al lugar exacto donde estaban. Y así muchos ejemplos.

Pero eso que cambiaría historias de la literatura, también cambiaría y está cambiando, la vida de las personas en su cotidianidad, porque cada quien vive un poco en su propia ficción, tiene sus propias historias literarias. En esas historias dramáticas, el enamorado o la enamorada ya no correrán por toda la ciudad, luchando contra el tránsito y los obstáculos físicos para impedir que el amor de su vida se suba a un avión que los va a alejar para siempre. Hoy puede mandarle un WhatsApp o llamarla y decirle *No te vayas. Te amo. Se vive como si la incomunicación no fuera posible, como si estar incomunicados fuera el octavo círculo del infierno*. Basta que se interrumpan las telecomunicaciones por un rato para que todos los vínculos, lazos y afectos -de golpe y como un relámpago- queden interrumpidos. Quizás por eso en las series y películas *post apocalípticas* las comunicaciones siempre están cortadas, interrumpidas, dificultadas, como si un mundo sin **telecomunicaciones** fuera efectivamente, el apocalipsis.

En este tipo particular de *heterotopías*, de esos pequeños objetos espaciales o **hiperobjetos** (Morton: 2018), por tomar provisoriamente el ejemplo de los teléfonos móviles, que concentran en un lugar -y al mismo tiempo la totalidad de la vida- las funciones son muchas y diversas. Es obvio que un teléfono se usa para hablar por teléfono. Pero suele ocurrir que los objetos de los que rodean la vida humana tengan *más de una función*.

Así, un libro es un objeto para leer o para ser leído, pero también sirve como objeto decorativo, o para sostener otros libros -en forma vertical- o bien para formar pilas en cuya superficie superior descansa otro objeto. Una silla es un objeto para sentarse, aunque no falta quien la utilice para pararse sobre ella -sobre todo cuando quiere alcanzar un lugar inaccesible de otro modo- y allí la silla se vuelve una escalera. A veces sirven sólo para ordenar el tránsito dentro de una casa, delimitando espacios de paso, circulaciones predeterminadas, obstaculizando la vía directa hacia algún lugar y forzando a ciertos rodeos. Cuando están acompañadas de una mesa, las sillas suelen rodearla y en tal caso, mesas y sillas se usan conjuntamente. Pero también la mesa admite varias funciones, incluso porque las hay de distintos tipos, formas y tamaños. Sobre las mesas de cocina no siempre se cocina, hay mesadas -variantes de las mesas- que sirven a esa función y simplemente están allí para apoyar cosas que serán utilizadas o no, para cocinar. Las mesas de comedor deberían estar naturalmente destinadas a comer, pero es sabido que admiten otros usos. Lo mismo ocurre con las mesas de trabajo sobre las que no siempre se trabaja, incluso se puede comer sobre ellas y hay quienes les han encontrado cierta utilidad para la consecución del acto sexual. En este archipiélago de objetos y funciones, cuya extensión es amplísima, rara vez se encuentra *correspondencia ideal* entre el objeto y su función.

No debe sorprender tanto que la versatilidad de ciertos objetos amplíe las posibilidades de uso a veces muy alejadas de aquello para lo que fueron ideados. Es el caso de los teléfonos modernos y en particular, de los llamados **teléfonos móviles e inteligentes**, cuya inteligencia parece radicar, justamente, en esa multiplicidad de

funciones. No ocurre lo mismo con los viejos teléfonos, hoy en vías de extinción, más frecuentes de ser encontrados en una feria retro que en los hogares comunes, aunque subsisten, obstinadamente, en las oficinas donde se espera que la gente permanezca sentada en un lugar fijo y con escasa movilidad. Aquellos teléfonos (los viejos) son quizás los únicos que merecerían la definición de *objeto para comunicarse en forma oral con alguien que está a una distancia mayor del alcance de nuestros ojos*. En ellos el prefijo *tele* (distancia) y *fono* (sonido) se conjugan con justeza.

En el caso de los teléfonos modernos, móviles e inteligentes, el nombre les queda *chico o grande*. Grande porque la familia de las telecomunicaciones se ha ampliado y un sinnúmero de objetos ofrecen las mismas propiedades: es posible tele comunicarse a través de una computadora, una *notebook*, una *netbook*, una *tablet*. Chico porque sus funciones desbordan ampliamente el pretendido rol de ser un simple intercomunicador. Los teléfonos nuevos ya no se usan sólo para hablar y en estos tiempos la obviedad se ha desplazado: si lo obvio es que sirven para hablar a cierta distancia -aunque también para escuchar a cierta distancia, lo que los distingue de un megáfono y los emparenta con un audífono-, hoy parece obvio que no sirven sólo para hablar.

¿Para qué sirven? No es tan sencillo de responder, porque cuando un objeto sirve para tantas cosas no hay certeza de que sirva específicamente para algo. Una catarata de verbos definen su **multifuncionalidad**: hablar, chatear, mensajear, wasapear, emoticonar, fotografiar, filmar, grabar, mirar fotos y videos, videollamar, facebookear, twittear, stalkear, tinear, subir fotos, etiquetar, gustear, escuchar música, descargar música, conocer el pronóstico del tiempo, googlear, calcular, comprar, leer un libro, jugar, pelear y discutir a distancia, capturar, bloquear, eliminar, contar los pasos dados mientras caminamos, vibrar, hacer la lista del súper, contabilizar, dibujar, bluetoothear, compartir, escanear, conectar, desconectar, linternear, parlantear, cronometrar, peinar o depilar (se sabe que sus pantallas son un buen espejo).

Ante semejante despliegue de funciones quizás compete formular la pregunta inversa: *¿Para qué no sirven?* ¿Realmente sirven para todo? Si se da lugar a la imaginación ahí son otros los verbos que se imponen: *besar, acariciar, abrazar, tener relaciones sexuales, perfumar, alimentar, bañar, acunar, sostener, llorar, cuidar, reír, contener*. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser besado, pero no sirve para besar. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser acariciado, pero no sirve para acariciar. Un teléfono moderno, móvil e inteligente puede ser introducido en lugares recónditos ¿pero es lo mismo que tener relaciones sexuales? Un teléfono moderno, móvil e inteligente, nos puede despertar, pero *no nos hace soñar*. Aunque tal vez, incluso, eso no siga siendo así por mucho tiempo conforme avanza indetenible la tecnologización de la vida.

El **tercer principio** formula que varios espacios o emplazamientos incompatibles entre sí, pueden ser yuxtapuestos en un mismo lugar, tal el caso de los teatros o los cines. El *espacio digital* lleva ese principio de yuxtaposición a zonas impensadas: mucho más que el teatro, más allá que la televisión o el cine, las pantallas tecnológicas actuales son capaces de multiplicar al infinito los espacios en los que se puede *estar* al mismo tiempo.

De ahí que el tercer y **cuarto principio de la heterotopología** -espacios que se ligan a recortes de tiempo- funcione en este espacio de manera conjunta. En la medida en que los almacenamientos de información fueron creciendo exponencialmente, su

carácter de bibliotecas, videotecas o museos virtuales, se ha ido consolidando. Se trata de un espacio que resiste el paso del tiempo, que es refractario a cualquier deterioro que *cronos* pueda querer imprimirles.

Si algo quiere conservarse eternamente se sube a la nube -el caso tragicómico de los perfiles de *Facebook* que permanecen activos tras la muerte de los usuarios no son la excepción sino la regla misma del espacio digital-. La otra faceta de estas heterotopías del tiempo o heterocronías no está menos presente: el espacio digital no sólo sirve para eternizar, también sirve para inscribir en él lo fugaz, lo evanescente, lo que no está destinado a perdurar, por ejemplo, en las *historias* de duración acotada que desaparecen automáticamente al cabo de cierto tiempo. Para *siempre* y para *nunca* en el mismo espacio-otro.

En lo que respecta al **quinto principio** que Foucault propone para el estudio de los *espacios diferentes* su aplicabilidad al espacio digital es aún más evidente. “Las heterotopías siempre suponen un sistema de apertura y cierre que, al mismo tiempo, las aísla y las torna penetrables” (Foucault: 2010b, p. 78). Sin embargo, se trata ahora de gestos completamente desacralizados; menos ritos que procedimientos, y la única purificación que importa es que la información se encuentre libre de virus.

Los espacios digitales requieren *contraseñas*, *password*, y un cierto número de *claves* para su ingreso, no están abiertos a todos y su acceso cuenta con mecanismos propios de resguardo. Forzar la entrada a uno de estos espacios ya no es asunto de ladrones de poca monta. El hurto se ha re-especializado y re-espacializado; los *hackers* son los cerrajeros del siglo XXI.

Finalmente, el **sexto y último principio de la heterotopología** concierne a la relación que las heterotopías mantienen con los espacios restantes, ya sea creando *espacios de ilusión* que, según Foucault, son al mismo tiempo responsables que el espacio real parezca ilusorio (función de los prostíbulos), ya sea creando *espacios de compensación*, otro espacio real que se muestra como perfecto y ordenado si se lo compara con el caos y la confusión que reina en el espacio cotidiano (función de las colonias). El espacio digital, este nuevo contraespacio emergido de las entrañas de la revolución tecnológica, responde con creces a ambos polos. Un ejemplo es la construcción de *perfiles virtuales* que sustituyen y acaban por tornarse más verdaderos que el usuario que se encuentra detrás de ellos, o la función de los *avatares* en plataformas donde es posible vivir otras vidas desinvestidas de las preocupaciones y los obstáculos que presenta el mundo físico.

Con todo, no se ha hecho más que comenzar a delinear una problematización y establecer los criterios que permiten pensar estos nuevos espacios, menos como utopías o distopías que por el nombre que merecen: *heterotopías*. Sin embargo, no todos los espacios digitales ni todos los efectos que la tecnologización de la vida ha traído consigo, revisten el mismo interés.

Es menester profundizar lo que quizás no haya sido hasta aquí, más que una reflexión teórica sobre los alcances de las tecnologías de control a distancia sobre las prácticas amoratorias en el siglo XXI. La arqueología no es una teoría de los discursos; es un método, un procedimiento de análisis de la producción discursiva y no puede considerarse realizada sin el **trabajo de archivo** que le es propio. Un determinado número de materialidades -documentos en sentido foucaultiano- habrán de determinar entonces si lo antes dicho es algo más que *castillos en el aire*.

CAPÍTULO 4

Prácticas amoratorias y tecnologías de control a distancia

[...] la mayor parte de la “vida social” se practica principalmente a través de un ordenador, un iPod o un móvil, y sólo de manera secundaria con otros seres humanos de carne y hueso. (Z. Bauman & D. Lyon: 2013, p. 37)

El trabajo de archivo

Próximo a la orilla de su propio fin, este escrito se encuentra en condiciones de ocuparse de aquello que lo sobrevuela sin haberse definido con mayores precisiones. Cierta licencia literaria ha permitido hasta el momento, referirse al objeto de indagación de formas diversas -en ocasiones del *amor a secas*, de *relaciones amorosas*, *vínculos*, e incluso de *sexualidad*- como maneras de ir aproximando una categoría huidiza y novedosa: las **prácticas amoratorias** en el siglo XXI.

No se trata, no ha sido el asunto ni el propósito en las páginas precedentes, de una filosofía del amor o incluso de una reflexión filosófico-sociológica del amor como una suerte de entidad abstracta que ocupa por igual a poetas, artistas, intelectuales y científicos. Tampoco es dable decir que se trate *stricto sensu* de las relaciones sexuales tal como una historia de las mentalidades o de los comportamientos las ha pensado y descrito a nivel de las conductas más o menos tipificadas por medio de las cuales los seres humanos arreglan sus cuestiones de alcoba. Por el contrario, el interés está puesto en las prácticas amoratorias y en el modo en que el amor se practica, *como se practica todo discurso*. Pero eso exige dirimir conceptualmente qué se entiende por **práctica** y qué se entiende por **discurso**.

Tal como indicara Deleuze, a nivel de las prácticas, en su encadenamiento, es posible trazar una continuidad entre el pasado y el ahora. El amor, si tiene un interés para una aproximación foucaultiana, es en tanto *práctica*, en tanto que el modo de practicarlo trasciende los comportamientos -individuales y colectivos- para inscribirse en un discurso o, más aún, en una *multiplicidad de discursos*.

Como *objeto del saber*, el amor es capturado en enunciados y visibilidades filosóficas, médicas, jurídicas, religiosas; como *blanco de poder*, el amor participa de diagramas de fuerzas diferentes según se trate de la antigua Grecia, el cristianismo, la soberanía, la disciplina o las actuales sociedades de control. Ante tan variados usos, problematizaciones y objetivaciones tan diversas, quizás sólo tomar al amor por el sesgo de una **práctica discursiva** permite un análisis que se eleve a las condiciones de posibilidad y no simplemente a la descripción fenomenológica de su imaginaria social.

Ahora bien, en Foucault, tanto el *saber* como el *poder* son prácticas. No hay, como en Kant, una crítica de la *razón teórica* y una crítica de la *razón práctica*, porque no es posible separar las reflexiones filosóficas, las construcciones epistémicas, las categorías conceptuales -todo aquello que se denomina como **teoría**- de los ejercicios, las maniobras, las tácticas y las estrategias sobre los cuerpos -lo que se denomina en general como **práctica**-. Para Foucault “no hay más que prácticas” (Deleuze: 2014, p. 17), sin que por ello la práctica del saber y la práctica del poder sean homogéneas, se confundan o pierdan especificidad; antes bien, se mantienen cada una irreductible a la otra. Entre ambos, entre el saber y el poder (ellos mismos

prácticas) lo que se ve es configurarse *diferentes prácticas* según un dominio de pertenencia, un campo de acción, un horizonte de problematización.

Las **prácticas amorosas** son un punto de inflexión entre el saber y el poder, dado que pocas prácticas como éstas han suscitado tal llamamiento a otros discursos (filosóficos, médicos, jurídicos, religiosos) y a otras prácticas (filosóficas, médicas, jurídicas, religiosas) como el propio dispositivo de sexualidad ya analizado por Foucault. Sin embargo, las prácticas amorosas no se confunden tan siquiera ni se dejan absorber simplemente por aquel dispositivo; navegan tormentosamente entre el *dispositivo de alianza* y el *dispositivo de sexualidad*, los desbordan hacia otros dispositivos aún no suficientemente estudiados como el *dispositivo de amistad*.

¿Y la *subjetivación*? Definida como *pliegue del afuera*, tampoco la subjetivación -tercer eje en el pensamiento foucaultiano- es indiferente a las prácticas amorosas. Ninguna de las tres preguntas prácticas, herederas del kantismo, que se desprenden singularmente de la obra de Foucault, deben dejar de hacerse cuando se trata del amor, de su puesta en discurso y los modos de su sujeción: *¿qué tipo de lucha, aquí y ahora, debe darse en el terreno amoroso?, ¿cuál es el rol del intelectual en esa trama discursiva?, ¿qué nueva subjetividad aparece con las prácticas amorosas actuales?* Práctica de poder, práctica de saber, práctica de subjetividad. Es en el campo de las prácticas mismas donde se juega la partida del presente para un **Eros que ha devenido tecnológico**.

Así lo entendía Foucault cuando volvía sobre la *locura*, a propósito de lo que llamó el poder psiquiátrico, y que habría que hacer extensivo aquí, al amor como práctica:

El dispositivo de poder como instancia productora de la práctica discursiva. En este aspecto, el análisis discursivo del poder estaría, con respecto a lo que llamo arqueología, no digamos en un nivel "fundamental", palabra que no me gusta mucho, sino en un nivel que permitiría captar la práctica discursiva en el punto donde se forma. ¿A qué hay que referir y dónde hay que buscar esa formación de la práctica discursiva? (Foucault: 2008e, p. 30).

Incluso en los últimos años de su producción, en la década del '80, donde las nociones de discurso y de práctica no parecen constituir categorías centrales de su pensamiento, Foucault vuelve en forma insistente sobre la locura y el punto de vista por él adoptado para su análisis. Ese punto de vista, ¿no es acaso el que conviene para analizar el amor como práctica discursiva? No considerarlo "como un objeto invariante a través de la historia, y sobre el cual habría actuado cierta cantidad de sistemas de representaciones, de función y valor representativo variable" (Foucault: 2009b, p. 19), sino más bien como una *experiencia* al interior de una cultura, como punto de partida de saberes heterogéneos, como matriz de conocimientos médicos, psiquiátricos, psicológicos, sociológicos.

Por otro lado, en lo tocante a **discurso**, es necesario separarlo de toda consideración que hace de él lo meramente dicho o proferido. No se trata de los discursos sobre el amor, como pueden encontrarse en un banquete platónico, ni en los o serenatas que lo cultivan. El discurso es aquí, por convicción metodológica y afición teórica, una tentativa de aunar aquello que Michel Foucault ha establecido, en ciertas condiciones y para ciertos fines, con los retazos, los fragmentos indicados por Roland Barthes como discurso amoroso.

El discurso tiene un *orden, reglas, procedimientos*, en la misma medida que tiene *figuras, referencias, enunciaciones*. No son conceptualizaciones homogéneas. Entre el filósofo y el semiólogo no hay identidad de pensamiento ni comunidad de sentidos. Ciertamente no dicen lo mismo, pero la heterogeneidad es el principio de cualquier régimen de enunciados, sólo se puede reunir lo que es heterogéneo. Y esa reunión, esa relación en la no-relación es preciso hacerla en función de *otra cosa*, de un elemento exterior, ni de uno ni de otro. Las prácticas amorosas, el amor como práctica y discurso (se practican discursos porque el discurso es una práctica), autoriza a aproximar aquí a Foucault y a Barthes, estratégica y localmente, en relación a una materialidad propia en el siglo XXI, que viene gestándose desde mediados del siglo XX como parte integrante de la llamada **revolución digital**. Para abordar de manera no sólo teórica sino *práctica* a estas *prácticas discursivas* es necesaria la constitución de un archivo coherente con ellas.

Tratándose del devenir de las nuevas tecnologías, en general y de las **tecnologías de control a distancia**, en particular, el trabajo de archivo ¿podría tener acaso una mejor materialidad, un medio más privilegiado, que la sustancia misma de lo virtual? Decir sustancia, con lo que este término conlleva, no es fortuito. Se cree aún, equivocadamente, que lo virtual es inmaterial, abstracto, espurio. Nada más lejos. Lo virtual constituye una materialidad, propia sin duda, diferente de las materialidades amarillentas y ruinosas que parecieron configurar los archivos del siglo pasado (y más atrás aún). Sus monumentos, sus documentos y el valor monumental de sus documentos, ciertamente son de otra estirpe, pero no por ello carecen de materialidad.

¿Qué los especifica? ¿Qué les confiere, en todo caso, su singularidad material? Precisamente aquello que es el sueño de todo archivo (si los archivos soñaran) o, al menos, de todo archivista: **su notable perdurabilidad en el tiempo**. Si el archivo "es una desgarradura en el tejido de los días, el bosquejo realizado de un acontecimiento inesperado" (Farge: 1991, p. 11), la obsesión de su captura, de su conservación más allá de los destinos deshilachados de toda desgarradura, parece consistir en hilvanar, a partir de él, lo deshilvanado.

La **materialidad virtual**, la materialización virtual de la existencia, presenta en ese sentido la promesa de una eternización de los acontecimientos o, quizás sea mejor decir, de su registro (puesto que el acontecimiento, por definición, es un devenir inasible). Films, series, documentales, en su formato cada vez más digital aspiran, en ese sentido, a una permanencia inédita. Son los dobles de nuestra era; el pliegue de una subjetivación que recubre cuerpos de datos, que signa una imagen instantánea a la sucesión de los hechos discursivos.

Pero la arqueología -disciplina de los archivos- no es una museología. Se interesa en esas materialidades de modo distinto que el que caracteriza al trabajo del historiador. Para la arqueología los archivos son flujos vivos, móviles, que es necesario captar en su dispersión y en su ruptura. Son condiciones de posibilidad de lo visto y lo dicho. Reclaman una filosofía, una **filosofía del archivo**. Elevarse hacia el nivel de las condiciones le otorga al trabajo archivista tres procedimientos: el establecimiento de lo que cada época constituye como sus archivos de acuerdo a diagramas de poder propios; la localización de las materialidades propicias al análisis; y el análisis mismo de esas materialidades según coordenadas históricas, aunque no cronológicas. Se trata, según Foucault, de una descripción pura de los **acontecimientos discursivos**, esos que ni la lengua ni el sentido pueden agotar, y que deben ser entendidos como

el conjunto siempre finito y actualmente limitado de las únicas secuencias lingüísticas que han sido formuladas, las cuales pueden muy bien ser innumerables, pueden muy bien, por su masa, sobrepasar toda capacidad de registro, de memoria o de lectura, pero constituyen, no obstante, un conjunto finito (Foucault: 2008b, p. 41).

¿Cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro? ¿Cómo es posible que sea dicho? ¿Cuáles son las condiciones de su existencia? ¿Qué régimen de verdad hace falta? ¿Cómo se correlacionan con otros enunciados? ¿Qué enunciados excluyen? ¿Por qué se dice eso y no otra cosa?

Del mismo modo cuando se trata de las visibilidades: ¿Cómo y bajo qué condiciones algo puede ser visto por una época? ¿Por qué se ve eso y no otra cosa? ¿Qué relación hay entre ciertas evidencias y ciertas otras que coexisten en un mismo estrato? ¿Qué visibilidades quedan excluidas?

Esas -entre otras- son las preguntas que todo *archivista*, en el sentido foucaultiano, debe hacerse. En gran medida, muchos de esos interrogantes han ido encontrando respuestas a lo largo de estas páginas: al tratar los diferentes diagramas de poder y en el modo que penetraban y daban forma a los cuerpos, se situaron las condiciones de posibilidad para la tecnologización de la vida en la actual formación histórica; la diferenciación entre utopías, distopías y heterotopías se mostró necesaria para el lugar propio de las prácticas amoratorias en las nuevas tecnologías. Es preciso ahora dar cuenta del **corpus** construido como materialidad de trabajo para la extracción de los enunciados y las visibilidades de las prácticas amoratorias en el siglo XXI.

Ahora bien, los archivos, nunca mejor dicho, son *audiovisuales* (Deleuze: 2013). Los **enunciados** -aquello que se dice- y las **visibilidades** -aquello que se ve- en los estratos de una época no tienen entre sí una relación armoniosa; están más bien, en disyunción recíproca. Foucault no ha cesado de ilustrarlo en sus diferentes arqueologías: de un lado las palabras y del otro las cosas (*Las palabras y las cosas*), de un lado el texto y del otro el dibujo (*Esto no es una pipa*), de un lado las discursividades y del otro las evidencias (*El nacimiento de la clínica, Vigilar y castigar*), de un lado los procedimientos lingüísticos y del otro los procesos maquínicos (*Raymond Rousset*). Ese no isomorfismo entre *ver* y *hablar* establece, según lo comenta su amigo Deleuze, que nunca se ve eso de lo que se habla y nunca se habla de eso que se ve y, sin embargo, lo visible y lo enunciable se presuponen recíprocamente, no hay uno sin el otro (sí primado de los enunciados sobre las visibilidades, pero nunca reducción). La manera en que los enunciados se apropian de las visibilidades y las visibilidades se apropian de los enunciados, las incisiones de uno en el otro, las incursiones de uno a otro elemento del archivo, en todo caso, dan cuenta de capturas mutuas entre ver y hablar que la arqueología debe poder explicar, ya que no cualquier enunciado se combina con cualquier visibilidad.

A esos agenciamientos de lo visible y lo enunciable, Foucault llamó **saber** y no hay experiencia (económica, política, pedagógica... amorosa) que no esté ya captada en un saber. El asunto es saber, justamente, a qué nivel esos enunciados y esas visibilidades son captadas, bajo qué condiciones un enunciado o una visibilidad alcanza cierto umbral y no otro (un umbral moral, político, científico, religioso).

Si se revisa rápidamente la historia de las prácticas amoratorias se constata de qué modo los enunciados acerca del amor, en el diagrama griego, alcanzaron un **umbral político**. Todo *El banquete* de Platón está allí para mostrar que el amor

verdadero es el amor a la sabiduría y quienes detentan *verdaderamente* ese amor a la sabiduría, a saber, los filósofos, son los únicos en condiciones de gobernar. Entre *La república* y *El banquete* hay una familia de enunciados heterogéneos que permiten ubicar allí el amor como un asunto político. Lo mismo ocurre a nivel de las visibilidades: el ágora, nombre del espacio público donde las cuestiones políticas deben ser dirimidas, pero también altar amoroso donde el filósofo-rey ejerce un poder.

Por el contrario, con el diagrama cristiano, el amor y sus prácticas alcanzan un **umbral religioso**. De cabo a rabo los mandamientos de la Iglesia, los del Antiguo Testamento, y el nuevo añadido por Cristo, están atravesados por enunciados amorosos o, mejor dicho, hacen del amor un enunciado religioso: *Amarás a Dios sobre todas las cosas y amarás a tu prójimo como a ti mismo*. En el alfa y el omega del cristianismo no se trata de otra cosa. ¿Hay también una visión religiosa sobre el amor? Sí, porque si se trata de archivos, lo mínimo exigible es situar sus *evidencias* tanto como sus *discursividades*. La visibilidad amorosa en el diagrama cristiano es la imagen misma de Cristo en la cruz; el paradigma del amor es *dar la vida*. De allí que la arquitectura religiosa, desde las catedrales hasta las pequeñas iglesias rurales, ubica en su centro la imagen de Cristo frente a la cual es preciso inclinarse (genuflexión). ¿Y cuando el amor alcanza un **umbral científico**? Hizo falta el diagrama disciplinario para que los discursos científicos se ocuparan del amor e hicieran de él objeto de una *mirada médica* y de un *decir médico*. Como la enfermedad en el siglo XIX, el amor pronto tuvo su localización orgánica: no el corazón, como lo quisieron los juglares románticos del siglo anterior, sino el cerebro. Allí estaba el fruto de *Eros*, sólo era cuestión de abrirlo y con los instrumentos adecuados, vislumbrar su morfología. La visión del amor devino *científica* y el amor, algo captable en una tomografía.

Entonces, ¿qué umbral de saber se ha alcanzado en materia amorosa en el siglo XXI? La respuesta se impone: se trata del **umbral tecnológico**. El modo de problematización del amor, la manera en que sus prácticas se vuelven un problema que suscita saberes y mecanismos de poder específicos, ya no es moral, político, científico o religioso. Las *tecnologías de control a distancia*, como las tecnologías disciplinarias en su momento, son las que permiten encontrar los enunciados y las visibilidades de una formación histórica que ya no es la griega, ni la cristiana, ni la soberana ni la moderna. Y los enunciados y las visibilidades están ahí pero hay que poder extraerlos. No están dados, como decía Deleuze, pero tampoco están ocultos. Tras captar las reglas de su formación, la determinación del estrato al que pertenecen (siglo XXI, diagrama de control), la determinación de la familia a la que pertenecen (enunciados y visibilidades en torno al amor), la determinación del umbral tecnológico, se necesita construir el *corpus de palabras, frases, proposiciones, actos de habla* del cual extraer los enunciados y el *corpus de centelleos, resplandores y espejos* de los cuales extraer las visibilidades (Deleuze: 2013) que den cuenta de las prácticas amatorias actuales.

Para ello se ha elegido una **materialidad cinematográfica** particular, sin duda, una entre muchas otras; porque consustancialmente con los desarrollos tecnológicos y científicos se van produciendo *materialidades discursivas* nuevas en las que esos avances, esas modificaciones en los modos de vida, en la manera de relacionarse con los otros y con el mundo, se traducen y permiten ser analizados. Así ocurrió, por ejemplo, con la invención de la imprenta hacia el año 1440 y la búsqueda de un modo de distribución de textos en forma rápida que revolucionó la trasmisión de las ideas y

de los conocimientos. Desde entonces, *un libro, un texto escrito* se ha vuelto una materialidad insoslayable para el análisis arqueológico y las referencias de Foucault a obras, no sólo del pensamiento político y filosófico, sino también de la literatura y de la poesía son abundantes. Se lo ve interesarse en piezas teatrales antiguas como la tragedia *Edipo rey* de Sófocles, pero también producciones contemporáneas de escritores como Bataille, Blanchot, Roussel, y Klossowski.

Del mismo modo, no sorprende que otros inventos tecnológicos como la máquina a vapor, los ordenadores y la red de redes (internet) hayan ido generando también la producción de materialidades propias, con sus discursividades y sus evidencias. Y así como Foucault se interesó en la literatura, en la pintura (Velásquez, Magritte, Klee, Manet) es conocido su interés por el cine de Syberberg y el de Marguerite Duras. De hecho, Foucault estuvo involucrado de manera casi directa con un *film* de 1976 que llevó a la pantalla el trabajo que él había realizado sobre Pierre Rivière: *Yo, Pierre Rivière, habiendo matado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* (Allio: 1976). *Film* particularmente interesante, en este punto, porque al igual que el propio Foucault en su libro, el director tuvo que vérselas con esa no-relación en lo visible (el acto del asesinato) y lo enunciable (el cuaderno de notas que dejó Pierre Rivière) donde *el texto no relata el gesto*:

El primer plano del film muestra un árbol central que divide una pradera normanda. Sucede en Normandía, hay una pradera, y luego un árbol en el medio. Es un espacio vacío, es el único espacio vacío del film. Es como un homenaje a ese nuevo cine, un espacio vacío *a la* Straub. ¿Y qué se oye al mismo tiempo? Se oyen los ruidos y las fórmulas del tribunal. Comprenden lo que quiero decir: no es una voz en off, no son ruidos en off, es contaminación, confrontación entre una imagen visual y una imagen sonora heterogéneas [...] es la confrontación de dos campos, campo sonoro y campo visual (Deleuze: 2014, p. 96).

Es relevante, entonces, ocuparse aquí del **campo cinematográfico** ya que, en las últimas décadas, las series en general, y en particular aquellas que refieren de manera directa a las nuevas tecnologías, han tomado sus desarrollos actuales y sus derivas futuristas. Algunos *films* también servirán de apoyatura para la extracción de enunciados y visibilidades, pero es una elección metodológica centrar aquí el interés en la especie singular de pieza cinematográfica que constituye la serie *Black Mirror* (Brooker: 2011).

Lógica del cine y corpus cinematográfico

En cualquiera de sus formas, se trate de un film, un cortometraje, un documental o una serie televisiva, el cine posee algunas características inmanentes que fueron exploradas en profundidad por Deleuze a lo largo de sus cursos de los años ochenta: *Cine I. Bergson y las imágenes* (2009), *Cine II. Los signos del movimiento y el tiempo* (2011), *Cine III. Verdad y tiempo. Potencias de lo falso* (2018).

Esos cursos, como se sabe, dieron lugar a los dos volúmenes de *Estudios sobre cine* (*La imagen-movimiento* y *La imagen-tiempo*). Sin poder recorrerlos *in extenso*, es necesario cuanto menos, indicar los puntos principales de sus planteos dado que es de ese campo que habrá de extraerse la materialidad de análisis acerca de estas nuevas heterotopías que son las prácticas amatorias en el siglo XXI.

Según Deleuze, el cine -al igual que la filosofía- es un **mecanismo productor de conceptos**; posee una lógica que crea conceptos que le son propios y por lo tanto, no se trata de aplicar sobre él categorías ajenas provenientes de la lingüística, la semiótica o el psicoanálisis. La lógica del cine no se reduce a una estética cinematográfica, es el diseño mismo de los circuitos cerebrales de cada director de cine (Deleuze: 2008b), resulta inseparable de su creador, a la manera que resulta inseparable de cada filosofía los conceptos que la definen.

Tal como testimonia toda su obra, Deleuze nunca procede de manera abstracta, nunca se ocupa de universales: se trate de la exasperación de la filosofía *en* Leibniz, de la filosofía *en* medio de Spinoza, del tiempo *en* Kant, de la moral sensitiva o del materialismo del sabio *en* Rousseau o del diagrama *en* la pintura. Del mismo modo, no hay reflexiones trascendentales acerca del cine; no le interesa como objeto de reflexión general, siempre se trata del cine *en* tal creador, las imágenes *en* Bergson, del cine *de* los Strauss. Cada gran director, como cada gran filósofo, inaugura circuitos mentales, realiza conexiones y desconexiones, que hacen a lógicas diferentes según se trate de Hitchcock, Buñuel, Kubrick o Nolan.

En ese sentido, el interés está menos en las imágenes cinematográficas como tales que en lo que ellas representan, ya que es en función de esa representación que resulta posible trazar una distinción entre el **cine clásico** (que va de principios a mediados del siglo XX) y lo que se denomina **cine contemporáneo** (desde 1945 en adelante). En el primero se trata de *sensaciones motoras puras*, mientras que en el segundo hay una ruptura con lo sensorio-motor en beneficio de situaciones ópticas y sonoras puras. Pero este pasaje de un modo de hacer cine a otro no es azaroso y responde a acontecimientos políticos que se suscitan después de la segunda guerra mundial, donde el tiempo ya no derivará de la imagen-movimiento (lo que en el cine se denomina montaje) sino de sí mismo (imagen-tiempo). El mundo se encuentra devastado por la guerra y el cine se hace eco pasando de la totalidad abierta y racional del cine clásico, donde predomina la imagen-acción y la continuidad perfecta, a un cine moderno en el que la discontinuidad y las conexiones irracionales estarán en primer plano. En la bisagra se encuentra Alfred Hitchcock, al que puede considerar el último de los cineastas clásico y, al mismo tiempo, el primero de los modernos.

Esta relación intrínseca entre el discurso cinematográfico y el campo social y político, no debe perderse de vista cuando se trata de **materialidades del cine en el siglo XXI**, dado que quizás sea posible afirmar que en las últimas décadas el modo de hacer cine también ha cambiado, a nivel narrativo, a nivel de la composición de sus imágenes, a nivel de sus bloques de tiempo y va camino a formatos como los que ya ven en *Black Mirror: Bandersnatch* (Slade, 2018), la película interactiva, derivada de la serie homónima, en la que el espectador direcciona la historia sobre un abanico de opciones dadas por el director. Se precisa, en todo caso, una *taxonomía* de las imágenes y los sonidos, una clasificación de los signos del cine en cada época para poder abordar su materialidad.

¿Cuáles son los conceptos o categorías que el cine produce y que no se encuentran en ningún otro lenguaje, sea éste el literario o el pictórico? El cine es un asunto de *encuadre*, de lo que compone el *cuadro* y el *fuera de cuadro*, de *guión-técnico*, de *escenas* y de *montaje*. Se conviene en llamar **encuadre** a un sistema cerrado que incluye todo lo presente en la pantalla y al arte de seleccionar las partes de un todo que entran en el conjunto de la pantalla (lo que por oposición constituye el fuera de cuadro, lo que no entra en ella). A todo lo que ingresa dentro del encuadre

se lo denomina **cuadro o cinemas**, es decir, los actores, las luces, el decorado, las locaciones, toda la información brindada al espectador, sea esta abundante (*cuadros saturados* como en el cine de Robert Altman o William Wyler) o escasa (*cuadros rarefactos* tal como ocurre en el cine de Michelangelo Antonioni o Robert Bresson).

Asimismo, el cuadro puede ser geométrico cuando expresa un límite matemático y riguroso (a la manera de los *films* de Carl Theodor Dreyer) o *físico* cuando el límite es más dinámico (como en el cine moderno de D. W. Griffith o del ruso Sergei Eisenstein). En lo que se refiere al **guión técnico** es aquello que determina los planos en el cuadro, la continuidad entre un plano y otro, una suerte de mapa o cartografía de los planos. De allí que en un plano se pueda ir desde lo mínimo a lo máximo, a saber, *plano detalle*, *primerísimo primer plano*, *primer plano*, *plano americano*, *plano general*, *travelling*, *plano secuencia*.

Las diferentes escuelas o corrientes cinematográficas hacen, en muchos casos, un uso privilegiado de una u otra forma de plano, de lo que derivan las llamadas **escenas** (sucesión de planos). Finalmente, se encuentra el **montaje**: *montaje de composición orgánica* en el cine norteamericano, *montaje de composición dialéctica* en el cine soviético, *montaje de composición mecánica* en el cine francés, *montaje de composición por oposición* en el cine alemán. Es la idea, el espíritu del *film*, la manera en que se dispondrán las imágenes-movimientos, el encuadre escogido, los planos y las escenas resultantes que hacen al todo de la unidad dramática.

Estos mínimos conocimientos técnicos, aun cuando resulten un poco engorrosos, resultan inestimables para la constitución de una **lógica del cine** y seguir el horizonte al que conduce la lectura deleuziana del mismo. ¿Por qué, por ejemplo, Deleuze habla en primera instancia de una **imagen-movimiento**? Su apoyo es, en ese punto, tanto la obra de Henri-Bergson como la de Charles Sanders Peirce. La tesis es la siguiente: *el movimiento depende del tiempo y no del espacio recorrido*; el cine es un arte del tiempo, ya que el movimiento es el acto del recorrido (que, como tal, es indivisible) mientras que el espacio propiamente recorrido es divisible. Contra el sentido común, el cine no consiste en imágenes *en* movimiento, es imagen-movimiento. No se trata de imágenes que se mueven (como una simple sumatoria de diapositivas), sino de un movimiento que dura, que dura en el tiempo, son cortes móviles de duración. Se deduce, según Deleuze, que la materia del cine sea *el tiempo* y no el espacio o la imagen.

A *grosso modo*, existen cuatro variedades de la imagen-movimiento que predominan en el cine de pre-guerra o cine clásico aunque no exclusivamente: la más básica denominada **imagen-percepción**, la percepción de la cosa, sea ésta percibida en forma objetiva, cuando el punto de vista que se muestra es el de alguien que está en posición exterior al conjunto enfocado por la cámara) o subjetiva (cuando el enfoque del que se parte lo constituye alguien que forma parte activa del conjunto); la **imagen-afección** que se encuentra fundamentalmente en el *primer plano*, apunta al afecto por lo que suele expresarse en rostros o estados de cosas (la película *La pasión de Juana de Arco* de Dreyer es un ejemplo paradigmático de *film afectivo*); la **imagen-pulsión** aquella que sin ser imagen-afección no alcanza a ser tampoco imagen-acción. Sus signos, para Deleuze, son los síntomas y los fetiches, muy presentes en la obra de Luis Buñuel, mediante el recurso de la repetición de la imagen o la violencia. La **imagen-acción** de la gran forma y de la pequeña forma. Ésta última variedad de la imagen-movimiento es especialmente importante porque es a partir de su crisis que se puede pensar el pasaje de postguerra a la imagen-tiempo.

La **imagen-acción de la gran forma**, emblema del *cine de comportamiento*, se la encuentra con claridad en géneros como el *western*, los melodramas, las comedias musicales y los policiales *noir* del cine clásico norteamericano en los que el pasaje de una *situación A* a una *situación B* se produce mediante una acción transformadora; de allí que su fórmula sea SAS (*Situación-acción-situación transformada*). En cambio, en la **imagen-acción de la pequeña forma** ese esquema se invierte, se pasa de una Acción a una Acción B, ASA (*Acción-situación-acción transformada*), y los géneros de la gran forma se pervienten (como en los *westerns* de Sam Peckinpah o los policiales de Sam Fuller), se materializa en acciones que se desarrollan a ciegas, como acontecimientos aislados, con una organización equívoca o irónica.

Alfred Hitchcock encarna para Deleuze al director bisagra en la crisis entre el cine clásico y el cine contemporáneo, a través de un tipo de imagen a la que llama **imagen-mental**. En ese tipo de imágenes los personajes se vuelven en cierta forma secundarios respecto de la función otorgada a la cámara; es ella, más que los diálogos entre protagonistas, la que explica verdaderamente las acciones (como se aprecia en *La ventana indiscreta*). Lo que resulta de esa crisis es que sólo el cine comercial se seguirá haciendo con el formato de imagen-acción tradicional, mientras que aquel digno de ser pensado, dice Deleuze, será aquel en el que puede atribuirse un mapa cerebral diferente entre cada director y se encuentra fuera de Hollywood (la *nouvelle vague* en Francia, el neorrealismo italiano, el nuevo cine alemán y el cine independiente norteamericano, entre otros).

La novedosa **imagen-tiempo** será aquella derivada de ese tipo de cine y se la distingue de la imagen-movimiento por cinco atributos: 1) no remite a una situación englobante sino dispersiva, 2) los personajes tienen vínculos débiles no movidos por la acción voluntaria (como en *Taxi Driver* de Scorsese), 3) la situación sensorio-motora aparece remplazada por un *devenir* de los personajes, el paseo o el vagabundeo más que la acción motivada por un fin (todas las *road movies* de Wim Wenders son buenos ejemplos de éste atributo), 4) el conjunto es sostenido por tópicos físicos, psíquicos y ópticos *puros*, y 5) hay siempre la denuncia de un complot, algo oculto del que se perciben sus efectos.

De la imagen-tiempo Deleuze también dará una clasificación (imagen-recuerdo, imagen-sueño), pero lo central para este nuevo cine es la **imagen-cristal**. Dado que la materialidad cinematográfica con la que se trabaja aquí pertenece al cine contemporáneo de post-guerra, merece al menos, mencionarse. Se la encuentra en películas emblemáticas como *Ciudadano Kane* de Orson Welles y en muchos *films* de Tarkovski, Herzog o Lynch. Recibe el nombre de imagen-cristal o *cristal del tiempo* porque, a diferencia de la imagen-movimiento cuyo régimen es orgánico y cinético, se trata en esas imágenes de un régimen cristalino y crónico en el que la descripción reemplaza al decorado y los esquemas sensorio-motores aparecen desmembrados.

No se persigue una verdad a la que la narración aspiraría, si no hay una **potencia de lo falso**, un tipo de narración *falsificante* en la que no se está seguro del tiempo, de la simultaneidad de diferentes pasados o presentes. En ese punto, cine y filosofía, a mediados del siglo XX, son dos caras de un fenómeno: las consecuencias de la segunda guerra mundial, crisis del sujeto trascendental kantiano, nueva subjetividad de ruptura del nexo que tenía el hombre con el mundo. El cine, para Deleuze, no filma el mundo sino *la creencia de cada director en relación con ese mundo*.

Por otro lado, la separación entre el **cine clásico** y el **cine contemporáneo** importa aquí porque sólo este último procede con una disyunción entre lo visible y lo

enunciable, entre las visibilidades y los enunciados, comparable a la que Foucault realiza en sus obras y la que se propone encontrar en las prácticas amoratorias del siglo XXI.

Porque durante mucho tiempo, al menos en apariencia -es mucho más complicado- hablar era hacer ver. El cine devino sonoro bajo esa forma, lo sonoro era realmente una dimensión de la imagen visual. Hablar hacía ver. Por otra parte, el hablar podía no ser visto, pero se trataba del hablar fuera de campo. Ahora bien, el fuera de campo -lo no visto, palabra no vista, oída pero no vista- es una dimensión del espacio visual. El fuera de campo es una dimensión del espacio visual puesto que es una prolongación del espacio visual fuera del cuadro. Entonces, no lo vemos, pero no por eso deja de ser visual. De hecho, no lo vemos, pero el fuera de campo solo puede definirse como lo que sobrepasa el encuadre visual. Bajo este aspecto puedo decir que el primer cine sonoro es del tipo “hablar es ver”: ya sea en la palabra de las personas que se ven en la pantalla y que nos hacen ver algo, ya sea en la palabra fuera de campo, la voz en off que viene a llenar el fuera de campo, fuera de campo que es una dimensión de lo visual (Deleuze: 2013, p. 185).

Esto es lo que va a modificarse radicalmente en el **nuevo cine de postguerra**: comienza una abertura entre ver y hablar que cinematográficamente, se encuentra en palabras, que cuenta una historia que no se ve del mismo modo que a nivel de la imagen visual se muestran lugares sin historia; se alcanza un nuevo *umbral de percepción*. Se evidencia en Yasujiro Ozu, en especial en sus últimos films de los años '60, en Hans-Jürgen Syberberg, en *India Song* de Marguerite Duras (1975), en *Fortini-Cani* de Jean-Marie Straub y Daniele Huillet (1976), en la *Shoah* de Claude Lanzmann (1985). Todo un cine hecho bajo la ley de disyunción entre lo visual y lo sonoro, un cine en el que, según Deleuze, la palabra es aérea y la visión subterránea: falla, ruptura, abertura entre ver y hablar inexistente en el cine clásico de la imagen-movimiento.

¿Qué implica, entonces, el armado de un corpus de las características indicadas, un corpus aquí llamado *cinematográfico*? El procedimiento debe ser explicitado si quiere ser comprendido en su utilización material. Ya sea por el lado de los enunciados o de las visibilidades es necesario distinguir “tres círculos, como tres porciones de espacios” (Deleuze: 2008a, p. 31). El espacio aparece en primer plano cuando se trata de seguir los pasos de Foucault. Existe en todo enunciado o visibilidad un **espacio colateral** compuesto por otros enunciados u otras visibilidades que forman un mismo grupo. Es preciso trazar la línea transversal, la curva que los reúne y da *forma* -no hay otro término mejor- con esos enunciados y visibilidades -y no otros- a la *formación histórica* de la que se trata. La idea de *regularidad discursiva* supone ese trabajo de encontrar en la dispersión (de enunciados, de visibilidades) una regularidad y una unidad en la fragmentación.

Hay también un **espacio correlativo** vinculado ya no a las relaciones con otros enunciados o visibilidades sino al sujeto, el objeto y el concepto correlativo de ese enunciado o visibilidad. Subversión fundamental en la teoría del enunciado de Foucault sin la cual nada puede captarse: el enunciado no pertenece a un sujeto, como podría decirse de los *shifter* en lingüística, un yo [je] que funcionaría como agente del discurso. Por el contrario, el sujeto es el que pertenece al enunciado, y lo que se entiende aquí por sujeto no es más ni menos, que una *función derivada* de los enunciados. Es de ese modo que no hay, para Foucault, *autor* en cualquier tipo de enunciado, ya que lo propio del enunciado es un *se dice* que muestra las diferentes

modulaciones de un murmullo anónimo, del mismo modo que un *se ve* (y no lo que alguien ve) conforma diferentes formas de una neblina también anónima.

Cuando se trata del *objeto* de un enunciado o de una visibilidad persiste el mismo malentendido que debe permanentemente despejarse: no es el referente (como puede tenerlo una frase, una proposición, un acto de habla) es el *mundo* que rodea a un enunciado o a una visibilidad. Foucault ha dado numerosos ejemplos, es posible incluir también alguno de cosecha propia.

Cuando se piensa en un autor como Borges -función derivada: Borges es el sujeto de un tipo de enunciados que llevan su nombre- es posible identificar algunos *objetos* que son también derivas específicas de los enunciados borgeanos; por caso, *los tigres*. Los tigres son un *objeto borgeano* no porque todos los textos de Borges refieran a un tigre, sino porque es posible identificar a un enunciado como borgeano cuando un tigre aparece como objeto. Del mismo modo, y se han hecho muchas bromas entre pintores con ello, cuando se dice: si en un cuadro ves una bailarina *ese cuadro es de Degas*; o si todo tiene mucho contraste formas afiladas, algo azulado y hay caras demacradas y barbudas *ese cuadro es sin duda de El Greco*; o si todo el mundo es bello, están desnudos y apilados unos sobre otros *es un cuadro de Miguel Ángel*. Porque también las visibilidades hacen derivar sus objetos, más que derivar ellas de objetos. Hay objetos, en el sentido foucaultiano, que sólo son posibles de encontrar en tal régimen de visibilidad o en tal régimen de enunciado y en ningún otro.

¿Y el *concepto*? ¿Qué es el concepto, el concepto de un enunciado o el concepto de una visibilidad, sino otra función derivada, el cruce de los sistemas heterogéneos por los cuales pasa un enunciado o una visibilidad? El modelo del *masoquismo* dado, en este caso por Deleuze, es ejemplar:

durante mucho, mucho tiempo, el factor fundamental del masoquismo fueron las técnicas del dolor, la imposición de dolor [...] ¿Qué aparece después con Masoch, en el siglo XIX? Lo que toma cada vez mayor importancia en la sintomatología del masoquismo ya no son las técnicas de dolores, sino el hecho de que la distribución de dolor pasa por un contrato. He allí un enunciado: el masoquismo es inseparable de un contrato entre los dos partenaires (Deleuze: 2013, pp. 140-141).

Es decir, el concepto discursivo de lo que se entiende por *masoquismo* cambia después de Masoch en la medida en que ingresa en otro régimen de enunciados diferente de aquel que, en otra formación histórica, había sido relevante. Sujeto, objeto y concepto entonces -como espacio correlativo de los enunciados y las visibilidades de una época- deberán poder ser planteados en la materialidad cinematográfica escogida si se quiere establecer, durante el siglo XXI, unas prácticas amoratorias consideradas novedosas y diferentes de las que pueden encontrarse en los siglos precedentes.

Finalmente, es necesario establecer para esos enunciados y esas visibilidades un **espacio complementario** que remite a aquellas formaciones no discursivas tales como acontecimientos políticos, procesos económicos e instituciones. Esa *otra cosa* que no es lo discursivo, que a la altura de la *Arqueología del saber* Foucault sólo atisba a nombrar de manera negativa como no discursivo, es propiamente lo que constituye el poder y sus diagramas. Desde el punto de vista metodológico, ese espacio complementario del saber -agenciamiento de enunciados y visibilidades- implica identificar los focos de poder -relaciones de fuerza- entendidos como *puntos de emisión de singularidades*.

No hace falta reiterar la teoría foucaultiana del poder, sino tan sólo recordar que, siendo el poder propiamente *informal*, el saber es la actualización del poder en el saber lo que dará forma a eso que el diagrama por sí mismo no tiene: hay una *forma griega del diagrama*, una *forma cristiana del diagrama*, una *forma soberana del diagrama*, una *forma disciplinaria del diagrama* y una *forma de control del diagrama*, según las curvas de enunciados y visibilidades que se pueden trazar sobre los puntos o focos de poder de una época.

Ante semejante empresa, se ha optado por una **materialidad cinematográfica puntual**. De la multiplicidad de producciones fílmicas -películas, documentales, series- que tienen el valor de ilustrar de manera ficcional el modo en que las prácticas amoratorias se han re-configurado en el siglo XXI, hay una que se destaca no sólo por la relevancia que ha tenido en todo Occidente, sino también por su inquietante propuesta de una *sociedad distópica posible*, no muy disímil de la sociedad actual, apenas -quizás- un pequeño paroxismo de lo que ya acontece.

Cuando las distopías se alejan demasiado del presente en torno al cual se construyen, carecen de interés. La serie *Black Mirror* (Brooker: 2011) no comete ese error. Logra, con sutiles matices y variantes, presentar una sociedad que bien podría ser la actual sin serlo aún acabadamente. De allí su valor inestimable de *archivo* pues comporta eso que Foucault llamó *una región privilegiada*:

a la vez próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, es la orla del tiempo que rodea nuestro presente, que se cierne sobre él y que lo indica en su alteridad; es lo que, fuera de nosotros, nos delimita. La descripción del archivo despliega sus posibilidades (y el dominio de sus posibilidades) a partir de los discursos que acaban de cesar precisamente de ser los nuestros; su umbral de existencia se halla instaurado por el corte que nos separa de lo que no podemos ya decir, y de lo que cae fuera de nuestra práctica discursiva; comienza con el exterior de nuestro propio lenguaje; su lugar es el margen de nuestras propias prácticas discursivas (Foucault: 2008b, p. 172).

A lo largo de sus cinco temporadas, sus veintidós capítulos -más una película interactiva con el público-, *Black Mirror* vino a poner frente al espejo de la contemporaneidad un reflejo oscuro de lo que, al mismo tiempo, ya no se es y se está empezando a ser a nivel social. Es una ficción, pero una ficción con la capacidad de problematizar lo contemporáneo y echar luz sobre los enunciados y las visibilidades de la actual formación histórica con la potencia que sólo tiene la pantalla.

Dicho de otro modo, *Black Mirror* es **la pantalla contra la pantalla**. Al tiempo que describe como “la tecnología destroza la vida” según las palabras de su creador (citado por Lerardo: 2018, p. 7), llevando al hombre a quedar capturado por pantallas fijas y móviles, realiza su crítica mordaz de ese panorama de tecnoddependencia a través de un producto televisivo transmitido por las pantallas. ¿Contradicción o ironía estratégica? Usar como medio aquello mismo que se pretende cuestionar, para hacerlo estallar desde *adentro* y no simplemente atacarlo *desde afuera*, evoca algo del tratamiento que Judith Butler da al problemático concepto de *género* (Butler: 2007).

El filósofo y escritor argentino Esteban Lerardo ha recogido quizás lo central de este fenómeno serial en su libro *Sociedad pantalla. Black Mirror y la tecnoddependencia* (2018). Referirse a él es ineludible para cualquier análisis que pretenda hacer uso de *Black Mirror* como herramienta crítica para pensar la contemporaneidad. No obstante, dos rasgos centrales diferencian, sin oponerlos, los análisis de Lerardo de los que aquí interesa realizar: no abordar la totalidad de los capítulos sino sólo aquellos en que las

prácticas amorosas se imbrican con las nuevas tecnologías de una manera clara; la lectura de esas prácticas con referencia a la categoría de **discurso** tanto en Foucault como en Barthes.

Entre las coincidencias de análisis, se encuentra también en la *distancia* una categoría nuclear para pensar el presente tecnologizado:

Uno de los efectos del impacto tecnológico en el presente es la supresión de la distancia espacial. Por las vías de internet y la comunicación satelital, todo nos parece cada vez más cercano. Por Skype escuchamos que alguien nos habla desde China como si estuviera a nuestro lado. Asistimos al fin del espacio o la geografía, de las longitudes del mundo físico "real". A su vez, en muchos casos, y para muchos, hoy parecería que la realidad social bulle más por su multiplicación en las pantallas, que, por estar encarnada en los cuerpos, en las calles, en los sufrimientos y carencias (Ierardo: 2018, p. 8).

Heredera declarada de series como *La dimensión desconocida* de Rob Serling o *Relatos inesperados* de Roald Dahl, *Black Mirror* de Charles Brooker es un recurso ficcional para metaforizar situaciones problemáticas absolutamente actuales que, al igual que las anteriores, a través de situaciones fantásticas hacen ver los aspectos ya fantásticos de la llamada realidad humana. Sin embargo, su **distopía** es mucho más opresiva que las de sus predecesoras, donde no es necesario apelar a ninguna realidad paralela, ninguna dimensión desconocida, porque el futuro que *Black Mirror* propone es preocupantemente conocido: el uso de información privada disponible en las redes como mecanismo de extorsión, de publicidad o de incitación al consumo; lo imborrable de todo aquello que alguna vez haya sido subido a la web; la eternización de la imagen; el *rating* personal como medida de sociabilidad; los dispositivos virtuales de emparejamiento amoroso; la existencia como un continuo entretenimiento mediático; la geolocalización de los cuerpos; la duplicación de lo humano en lo artificial.

***Black Mirror* y los procedimientos del discurso**

La lección inaugural que Foucault pronunciara en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970, sigue siendo aún hoy una lección -en el sentido de que imparte allí algo que todavía debe ser aprehendido- acerca del discurso y su orden; está *a la orden del día*. Lo que sin duda no ha sido hecho todavía, y que ubica las presentes palabras en su propio lugar de pequeña laguna, es intentar aproximar el amor como práctica discursiva a los **procedimientos del discurso** con los que, según Foucault, toda sociedad controla, selecciona, redistribuye esa temible materialidad.

Parafraseándolo podría decirse: *¿qué hay de tan peligroso en el hecho de que la gente ame y de que sus prácticas amorosas proliferen indefinidamente?* Quizás una respuesta posible resulte de considerar esos tres grandes grupos de procedimientos (de exclusión, de control, de sumisión) con los que Foucault interpela la materialidad discursiva, aplicándolo a las heterotopías amorosas del siglo XXI tal como éstas se revelan en *Black Mirror*. Lo que Emmanuele llama una *puesta en uso* de esa caja de herramientas:

una especie de ejercicio de aplicabilidad, un juego analítico, una praxis que tensiona categorías, una apropiación singular de sus brillantes contribuciones sobre diversos

procedimientos, principios metodológicos y recomendaciones para analizar de modo inusual las rarezas de la materialidad discursiva que nunca es obvia ni natural: es práctica social (Emmanuele: 2012, p. 7).

Si se trata de los **procedimientos de exclusión** el primero de los casos es la **palabra prohibida**, circunstancia en la que cada sociedad deja cierto número de enunciados en regiones oscuras donde no pueden ser proferidos o, al menos, no pueden serlo sin que recaiga sobre ellos una cierta penalidad. ¿Hay algo similar a eso en las actuales prácticas amoratorias en las que tiende a considerarse que *todo es posible* y que nada *está prohibido*? Pero la prohibición no es simplemente decir no; como procedimiento, su complejidad radica en el establecimiento, al mismo tiempo, de las condiciones en las cuáles algo es posible y en cuáles no.

Nunca se prohíbe en forma universal y masiva, ya que la *finitud* del poder radica en hacerse *infinito en lo finito*, ocuparse infinitamente de la finitud de la vida o, como en este caso, del amor. Si el poder disciplinario era discreto e indiscreto a la vez, la sociedad de control, de la que las nuevas tecnologías son su paroxismo, ha llevado la fuerza discrecional (el perfeccionamiento en la obtención de datos, la particularización exhaustiva de los usuarios, el uso singularizante de sus plataformas) al límite de la indiscreción. Como reza el polémico documental de K. Amer y J. Noujaim (2019), sobre la consultora británica Cambridge Analytica, *nada es privado*. Aparentemente *privados de nada*, los usuarios de los dispositivos que van desde la telefonía móvil y apps de chateo, hasta sitios de citas, páginas, plataformas y aplicaciones de *matcheo* mutuo, se encuentran con que nada es privado; porque de lo que están privados es de la *privacidad*. Allí donde se asientan los mecanismos de seguridad, bajo la promesa de una confidencialidad absoluta, radica la estafa misma: no es seguro que eso sea seguro (y no solo cuando la web, gentilmente, los pone sobre aviso bajo la leyenda *este sitio no es seguro*).

¿Qué es, entonces, lo que se excluye en una sociedad de discurso como la actual, en una sociedad mucho más *confesante* y deseosa de confesión que la que ocupara los análisis foucaultianos? La palabra prohibida no toma la forma de la privación de enunciados, sino de la existencia de enunciados privados, más excluidos tanto se los encuentra incluidos en la masa tecnológicamente identificable de la nube. El personaje de **Cállate y baila (T3:E3)** lo experimenta en carne propia, cuando se vuelve el blanco de una red de extorsión que manipula los datos de internet e instiga a los usuarios a realizar ciertas tareas so pena del desvelamiento público de lo que se creía privado.

Kenny (Alex Lawter) enciende su computadora. Es adolescente. Las energías del instinto le demandan satisfacer el placer, por cualquier medio. Aun por vías perversas. La pantalla entrega imágenes de pornografía infantil. El joven se masturba. Autosatisfacción inconfesable, no por la agitación onanista (“hasta el Papa lo hace”, le dirá a un compañero posterior de infortunio), sino por las imágenes de un sexo que destruye la inocencia... Perversidad culpable. Una práctica de placer privado que, de hacerse pública, devastaría la vida del joven. Pero sin que lo sepa Kenny, una mirada furtiva, a través del ojo de la cámara de su computadora, por un *malware* (un programa malicioso), se entromete en su privacidad. Un intruso, o varios, en su habitación. Todo se graba. Cacería de lo íntimo por una intrusión invisible. Si lo antes oculto y privado se multiplica viralmente, llegará la destrucción de los máspreciado para las personas, más que su libertad incluso: la imagen pública (Ierardo: 2018, p. 115).

El capítulo escrito por Brooker y William Bridges, dirigido por James Watkins, y emitido el 21 de octubre de 2016, interroga así el estallido de la vida privada en un mundo donde todo puede quedar grabado y volverse público. Como señala Ierardo, para tratar de salir de su situación y que su secreto vergonzante no sea puesto al descubierto, el protagonista realiza un *camino del héroe invertido* donde lejos de elevarse hacia una condición superior (como el mítico Hércules y sus doce trabajos) se trata de sumergirse cada vez más en la degradación.

Ahora bien, los peligros que ese episodio ilustra de manera inquietante, están próximos, muy próximos a las heterotopías por las que circulan las prácticas amoratorias actuales. Denuncias de extorsión por parte de hombres o mujeres que viralizan videos sexuales de sus ex parejas son moneda corriente; como lo son también, en el otro extremo de la delgada cuerda que tensiona a los *partenaires* en cuestión, los *ciberescraches* realizados a partir de la divulgación pública de algún rumor sobre los presuntos dichos o actos de un individuo (por lo general de género masculino) sin que medie en ocasiones denuncia legal alguna. Linchamientos virtuales, ciberextorsión, nadie resiste el archivo infinito de la Big Data.

Pero la prohibición no es el único tipo procedimiento de exclusión reconocido por Foucault; existe también lo que llama **la separación y el rechazo**. La locura es, una vez más, el modelo. En virtud de la línea divisoria entre *razón y locura*, la palabra del loco es sometida a ciertas operaciones que no han cesado con la disposición a su escucha. La existencia de enunciados locos y enunciados cuerdos persiste, y esa separación y el rechazo de los primeros con respecto a los segundos, sigue siendo un criterio de exclusión no sólo de los discursos sino de los cuerpos.

Ahora bien, evidentemente otros criterios se ponen en juego cuando se trata de las prácticas amoratorias contemporáneas, y la línea divisoria es menos la de una racionalidad idealizada que una separación entre la *popularidad* y el *anonimato*. Ni siquiera se trata de tener o no tener en el sentido tradicional que la economía capitalista otorgaba a la mayor o menor posesión de bienes materiales; la existencia se mide, en este punto, por la acumulación de viene *inmateriales* (por ejemplo, el número de *likes* o *me gusta* del usuario).

En el episodio co-escrito por Brooker, Michael Schur y Rashida Jones, dirigido por Joe Wright, y estrenado el 21 de octubre de 2016 bajo el título ***Caída en picada (T3:E1)***, la puntuación en las redes sociales es asimilada a la vida misma, en la medida en que el número asignado por los demás impacta en forma directa en el destino de la protagonista (el acceso o no a una vivienda, la exclusión de ciertos beneficios, el acceso a ciertos ámbitos privilegiados).

Todos tienen lentillas led en los ojos que muestran en un visor virtual el puntaje de cada individuo con el que interactúan. Antes, la gente calificaba publicaciones de otros en el ámbito común de las redes mediante los “me gusta”. La calificación se realizaba entre los sujetos en el espacio digital del *web*. En el futuro que se acerca, las calificaciones no se limitarán a los posts, sino a las acciones del otro en la vida diaria. Los celulares se convierten en el arma para “disparar” sobre los otros un puntaje desfavorable o para obsequiarlos con generosas cinco estrellas [...] Otra forma del capital, distinto al patrimonial, formado por la acumulación de las valoraciones positivas de los demás. Debo calificar continuamente a los otros, como los otros deben calificarme a mí. Reducción de la vida a las cuantificaciones (Ierardo: 2018, p. 123).

Aunque el episodio no pone en juego una relación amorosa entre *partenaires*, desnuda lo que ocurre con el *amor propio* en un escenario tecnológico donde lo que *somos* depende de las calificaciones que nos asignan por lo que *mostramos*.

Por otro lado, no es necesario llegar a la distopía futurista para vislumbrar los efectos que los actuales procedimientos de exclusión conllevan en las prácticas amoratorias tal como éstas se despliegan en el presente tecnológico. Los mecanismos de *bloqueo cibernético* o, por el contrario, el establecimiento de *seguimientos* (seguir / ser seguido) de algunas plataformas funcionan como limitantes externas a cualquier intercambio que podría o no, tener lugar. La *tyche*, divinidad del destino y la fortuna, representante del encuentro en lo que éste tiene de azaroso e impredecible, depende hoy más que nunca de *techne*. En la ruleta amorosa, algoritmos más allá de toda comprensión hacen girar las posibilidades combinatorias del encuentro. También aquí la serie británica de Charlie Brooker se muestra como un futuro demasiado parecido al presente. Basta ver ***Hang the Dj (T4:E4)*** para sentir, cuando no presentir, que el pretendido sujeto neoliberal es objeto de cálculos tecnológicos que digitan cada vez más su accionar sobre todo en materia amorosa.

El capítulo fue escrito por Brooker, dirigido por Tim Van Patten, y se emitió el 29 de diciembre de 2017, junto con el resto de los episodios de la temporada cuatro. Bajo el bíblico enunciado de “todo ocurre por una razón”, un software conocido como *la Tutora* digita las elecciones amorosas de un grupo de personas a fin de que éstas puedan encontrar a su *pareja ideal* al cabo de un selectivo proceso en el cual no tiene ni voz ni voto. Es el Sistema el que determina incluso cuánto tiempo tienen que estar con cada candidato (lo cual puede ir de minutos a décadas) y en cada experiencia amorosa que van teniendo, el *software* va construyendo un perfil de pareja hasta que llegue el día del emparejamiento. Con todo, es uno de los pocos episodios de *Black Mirror* con un mensaje esperanzador: el sistema aseguraba tener un 99.8% de certeza de éxito en el emparejamiento, pero lo que acaba revelándose es que el algoritmo lo que mide es en realidad la cantidad de rebeliones que los participantes tienen a las instrucciones dadas por el *software*, por lo que los protagonistas acaban junto en novecientas noventa y ocho ocasiones de mil (998/1000) no por obedecer sino precisamente por no hacerlo.

En lo que respecta a la ***voluntad de verdad***, que Foucault vincula a la *voluntad de saber*, concierne a la separación históricamente constituida entre lo *verdadero* y lo *falso*. Se trata aquí de los procedimientos en virtud de los cuales ciertos discursos son calificados como verdaderos -sea por su forma, por su contenido, sea por el régimen institucional en el que participan- mientras que otros portan la marca de la falsedad. De los tres procedimientos analizados aquí, probablemente se esté ante la presencia de aquel que más se ha visto modificado con la puesta en práctica de la tecnologización amorosa. Desde un punto de vista más amplio, un sinnúmero de aspectos de la vida humana -desde actividades más domésticas hasta el mundo laboral- participan de esa mutación de los criterios de verdad / falsedad que las nuevas tecnologías han puesto en jaque, y las prácticas amoratorias no fueron la excepción.

Desde el momento en que la existencia se ha duplicado, el verdadero dualismo posmoderno no es mente / cuerpo, sino entre el ser humano (mente y cuerpo) y el flujo de datos de ese mismo ser humano- el criterio de verdad / falsedad se ve él mismo duplicado. Algo puede ser efectivamente cierto, incluso verdadero, en determinadas condiciones físicas (que ya no podemos homologar a *realidad*, a la *vida real*) y no serlo, para el mismo individuo o población, en otras condiciones, no menos

físicas, pero virtuales. Las primeras experiencias de este tipo de desdoblamiento o duplicación de la existencia se consolidaron en el plano económico con los sistemas de crédito, bonos y otras formas de virtualización de la moneda. Sin embargo, la lógica del *crédito* o del *valor* virtual como valor real no tardó en expandirse hacia todo intercambio humano fuera éste económico o no. Frente al impacto que lo digital ha tenido, la veracidad o falsedad de un enunciado o una visibilidad, es menos un asunto de *verdad* que de *credibilidad*, de cuan creíble resulta, de cuanta fiabilidad crediticia posee.

Los datos duplicados fragmentados tienden a tener más credibilidad que la propia persona, que prefiere contar su propia versión de los mismos. Los diseñadores de *software* dicen que ellos simplemente “manejan los datos”, por lo que su papel es “moralmente neutro” y sus opiniones y discriminaciones son solamente “racionales” (Bauman & Lyon: 2013, p. 16).

No obstante, sería errado, o al menos incompleto, creer que allí se detiene la cuestión. Ciertamente el procesamiento de los datos de un usuario tiene más valor real en los tiempos de la virtualidad que cualquier cosa que el individuo, detrás de ese usuario, diga o haga. Eso se ha vuelto incluso familiar en operaciones cotidianas ligadas al trabajo, trámites burocráticos, consultas médicas, compras en el mercado, entre otras; pero advertir el umbral que eso alcanza a nivel de las prácticas amoratorias implica ir más lejos. En un número no menor de casos la obtención de un criterio claro acerca de la veracidad o falsedad de un enunciado, requiere un cruce de datos de dimensiones cósmicas. No es que los *partenaires* alguna vez hayan estado seguros de no estar siendo engañados. No hizo falta esperar a las nuevas tecnologías para la *doble vida*, la falsificación de datos, las declaraciones falaces y los comportamientos furtivos; de lo que se trata es del hecho de que la identidad misma puede no ser tal.

En los inicios de la tecnificación, la preocupación era la no distinción entre humanos y máquinas. Hoy el verdadero problema es la dificultad para distinguir entre un humano y ese mismo humano duplicado tras la pantalla bajo la forma de un usuario o un *avatar*. El primer episodio de la última temporada de *Black Mirror*, titulado **Striking Vipers (T5:E1)**, en el que dos amigos se encuentran en la realidad virtual para un videojuego, explora estos aspectos de forma magistral.

El capítulo fue escrito por el propio Charlie Brooker y dirigido por Owen Harris. Se emitió por primera vez en *Netflix*, junto con el resto de los episodios, el 5 de junio de 2019. Se trata, en ese caso, de una relación amorosa homosexual entre dos hombres. Danny (Anthony Mackie) y Karl (Yahya Abdul-Mateen II) se reencuentran después de muchos años, cuando el primero de ellos ya está casado y tiene un hijo de cinco años. Karl le regala para su cumpleaños un antiguo videojuego de lucha (*Striking Vipers X*) que compartían en su juventud y cuya última versión se desarrolla en una realidad virtual.

Tras un combate en el videojuego, en el que los amigos experimentan los dolores físicos sufridos por sus personajes, los *avatars* de cada uno acaban besándose apasionadamente. Danny y Karl se angustian y salen rápidamente del juego. Sin embargo, durante las siguientes semanas no cesan de encontrarse en esa realidad virtual para tener relaciones sexuales. Mientras en su vida diaria reniegan de lo que allí sucede y pugnan por mantener el *statu quo* de su vida, en la realidad virtual, y sólo en ella, dan lugar a lo que sienten. Pero incluso cuando dan un paso más allá de ese mundo ficcionado del juego y se besan realmente dicen no sentir nada. El amor y la

atracción física que sienten sólo existen en el mundo de *Striking Vipers*, no son ellos quienes se aman sino sus *avatares*

Con todo, no se está más que en la punta del iceberg, pues los procedimientos del discurso, aplicados a las prácticas amatorias del siglo XXI, deparan otras novedades cuando se trata de los **procedimientos de control**, procedimientos ya no externos sino *internos* al discurso mismo y que lo ordenan, lo clasifican y lo distribuyen. Al primero de ellos Foucault lo denomina **el comentario**. Diferencia de naturaleza entre discursos destinados a desaparecer, que se eliden en su propia pronunciación y aquellos que permanecen, que siguen siendo dichos o están todavía por decir aún algo (textos religiosos, jurídicos, literarios, científicos). Si bien Foucault reconoce que esa diferencia de nivel entre un tipo de discurso fugaz, perecedero y otro permanente, imperecedero, puede ser variable, y en virtud de esa variabilidad algunos discursos que en determinados momentos eran importantes e imprescindibles en una sociedad dada pueden desaparecer y ser reemplazados por otros que oficiaban de comentarios de aquellos, la *función permanece* y sólo es imaginable que pueda desaparecer ese desnivel entre los dos tipos de textos en juegos discursivos (como los que propone Borges) o en ciertas utopías. El segundo caso reviste cierto interés a la luz de lo desarrollado acerca de las utopías, las distopías y las heterotopías en el apartado anterior, ya que no sólo en las utopías, y en su reverso las distopías, ese desnivel puede ser borrado e incluso llegar a desaparecer; esto es particularmente notorio en las *heterotopías actuales*, en aquellas que dependen de las nuevas tecnologías.

Por un lado, ninguna textualidad desaparece verdaderamente en el espesor de la espacialidad virtual. Todo discurso proferido encuentra allí una **heterotopía de permanencia**, una cama, una alcoba, un *sitio*, hablando con propiedad. Nada desaparece del todo en la web; *nada se pierde, todo se transforma* (como reza el cantautor uruguayo Jorge Drexler). Y eso a partir de una exacerbación de procedimientos a los que Foucault también refirió a propósito de la disciplina, pero a los que las sociedades de control dan su justo alcance.

El examen hace entrar también la individualidad en un campo documental. Deja tras él un archivo entero tenue y minucioso que se constituye al ras de los cuerpos y de los días. El examen que coloca a los individuos en un campo de vigilancia los sitúa igualmente en una red de escrituras; los introduce en todo un espesor de documentos que los captan y los inmovilizan. Los procedimientos de examen han ido inmediatamente acompañados de un sistema de registro intenso y de acumulación documental. Constitúyese un poder de escritura como una pieza esencial en los engranajes de la disciplina (Foucault: 2002, pp. 193-194).

Sin embargo, en la disciplina, el *examen infinito*, aunque constante en su accionar y extensivo en su duración, no deja de revestir cierta penalidad. No es casual que Foucault lo encuentre primigeniamente al reflexionar sobre las prisiones. Pero aun cuando se extiende como ritual común a otras formas (la escuela, los cuarteles, los hospitales, las fábricas), el examen no deja de ser vivido como coacción exterior sobre el individuo al que hace objeto (sea prisionero, alumno, soldado, enfermo u obrero).

Lo propio de las actuales sociedades de control, **sociedades de las tecnologías de control a distancia**, es más bien que el examen es fundamentalmente autoimpuesto y autodecretado. El rastro documental que el usuario (categoría preferible aquí a la de individuo) deja tras de sí participa del mismo poder de escritura, pero se ha multiplicado exponencialmente gracias a la asimilación del examen no con

una penalidad sino con un *divertimento*. La vigilancia líquida, como la llama Bauman, se parece menos a una cárcel que a un *kínder*. El entretenimiento de ser registrado, de producir textos, de proferir discursos que permanecerán *ad infinitum* en algún lugar del *ciberespacio* hace hoy de todo usuario, en algún punto, un *influencer*, un voluntario donante de información. Más que engranajes de una disciplina, hipervínculo de un control.

Y si la disciplina ya rebajaba el umbral de la individualidad describable, el diagrama de poder actual lo lleva a niveles *individuales*.

Durante mucho tiempo la individualidad común -la de abajo y de todo el mundo- se ha mantenido por bajo del umbral de descripción. Ser mirado, observado, referido detalladamente, seguido a diario por una escritura ininterrumpida, era un privilegio. La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaba parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esa relación, rebajan el umbral de la individualidad describable y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación (Foucault: 2002, p. 196).

Al no ser el individuo el blanco de poder sino el *usuario*, las nuevas tecnologías atraviesan un umbral de descripción aún mayor. El poder disciplinario tradicional aún *discriminaba* demasiado, se ocupaba particularmente de los anormales (el niño, el enfermo, el loco, el condenado); sólo la tecnodisciplina, el control tecnológico de la vida es acabadamente *inclusivo* (nada ni nadie queda fuera de él). Los pequeños relatos de cada quien, sin importar sexo, edad, raza o religión, son documentados minuciosamente en la nube y generadores de nuevos discursos a partir de comentarios permanentemente renovables.

El diccionario, con sus casillas fijas y establecidas, con sus significados variables pero cerrados en el interior de cada edición, es el paradigma de la sociedad que está dejando de ser la actual. *Wikipedia*, en cambio, con su contenido abierto y de construcción colectiva, es el paradigma de cómo se borra de manera más radical el desnivel entre cierto tipo de discursos importantes, valiosos, perdurables, y aquellos otros destinados a comentarlos. La función autor desaparece allí, es el **comentario** llevado al estatuto de discurso fundacional.

El capítulo titulado ***Toda tu historia (T1:E3)*** escrito por Jesse Armstrong y dirigido por Brian Welsh, se estrenó el 18 de diciembre de 2011 a través de *Channel 4*. El episodio se centra en la historia de Liam (Tobby Kebbell) y su esposa Ffion (Jodie Whittaker) y las consecuencias que genera en esa pareja un dispositivo electrónico que graba todo lo que las personas hacen, ven o escuchan, un registro total y absoluto donde frases y actos permanecen a disposición del usuario para ser revisado y comentados infinitamente. El enunciado rector del capítulo, convertido en slogan publicitario del implante, reza *la memoria es para vivir*.

Toda situación vivida y recordada se convierte en un proceso que puede ser analizado una y otra vez. La memoria del implante sirve para vivir, sí, pero en el pasado, que siempre puede regresar con vivacidad apremiante. El hombre futuro imaginado por la ficción tiende a vivir atrapado en un pasado digitalizado. Lo nuevo que se vive alimenta la memoria total e infalible del pasado que se absolutiza y se convierte en momento principal del tiempo [...] El horror en *Toda tu historia* no es quizás la memoria incrementada, sino la práctica de inspeccionar la memoria de los otros. Antes el silencio, el no decir ni sugerir era suficientes para ocultar lo vivido; pero ahora, los recuerdos del

otro grabados en su memoria artificial pueden ser extraídos, consultados, compartidos, revividos, mediante la pantalla que hace visible el pasado personal convertido en tiempo digitalizado. Es posible invadir los recuerdos de los otros, y forzar a los dueños de las memorias a proyectarlas fuera de sí (Ierardo: 2018, pp. 55-56).

Toda distinción entre discursos que permanecen y otros que se esfuman con el tiempo, queda eliminada. Toda textualidad y toda visibilidad se vuelven *sagrados*, al mismo tiempo, que suscita lo infinito del comentario.

De allí que el siguiente procedimiento de control en Foucault sea **el autor**, principio que complementa al comentario, que introduce una *identidad* bajo la forma de la individualidad o del yo, allí donde el comentario introducía una identidad a través de la repetición y de lo mismo. Este principio de agrupamiento del discurso llamado autor que no tiene la misma función según se trata de un texto científico o literario, ¿cómo opera en el discurso amoroso tal como se lo ve configurarse en el siglo XXI? ¿Es exigible una figura como esa a la proliferación de declaraciones, proferidas o escritas, de textualidades diversas, que constituyen el *corpus* de las relaciones amorosas actuales?

Es necesario recordar que el autor funciona como *sujeto del enunciado* en el sentido preciso que el sujeto cobra en el interior de la teoría del enunciado foucaultiana: no el agente de un decir, sino una función derivada del enunciado. Eso hace que existan enunciados cuya función derivada es el autor (enunciados respecto de los cuales es posible decir que tienen un autor) y enunciados cuyas funciones derivadas son otras (un signatario, por ejemplo).

Pero, además, como los enunciados dependen del estrato al que pertenecen, es decir, a la formación histórica en el que pueden ser dichos, la función autor puede ser exigida o no, según las épocas. Es el caso, analizado por Foucault, del *discurso científico* y del *discurso literario*; casos que, comparados, se encuentran en relación inversamente proporcional: cuando el *discurso científico* comienza a dejar en la oscuridad la función autor (que en el Medioevo había sido indicador de veracidad) para consignar con ella simplemente el nombre de un teorema o un síndrome, el *discurso literario*, de manera contraria, comienza valorar la autoría de lo escrito allí donde, en los siglos precedentes, los enunciados eran dejados bajo un cierto anonimato (como es el caso del poema el *Cantar de Mio Cid* del año 1200).

En ese sentido, el discurso amoroso, como el científico antes del XVII y el literario después del siglo XVII, son reacios al **anonimato**, al menos en su funcionamiento actual. Durante cierto tiempo, romanticismo medieval mediante, el enamorado podía dejar en manos de otro sus palabras y éstas eran llevadas hacia su destinataria a través de juglares, de serenatas y poemas por encargo. En particular en cierto estamento social, cuando la inmensa mayoría de la población era iletrada, los textos amorosos circulaban escasamente en forma directa, es decir, sin el requisito de algún intermediario, por lo general más culto que el verdadero emisor del mensaje. El emisor requería de algún emisario, pero éste no era simplemente un mandadero sino el verdadero artífice de las palabras de amor que finalmente la amada oíría o leería. No coincidencia estricta, por tanto, entre el enunciado y el enunciador, y cierta forma del anonimato permitida: el emisario borraba su propio nombre, se volvía *autor anónimo* (valga el contrasentido) de su propio discurrir, para poner su arte al servicio de otro al que prestaba sus palabras.

En cambio, el orden del discurso amoroso hoy se muestra reticente a esa forma de la declaración amorosa y del intercambio amoroso entre los *partenaires*. Incluso

cuando se pretende el anonimato éste no está exento de ser *hackeado*, develado en su identidad de emisor. Paradoja tecnológica: al mismo tiempo que el comentario se vuelve la regla discursiva de un sinfín de producciones textuales (al punto que ya no se está seguro de la autoría de ningún material que circule por la web a pesar de la atribución directa), en las prácticas amorosas la *identidad* del amado cobra una importancia cada vez mayor. Y aun cuando resulta discutible si en sentido estricto, esa preocupación por la atribución de un discurso a su responsable inmediato permite hablar allí de una **función autor**, lo cierto es que las cosas se aproximan cuando se recuerda que *el amor y la guerra* constituyen siempre una excepcionalidad a las convenciones que habitualmente se toman por reglas. En ellos -se dice- *todo vale*. Si el discurso amoroso tiene un autor, lo es en el sentido en que un crimen también lo tiene. La necesidad discursiva de atribución de responsabilidad no es menor en un caso que en otro.

En el episodio ***Vuelvo enseguida (T2:E1)***, escrito por el creador de la serie, dirigido por Owen Harris, y emitido el 11 de febrero de 2013, el problema de la atribución de responsabilidad, la identidad del ser amado, y la dudosa función autor respecto de los enunciados de un autómatas se combinan de manera inquietante.

Una pareja ve sonriente el futuro. El afecto se consolida. Pero al destino le gusta la tragedia. Uno de los enamorados, Ash, muere en un accidente. La mujer, Martha, la sobreviviente, desespera. El sufrimiento no se irá. No se marchará la soledad. La ausencia. La única escapatoria es el autoengaño: recurrir a un sustituto artificial del hombre amado que no volverá. Un androide que simule ser Ash. La mujer hace las averiguaciones necesarias. Compra la imitación. Se la envían en una caja, desarmada. Al seguir las instrucciones, las piezas sueltas arman el simulacro. Ash renace. Parece él. Es él, tiene que ser él, para la mujer desgarrada (Ierardo: 2018, p. 85).

Durante algún tiempo la ficción se sostiene. El *software* que da soporte al androide, a partir de toda la información que el verdadero Ash dejó durante su vida en las redes sociales, logra imitar a la perfección no sólo sus rasgos físicos, su voz, sino también su *personalidad*: responder como él lo haría, usar sus expresiones habituales, reírse de lo que él se reiría. Hasta cierto punto. Porque la imitación sintética de Ash, pese a todo, está programada para obedecer a su *dueña* y es en ese punto que el simulacro se deshace: el verdadero Ash, el autor de eso que el androide imita hace e imita decir, jamás obedecería ciegamente lo que Martha le dice (la cual llega a la prueba extrema de pedirle que se arroja por un acantilado, sólo para observar, horrorizada, que el androide se dispone a hacerlo). El amor, una vez más, en las prácticas amorosas que *Black Mirror* delinea y vaticina, no admite esa no coincidencia entre enunciado y enunciador.

Finalmente, en lo que a los procedimientos de control refiere, se encuentran **las disciplinas**. Aunque el término permite alguna articulación con lo que Foucault entiende por ellas a mediados de los años '70, *disciplina* no designa aquí exactamente métodos que, de manera minuciosa, tienen por blanco el cuerpo y sus operaciones, que sujetan sus fuerzas y hacen de él algo dócil y útil a la vez. Se trata más bien de otro procedimiento de limitación del discurso, opuesto al *comentario* -pues exige la formulación indefinida de nuevas proposiciones- y al *autor*, pues funciona justamente como un sistema anónimo. Esa suerte de *política discursiva* concierne a la producción de saberes y su distribución, hace a la pertenencia o no de un conocimiento dentro de un cierto campo epistémico, legitimado en cada época, como portador de una verdad.

Larga es la disputa que diferentes disciplinas han tenido por cernir con sus proposiciones a las prácticas amoratorias. No es cuestión de hacer el inventario de ellas, basta indicar que la tarea de control discursivo del *amar* se remonta a los inicios de la filosofía misma, entendida en una de sus acepciones como el *amor a la sabiduría*. Cada diagrama de poder le ha conferido un lugar estratégico dentro de un campo disciplinar posible, sea este médico, psicológico e incluso astrológico, pues el amor y sus prácticas ha sido objeto de preocupación incesante también para saberes considerados paranormales o místicos. ¿Pero a qué disciplina se puede asimilar el tratamiento actual que recibe el discurso amoroso mediado por las tecnologías de control a distancia?

Puesto que se trata de la **producción maquínica** de esa práctica, como de otras, conviene recordar el devenir diagramático de las sociedades hasta llegar a las actuales sociedades de control:

Las antiguas sociedades de soberanía operaban con máquinas simples, palancas, poleas, relojes; las sociedades disciplinarias posteriores se equiparon con máquinas energéticas, con el riesgo pasivo de la entropía y el riesgo activo del sabotaje; las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo riesgo pasivo son las interferencias y cuyo riesgo activo son la piratería y la inoculación de virus (Deleuze: 2006, p. 282).

Son, pues, las *disciplinas* vinculadas a la **informática** y la **computación** las que han tomado a su cargo el control de ese discurso tan particular que constituyen las prácticas amoratorias del siglo XXI, y eso no sólo porque buena parte de los intercambios amorosos estén gestionados, modulados y vectorizados por ellas sino porque resulta difícil imaginarlas sin los soportes materiales -tecnológicos, digitales y virtuales- que las hacen posibles. Ciertamente *el amor no desaparecería sin la tecnología*, como no han desaparecido los libros a pesar del proceso de digitalización textual creciente de los últimos treinta años (el primer libro digital data de 1993), pero el modo en que se lo practica, el umbral discursivo que ha alcanzado, se ha visto de tal forma modificado que volver a *hacer el amor*, en el sentido más amplio del término, sin esas disciplinas y lo que ellas posibilitan sería considerado una *anormalidad amorosa*. Como lo ilustra de modo tragicómico el difundido corto *Un novio sin redes sociales* (2017), la existencia de un individuo sin *Facebook*, *Snapchat*, *WhatsApp*, *Instagram*, *Linkedin*, *Pinterest*, *Snapmap*, *MySpace*, *Twitter*, es presentado como una película de horror o un cuento de E. T. A. Hoffmann del que la protagonista debe huir tan rápido como le sea posible.

También el episodio **Arkangel (T4:E2)** de *Black Mirror* ilustra este procedimiento de control. El capítulo fue escrito por Brooker, dirigido nada menos que por Jodie Foster -primer episodio de la serie dirigido por una mujer-, y emitido por primera vez el 29 de diciembre de 2017. *Arkangel* designa en la historia el nombre de una empresa de tecnología que, a través de un chip implantado, al modo que se vio en *Toda tu historia* (T1:E3) pero con otros fines, ofrece a los padres la posibilidad de rastrear y controlar a sus hijos mediante la digitación a distancia de lo que pueden *ver* y *oír*. Control a distancia tanto de lo *visible* como de lo *enunciable* a nivel de la infancia.

Las protagonistas son una madre soltera, Marie (Rosemarie DeWitt) y su hija Sara (Brenna Harding), las que mantienen una relación muy estrecha pero atravesada por el temor constante, por parte de Marie, de que su hija se extravíe, lo que en el capítulo se explica a través de una serie de *flashback* donde se muestra que, siendo

muy niña, Sara se perdió en un parque mientras perseguía a un gato. Desde ese episodio traumático, la madre decide contratar el servicio de *Arkangel*. Sin embargo, como el dispositivo termina siendo un obstáculo entre ellas, deja de usarlo hasta entrada la adolescencia de Sara en que se ha vuelto rebelde y contestataria y Marie experimenta entonces, la tentación de recurrir nuevamente a él.

En este uso de las disciplinas informáticas, del lado de la hija se encuentra el *implante cerebral* y del lado de la madre una *tablet* llamada unidad parental que le permite bloquear aquello que no desea que la hija vea o escuche. Una vez más, *Black Mirror* logra llevar a otro nivel elementos que, no obstante, se encuentran ya presentes en el siglo XXI. Los dispositivos electrónicos actuales ya cuentan con dicho sistema de control disponible en *notebooks*, *PCs*, *tablets*, *iPhones*, desde los cuales es posible bloquear sitios, páginas, juegos o cualquier otra accesibilidad virtual que se considere, por parte de los adultos, inadecuada para los niños. Sólo que, mientras los desarrollos actuales permiten esas operaciones de selección y bloqueo discursivo a nivel de las pantallas, el episodio muestra un futuro cercano en el que la visión y la audición de la realidad cotidiana podrán controlarse. Todo ello, claro está, en nombre del amor.

Por último, pero no menos importante, es preciso destinar al menos algunas palabras a los **procedimientos de sumisión** con los que el pensador francés corona su clasificación del orden del discurso. Al primero de ellos lo denomina **rituales del habla**, y a pesar de ser considerados por Foucault, como la forma más superficial y visible de restricción, tienen para las prácticas amorosas una relevancia considerable. No sólo los discursos religiosos, jurídicos, terapéuticos, políticos participan de esa puesta en escena ritual que define gestos, comportamientos y circunstancias que los acompañan y sin los cuales no podrían perpetuarse; también el discurso amoroso los requiere, los reclama y configura aquellos que les son propios, dándole su forma no sin recibir de ellos la suya. Interesan aquí aquellos rituales tecnológicos de *iniciación* (un *match*, un *like*, un comentario a una publicación, una solicitud de amistad, un seguimiento), verdaderos portales de acceso a las prácticas amorosas actuales en las que nadie entrará “si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, cualificado para hacerlo” (Foucault: 1996b, p. 39). Aunque en verdad, nada de ello ocurre, sin *iniciar sesión*, ritual primero y sistemático que da lugar a multiplicidad de accesos.

En la distopía futurista de *Black Mirror* este procedimiento es captable *in extremo* en el episodio ya mencionado de *Hang the DJ (T4:E4)* ya que la historia de Amy y Frank, dos voluntarios al experimento social de selección de parejas, ingresa precisamente en su *clímax* más inquietante cuando Amy propone no seguir el ritual discursivo impuesto por *El Sistema* y no averiguar cuánto tiempo les ha sido asignado para estar juntos, lo cual -por reglamento- debían consultar en sus dispositivos manuales ambos a la vez. Al principio, todo resulta bien, pero la ansiedad de Frank no le permite, en esa sociedad donde todo está digitado de antemano, *no saber* el tiempo que les queda, por lo que, de manera unilateral consulta el plazo asignado. Esa infracción del procedimiento, le vale una penalización de días que su dispositivo manual muestra como decrecen rápidamente hasta dejarles sólo unas horas (cuando estaba programado para que estuvieran juntos años).

Asimismo, cuando deciden abandonar el experimento y fugarse, Amy y Frank, comienzan a salirse cada vez más de los gestos y las actitudes rituales que eran esperables y agitan los mecanismos de sumisión que buscan impedir su huida. Metáfora de una resistencia a los rituales del habla en un mundo, no muy distinto del

actual, donde hasta el discurso amoroso se ajusta a ceremonias cada vez más estrictas.

En cuanto a **las sociedades de discurso** y **los grupos doctrinales**, son procedimientos que funcionan unos como el reverso de los otros, aunque se reúnen en su incesante tarea de sumir el discurso en sus redes. No es tampoco la primera vez en la historia que en torno al discurso amoroso se organiza o bien sociedades, o bien como grupos doctrinales. En **San Junípero (T3:E4)** de *Black Mirror*, capítulo dirigido por Owen Harris, escrito por Brooker y estrenado el 21 de octubre de 2016, las sociedades de discurso y los grupos doctrinales se mezclan en la historia de Kelly (Gugu Mbatha-Raw) y Yorkie (Mackenzie Davis), dos mujeres enamoradas en un entorno virtual:

En la realidad física, las enamoradas están envejecidas; una de ellas padece una enfermedad terminal, solo la asistencia de un respirador la mantiene viva; la otra también está deteriorada por la vejez, pero aún lúcida. La que sobrevive, pero muy cerca de fallecer, ya lo ha decidido: optar por un camino inmortal: la inmortalidad digital. Luego de morir, seguirá viviendo en un paraíso artificial sostenido por la simulación de computadores y servidores. La otra, en principio, se resiste a que su información mental sea vertida dentro de la realidad artificial y simulada. Prefiere un acto antiguo e irreversible: la muerte. No el engaño de una vida simulada. Es mejor morir en la realidad (Ierardo: 2018, p. 75).

El episodio fue rápidamente aclamado y considerado uno de los mejores capítulos de televisión del 2016, lo que le valió dos Premios *Primetime Emmy* al mejor telefilm y mejor guión. Ambientada en 1987, San Junípero se muestra en principio como un complejo turístico de la ciudad costera de California. Una tímida mujer llamada Yorkie conoce en un bar a la extrovertida afroamericana Kelly con la que entabla lo que, en principio, se perfila como una relación de amistad. La tensión entre ellas va aumentando a lo largo del episodio hasta que finalmente el encuentro sexual tiene lugar marcado su fin por un reloj que indica la medianoche.

Cuando a la semana siguiente Yorkie busca a Kelly no la encuentra, ella quizás esté en *otra época*, primer indicio de que San Junípero es más de lo que aparenta. Es entonces que se revela que ambas en un entorno de realidad virtual y que sus cuerpos físicos están en el siglo XXI, alrededor del año 2030 o 2040 en el que la conciencia de las personas fallecidas o a punto de morir puede ser cargada en una sociedad simulada, para vivir jóvenes eternamente en esa ciudad de fantasía. El acceso a ese paraíso tiene, por supuesto, sus reglas, ya que los enfermos terminales sólo pueden acceder a San Junípero por un período limitado de cinco horas semanales hasta la medianoche de cada sábado. El plan de Yorkie es que se le practique la eutanasia para pasar su vida después de la muerte en el sistema de realidad virtual, mientras que Kelly se resiste y parece decidida a morir. San Junípero describe entonces, entre otras cosas, un tratamiento del discurso amoroso que navega entre su perpetuación indefinida y la variación constante de épocas que engendra nuevos enunciados y visibilidades.

Históricamente, al igual que ocurría con las disciplinas, las más variadas doctrinas se han ocupado del amor como práctica, siendo la doctrina cristiana del amor un ejemplo paradigmático. La *ortodoxia cristiana* se ha ocupado desde hace siglos de establecer mecanismos de sumisión respecto de qué es el amor, cómo debe practicárselo y todavía se leen los mismos pasajes evangélicos (ritual) frente a quienes

decidan contraer matrimonio. El amor entre dos hombres o dos mujeres, o bajo la forma de cualquier *diversidad* que no sea la anatómicamente dispuesta por el Creador, es visto como una *práctica herética*, condenable y destinada al castigo eterno. Ortodoxia y herejía, como recordaba Foucault, lejos de ser una exageración fanática, están en los fundamentos de cualquier grupo doctrinal. También a nivel político el discurso amoroso se agrupa en torno a procedimientos que varían según la doctrina, pero con idénticos efectos de sumisión. El resurgimiento de la categoría *anarquista* de *amor libre* en discursos neoliberales lo testimonia. Asimismo, movimientos políticos diversos ponen en circulación doctrinas del amor que prescriben comportamientos, nominaciones, reglas de juego. *Poliamor*, *responsabilidad afectiva*, *no-exclusividad*, entre otras figuras, lejos de hacer estallar las tenazas que coaccionan el discurso, las han multiplicado.

Las sociedades del discurso amoroso se encuentran virtualizadas, trasladada su existencia material al **ciberespacio** donde funcionan como *grupúsculos* de circulación y concentrada de enunciados y visibilidades. Plataformas como *Tinder*, *Happn*, *Badoo*, webs que se encuentran entre los sitios de *dating* más utilizados, poseen códigos de funcionamiento interno que las asemejan a sociedades discursivas, y aunque en muchos casos sean *sociedades de amor muerto*, por la prevalencia dada a los encuentros sexuales, existen otras como Sapiro, donde los criterios varían hacia prácticas amoratorias más *intelectuales*. La oferta, término no casual, es variada y abundante, llegando a plantearse como un *supermercado de citas*, según la expresión asociada a la plataforma de encuentros amorosos *Adopta un tío*, en la que las mujeres observan el stock disponible y seleccionan el *partenaire* que desean consumir. Pero quizás donde más puede captarse ese juego ambiguo del secreto y la divulgación que habla Foucault, esas formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad propia de las sociedades de discurso, sea en *apps* como *Raya*, reservada sólo a personas consideradas, sino famosas, al menos fuertemente influyentes en las redes sociales, allí el ingreso es evaluado por un comité que es el encargado de dar curso o no a la solicitud de ingreso.

¿Qué ocurre en el caso de **la adecuación social del discurso**? Foucault vincula fuertemente este procedimiento a la educación como “forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican” (Foucault, 1996b, p. 45). En ese terreno, las prácticas amoratorias del siglo XXI entran en consideración, a nivel de la educación formal, a través de una serie de leyes y reglamentos tanto macro como micropolíticos. El tramado legislativo en torno a la sexualidad: *Ley de Matrimonio Igualitario*, *Ley de Educación Sexual Integral*, *Ley de Identidad de género*, no deja por fuera de su accionar al discurso amoroso como tal, más aún cuando se pone atención en las diferentes adecuaciones que de esas leyes se hace en los estamentos educativos, los niveles de enseñanza y el tipo de organismo que se trate (sea este público, privado, religioso). En Argentina, el caso de la ESI, la ley 26.150, es ejemplar porque, aunque en su denominación jurídica se pone en primer plano lo *sexual* (hay que educar la sexualidad), en su implementación toma matices donde se llega a equiparar esa educación sexual a *educar para el amor*.

El capítulo llamado **15 millones de méritos (T1:E2)**, escrito por el creador de la serie y su mujer Kanak Huq, contó con la dirección de Euros Lyn y vio la luz por Channel 4 el 11 de diciembre de 2011. En un mundo en el que las personas viven en cubículos cerrados, rodeados de pantallas, y pedalean diariamente sobre bicicletas fijas para obtener *méritos* (moneda de cambio que les permiten comprar alimentos,

programas de entretenimiento para ver en sus cuartos, bienes y hasta accesorios virtuales para su avatar), Bing (Daniel Kaluuya) conoce a Abi (Jessiva Brown-Findlay) cuando la escucha cantar en los baños. Bing queda fascinado con la voz de la chica e insiste en que ella debería anotarse en el concurso de teletalentos *Hot Shot*. El único inconveniente es que para acceder a él se necesitan quince millones de méritos acumulados que Abi no posee. En un gesto de desprendimiento y encontrando en ella y su voz lo más *real* que existía en ese mundo de apariencias, Bing decide transferirle sus méritos para que así puede participar y salir de ese mundo rutinario y esclavizante de las bicicletas para volverse una estrella. Pero las cosas no salen como esperaban: Abi logra acceder al concurso y, aunque el jurado considera que tiene una de las voces más bellas que han escuchado, el cupo de cantantes está repleto y le proponen unirse al programa de pornografía *WraithBabes* (lo que ella, reticente, acaba aceptando). El mundo parece desmoronarse para Bing, quien se vuelve sombrío y osco tras la decepción de lo que él creía era una salida a esta vida en la que hombres y mujeres están insertos. Decidido y frenéticamente se pone a pedalear durante días, semanas o meses hasta reunir nuevamente los quince millones de méritos, pero esta vez para ser él mismo quien se presente ante el jurado de *Hot Shot* con el propósito de desnudar la hipocresía del show.

Ante el jurado pronuncia su discurso. Una puesta en escena no prevista. Reclama una cuestión central: que en la sociedad del entretenimiento y el escenario pasatista, se muestre algo real. Y amenaza con cortarse el cuello como protesta contra la idiotización programada. Un acto de indocilidad que tendría que desencadenar un castigo. El hombre rebelde devuelto a las salas de pedaleo. Pero no. La crítica al sistema es otro entretenimiento posible. Por eso, el *showman* desafiante, lejos de ser castigado, es contratado para un programa en el que debe repetir sus críticas altisonantes y desgarradas [...] La crítica no amenaza al orden. Hacer pública las contradicciones del sistema no agrieta el *establiment*. Por el contrario: lo reafirma. Lo consolida (Ierardo: 2018, pp. 51-52).

Adecuación del discurso que intenta ser revolucionario para convertirlo en un espectáculo más, en este caso de la sinceridad y la denuncia. Ierardo compara la situación de Bing con aquella descrita en *La casa de Asterión* de Borges (1998d), relato en el que el minotauro cuando cree haber salido del laberinto encuentra que lo que parecía la libertad era otra sala del mismo laberinto y que por tanto no había tal salida. Según la propia etimología del término **discurso** (*dis-cursus*: carrera de un lugar a otro) lo que muestra el episodio es que no importa cuánto pedalee el personaje ni los hombres, ni las mujeres de la distópica *Black Mirror*, siempre se está en el mismo lugar. Distopía que, una vez más, no difiere en lo esencial de los procedimientos de sumisión del discurso que ya ocurren en las heterotopías del siglo XXI. Fuera de los centros de formación tradicional, también la *teleducación*, la educación virtual y los *cibercursos* se ocupan de la adecuación social del discurso amoroso siguiendo siempre una lógica mercantilista, presente en el episodio, que parece insoslayable del tratamiento social dado a las prácticas amatorias en la actualidad. Bajo el nombre genérico de *Escuelas de seducción* se agrupan propuestas formativas destinadas a la ritualización del habla, a la conformación de sociedades de discurso y grupos doctrinales, es decir, a la articulación conjunta de los distintos procedimientos de sumisión para orientar a los candidatos en la difícil tarea de domar a *Eros*.

El discurso amoroso en *Black Mirror*

A los procedimientos del discurso señalados, y tras su puesta en un uso para pensar las prácticas amorosas en las nuevas tecnologías de control a distancia, ¿qué pueden aportar los *Fragmentos de un discurso amoroso* (Barthes, 2014)? ¿Queda algo de él, aún en su existencia fragmentaria? Es sabido, para Barthes el amor es un discurso y uno de una extrema soledad, que lo lleva a considerarlo el lugar de una afirmación. El semiólogo francés procede así a aislar sus figuras en un re-corrido no alineado, regido por la arbitrariedad de la designación y el alfabeto. No será necesario aquí recorrerlas todas, sino más bien hacer pie en aquellas que, extraídas del propósito del autor, sirven para abordar la problemática de una práctica del amor que encuentra en el siglo XXI sus resortes y su condición de posibilidad. Es a lo que Barthes invitaba después de todo:

Cada uno puede llenar este código según convenga a su propia historia; magra o no, es necesario pues que la figura esté allí, que el lugar (la casilla) le esté reservado. Es como si hubiese una Tópica amorosa, de la que la figura fuera un lugar (*topos*). Ahora bien, lo propio de una Tópica es ser un poco vacía: una Tópica es, por estatuto, a medias codificada y a medias proyectiva (o proyectiva por codificada) (Barthes: 2014, p. 19).

Sólo que la historia por contar aquí no es la historia de ningún uno (de *ning-uno*); en todo caso, es la historia arqueológica de cómo ciertas figuras del amor en la actualidad encuentran su lugar en esa casilla vacía por él dejada, ocupan otras de forma impensada y crean nuevas. Que Barthes haya pensado al amor en relación a una **tópica** reviste, en ese sentido, cierto interés. Incluso cuando sitúa la atopía en relación a Sócrates para definir como *átomos* a aquel que se ama, al objeto amado como *inclasificable*, como no teniendo lugar en clasificación alguna, se anticipan elementos para pensar las **heterotopías amorosas** contemporáneas. No es que el amor no tenga lugar; es que ese lugar ha cambiado de forma radical la manera de practicarlo.

¿Qué ocurre con la **ausencia**, una de las figuras de Barthes, definida como todo episodio de lenguaje que pone en escena la ausencia del objeto amado? La ausencia siempre ha jugado su *partida* en las prácticas amorosas; más aún, es considerada un elemento constitutivo. Así, desde Freud y el memorable asunto del niño jugando con el carretel que simboliza a su madre, la alternancia presencia / ausencia parece prefigurar cualquier lazo amoroso sobre el andarivel de un *no todo el tiempo*. Allí se la ve también a la mítica Penélope tejiendo y esperando, esperando y tejiendo, la vuelta de su Ulises que ha partido, que no cesa de partir en busca de aventuras. El objeto amado está o no está. Ahora bien, como lo ilustra por una vía paroxística el capítulo de *Black Mirror* analizado (**Vuelvo enseguida, T2:E1**) las nuevas tecnologías a distancia instalan una simultaneidad inédita: el objeto amado puede estar y no estar al mismo tiempo. Se va, parte, pero sin nunca partir realmente. Nunca del todo ausente, pero no en menor medida, nunca del todo presente (y esto no sólo tras la muerte de Ash, el protagonista del capítulo). Cuando está, está en otro lado, metido en otros asuntos que lo ocupan con su celular; cuando ya no está definitivamente -ha muerto- empieza a estar en ese mismo objeto (el celular) que antes lo sustraía, ahora *todo el tiempo*.

Dirijo sin cesar al ausente el discurso de su ausencia; situación en suma inaudita; el otro está ausente como referente, presente como alocutor. De esta distorsión singular, nace una suerte de presente insostenible; estoy atrapado entre dos tiempos, el tiempo de la referencia y el tiempo de la alocución: has partido (de ello me quejo), estás ahí (puesto que me dirijo a ti) (Barthes: 2014, p. 57).

Cambio de reglas en el **amor tecnologizado**: el otro está presente, *a la vez*, como referente y como alocutor, la idea misma de lo que es estar presente ha cambiado. O dicho de otro modo: estar es *estar en línea*, no importa dónde; deslocalización entre el cuerpo físico y el objeto. Del mismo modo que Foucault encontró en su arqueología de la mirada médica que la enfermedad y el cuerpo no siempre habitaron el mismo espacio, el cuerpo y el amado pueden danzar sin tocarse. No es necesario que esta re-distribución se dé, ni siquiera que sea por sí misma insuficiente para que una práctica amorosa se sostenga; basta con que sea *posible* allí donde antes era *imposible*. Es lo que la tecnología en sus formas actuales hace posible lo que aquí interesa precisar.

Es el caso también de la **carta de amor**, figura siempre invocada cuando se quiere matizar la irrupción de las tecnologías a distancia en las relaciones entre *partenaires*, y que forma parte de los fragmentos barthesianos. La escena es así descrita: el objeto amado se ha ausentado, el amante envía entonces una carta de amor (la carta sólo se envía con la ausencia del objeto como condición) y esa carta espera -demanda- una respuesta. Evidentemente no es esa fenomenología de la co-respondencia lo que el siglo XXI tiene de inédito como epistolario amoroso, sino el hecho ya señalado, de que el franqueamiento del espacio se produce con la velocidad de una señal electrónica, con una curvatura simultánea del espacio-tiempo. Sigue habiendo, claro está, lo que Barthes llamaba la *escenografía de la espera*, ese “tumulto de angustia suscitado por la espera del ser amado” (Barthes: 2014, p. 136), la espera de una llamada, la espera de una respuesta, la espera de la llegada; lo que no se hace *esperar* es la **certificación virtual** (pero real) de que el mensaje ha sido enviado, ha llegado a destino, ha sido *visto*.

Para cada una de esas posibilidades el propio dispositivo tecnológico incluye mecanismos de huída y evitación ya que a nivel de las estrategias de poder la ley incluye sus ilegalidades, las circunstancias y las maneras en que es posible eludirla. En el ya mencionado capítulo **Arkangel (T4:E2)**, donde no se trata de una situación de pareja, sino de la relación entre una madre y su hija, el control se complementa con un futurista aparato de geo-localización (como los que ya se utilizan actualmente) que permite, además de saber dónde está cada quien, *ver lo que el otro está viendo* e incluso controlar lo que ve y lo que no.

El apartado que *Fragmentos de un discurso amoroso* dedica al tema del **contacto** amerita también una consideración similar. El contacto con el cuerpo del otro, en especial con su piel, al igual que la carta de amor, plantea la cuestión de una respuesta esperada; es un llamado que desea ser co-respondido.

Presiones de manos -inmenso expediente novelesco-, gesto tenue en el interior de la palma, rodilla que no se aparta, brazo extendido, como si tal cosa, a lo largo del respaldo de un diván, y sobre el cual la cabeza del otro va poco a poco a reposar; son la región paradisíaca de los signos sutiles y clandestinos: como una fiesta, no de los sentidos, sino del sentido (Barthes: 2014, p. 85).

Los contactos hoy son, claramente, otra cosa. Asunto menos de la piel que de píxeles en una pantalla, de un cuerpo, sí, pero de un cuerpo que es imagen y accesible como tal a un *touch* de distancia. Los dedos, extremidad privilegiada del tacto, se deslizan ahora sobre una superficie plana que no alcanza al otro más que en la medida en que ese otro se haya sumergido en una virtualidad que lo torna accesible. En **Striking Vipers, T5:E1**, se encontró el paroxismo de esta situación en los amantes masculinos que sólo podían serlo en la realidad simulada de un videojuego. Sin duda que el viejo contacto no ha desaparecido del todo; nunca el pasaje de una formación histórica a otra supone la erradicación absoluta de la anterior, y cierta continuidad en las prácticas amatorias es esperable en la heterotopía del espacio digital.

Sin embargo, no es un *contacto del primer tipo* en el sentido que el astrónomo y ufólogo Josef Allen Hynek diera en el siglo pasado a los **encuentros cercanos** con seres animados, como él llamó a los seres extraterrestres. El criterio de contacto, que luego se hizo extensivo a otro tipo de encuentros ya más terrenales, se apoyaba exclusivamente en la *distancia*, categoría que, justamente, las nuevas tecnologías ponen en jaque. El avistamiento en cuestión tiene que producirse dentro de cierto *rango* para considerarse de un tipo u otro: a mayor cercanía espacial, mayor escala en la clasificación, siendo el encuentro de tercer tipo el máximo posible y llegando al punto de la abducción.

Tal vez sea mejor decir que es la jerarquía misma de lo que se considera *contacto* la que se ha modificado. Una plataforma como *LinkedIn*, por caso, establece un criterio de grado respecto de lo que en esa red se considera contacto, que nada debe al nivel de presencia física en el sentido tradicional del término. Se considera **contacto de primer grado** a todas aquellas personas con quienes se ha estado en contacto *directo* porque uno u otro han aceptado interactuar mediante el sitio web; ellas incluso están indicadas con un ícono en su nombre y su perfil, marca de la conectividad privilegiada. En cambio, un **contacto de segundo grado** supone ya a las personas que están, a su vez, *conectadas* con tus contactos de primer grado, indicadas también con un ícono y pasibles de ser invitadas a volverse contacto de primer grado. Finalmente, el **contacto de tercer grado** supone la vinculación de los contactos de los contactos de segundo grado y con los cuales ya no resulta tan directa la posibilidad de conectar. Ese arte de la distribución de los contactos evoca algo de aquello que Foucault consideró un *rango* como la manera en que cada uno se define por el lugar que ocupa en una serie:

La unidad en ella no es, pues, ni el territorio (unidad de dominación), ni el lugar (unidad de residencia), sino el *rango*: el lugar que se ocupa en una clasificación, el punto donde se cruzan una línea y una columna, el intervalo en una serie de intervalos que se pueden recorrer unos después de otros. La disciplina, arte del rango y técnica para la transformación de las combinaciones. Individualiza los cuerpos por una localización que no los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones (Foucault: 2002, p. 149).

Evidencia que la vigilancia panóptica sigue viva, pero al mismo tiempo, *visibilidad* de un nuevo tipo: el *grado* se aproxima al *rango* disciplinario mas no se confunde exactamente con él. La jerarquía del rango, como en el ejército que Foucault tomo allí de modelo, depende de una serie de comportamientos ligados al ejercicio y la destreza, a la sujeción en tanto cuerpos dóciles a una disciplina que los eleva en rango cuanto mayor sea el nivel de docilidad. El *grado*, en cambio, tal como se configura en

una plataforma virtual se establece por un criterio de *frecuencia*. Aún en los casos menos sistemáticos, como *Linkedin* que tiene fines laborales, otras redes sociales y aplicaciones amorosas siguen la misma pauta algorítmica. Si se piensa en el buscador por antonomasia, en *Google* se ve plasmarse una lógica idéntica: el grado de aparición de los resultados depende de la *frecuencia* de visitas que el sitio haya tenido, de modo de *escalonarse* en la jerarquía de las búsquedas en función menos de un cuerpo físico que de un **cuerpo de datos**.

El mayor grado de contacto, en ese punto, depende, al igual que en los vínculos tradicionales, del *número de visitas*, nos sentimos más cercanos de aquellos a quienes más *vemos* y, no obstante, es lo que se establece como *visita* y como *verse* lo que ha cambiado. Como si el usuario promedio dijera hoy en día: *Eres, para mí, el número de me gustas que me has dado, las veces que has comentado mis posteos, los touch que le has dado a mis fotos, la cantidad de mis historias que has visto*. En el caso de las páginas de *encuentros amorosos*, que en un porcentaje no menor no llegan a efectivizarse nunca, el contacto se considera establecido por un *match*, por la coincidencia entre dos usuarios que se han *cliqueado* mutuamente como indicio (**semiología amorosa**) de un interés mutuo.

¿Qué ocurre, entonces, con la exploración del **cuerpo del otro** que Barthes hacía derivar del contacto? Desde el momento que ese cuerpo participa de una corporalidad diferente, no es *incorpóreo*, pero su cuerpo se halla en *otra parte*, la exploración ya no es, como primera medida, el recorrido sensorial por su piel, sus ojos, cabellos y las partes que lo componen, aun cuando eso ocurre eventualmente, lo cierto es que también puede no ocurrir nunca, como se hace evidente en la película *Her* (Jonze -director- 2013). La exploración primera y esencial se encuentra cuanto menos desplazada: explorar el cuerpo del otro es, en las prácticas amatorias actuales, explorar su cuerpo de datos, la información de sus contactos, su perfil, el historial de sus posteos, las fotos subidas, sus gustos musicales, literarios (al menos los públicamente declarados), todo aquello que se conoce con el nombre más o menos peyorativo de *stalkeo*. La existencia de **perfiles falsos** no es la menor de las pruebas de que esa exploración del otro no necesariamente desemboca en una persona de carne y hueso. La existencia, el *sum* cartesiano, no está hoy atada a la *res extensa* y, como en las *ideas facticias* del filósofo florentino (el unicornio, el minotauro), puede existir como *ficción virtual* sin referencia a nada exterior.

El escritor argentino Hernán Casciari, referenciado anteriormente a propósito de la inserción de la telefonía móvil en nuestra vida cotidiana, también ha explorado este aspecto de las prácticas amatorias consistente en el *stalkeo* del objeto amado, en **el contacto previo a todo contacto** que establece, incluso, las condiciones de posibilidad del encuentro mismo. La historia se llama *Uno para el otro* (Casciari, 2015) y es una entre tantas, pero pincela como un cuadro la situación del discurso amoroso contemporáneo. Cuatro amigos se reúnen para cenar. En un momento de intimidad (sin sus parejas) uno de los protagonistas masculinos, que trabaja en tecnología, decide contarle al otro hombre de la escena la historia de cómo conoció a su mujer. “Si tú pones en papel las búsquedas que hace una persona en un año -afirma el experto en tecnología-, tendrás el verdadero diario íntimo de quien quieras. El diario íntimo que nadie se atrevería a escribir” (Casciari, 2015, p. 72). Y avanza en su relato:

Mireia [la esposa] primero me entró por los ojos, desde el primer día que la vi aparecer por la puerta. Pero desde entonces mi trabajo fue minucioso: empecé a saber qué quería, qué temía, qué cosas la motivaban, qué compraba y qué vendía. En qué creía

y, sobre todo, qué estaba dispuesta a creer. Con la mitad de esos datos, te follas a cualquier mujer en hora y media de charla. Imagina entonces lo que puede hacer un gobierno con las búsquedas de un pueblo entero (Casciari: 2015, pp. 73-74).

La alusión política es sugestiva, y recuerda que las *prácticas de gobierno*, en sentido foucaultiano, van desde el *gobierno de los niños* hasta el *gobierno de una nación*. De lo que se trata, en estas prácticas amoratorias, es del perfeccionamiento tecnológico de un modo de gobierno de sí y de los otros.

Nada de esto le quita el carácter de contacto a los contactos virtuales, los pone en perspectiva. Si es cierto que el *lenguaje es una piel*, como decía Barthes, y cada uno frota su lenguaje contra el otro, el lenguaje digital no es menos táctil que el lenguaje -hoy analógico- de dos cuerpos carnales recorriendo sus bordes. Y sin embargo, no parece que el **sexo tántrico de las pantallas** alcance para provocar el orgasmo del otro; antes bien, consiste en su alargamiento y su postergación, en un *coitus reservatus* que antes se encontraba en el galanteo (Barthes: 2014). Que quede dicho: no el orgasmo *propio*, ese producido propioceptivamente en virtud de tocarse a sí mismo, sino el orgasmo del *otro*.

¿Cómo alcanzar al otro sin ese contacto corpóreo que ningún *touch* parece haber logrado emular? Se dirá que se confunden aquí amor y sexo, porque el sexo parece reclamar un *in situ* que el amor en un sentido más amplio puede sortear, y es cierto. Sólo que la separación entre el amor y el sexo es tan histórica como la separación de los cuerpos que hoy pueblan el desierto lleno de algoritmos de las prácticas amoratorias del siglo XXI.

¿Qué es entonces un **encuentro**? Para Barthes se trata de ese tiempo feliz inmediato al primer raptó no del objeto sino por el objeto o más exactamente, *su imagen*:

La jornada amorosa parece entonces seguir tres etapas (o tres actos): está en primer lugar, instantánea, la captura (soy raptado por una imagen); viene entonces una serie de encuentros (citas, conversaciones telefónicas, cartas, pequeños viajes), en el curso de los cuales “exploro” con embriaguez la perfección del ser amado, es decir la adecuación inesperada de un objeto a mi deseo (Barthes: 2014, p. 118).

Los términos escogidos para esta figura del discurso amoroso parecen más para la época actual que para aquella en que los *Fragments* fueron publicados. La apelación al efecto cautivante de la *imagen*, que rapta al enamorado como Paris a Helena, es ciertamente cada vez más instantánea en el sentido fotográfico del término. Se trata del impacto de una imagen o de una secuencia de imágenes que van configurando el *perfil* del otro tal como éste se imagina a sí mismo, en función de todo un trabajo de selección de fotos, escenas y escenarios, que decide mostrar en pantalla. Y si el *erastés* ha de explorar, como dice Barthes, la perfección del *erómeno*, lo hará hoy, antes de todo encuentro, a través de su *explorador de Windows*, verdadera ventana voyeurista al universo de la alteridad imaginaria. Lo que allí *encuentre* establecerá, en gran medida, la posibilidad de *otro-encuentro* que quizás derive en un *encuentro con el otro*.

En **Toda tu historia (T1:E3)**, se recordará, las imágenes ya no propedéuticas sino del pasado más remoto, determinan los encuentros y desencuentros entre los protagonistas: Liam y Ffion no pueden encontrarse sexualmente, mantener relaciones, si no es apelando cada uno al implante en su cerebro, para proyectar mentalmente

imágenes de relaciones sexuales pasadas, mientras se encuentran en la cama el uno con el otro. En cierto sentido, ambos están con *ellos mismos* más que con el partenaire, en una suerte de masturbación simultánea; cada uno con sus recuerdos no tanto del otro sino de sus imágenes. De allí que pueda considerarse, con Barthes, al lenguaje de lo Imaginario como *la utopía del lenguaje*, por ser un lenguaje paradisíaco, exento de deformación, como un espejo límpido de nuestros sentidos.

La figura amorosa de la **espera**, por su parte, se mantiene, aunque no sin modificación. A pesar de la velocidad tecnológica, del reaseguro imaginario de las tildes y las confirmaciones de envío, nada impide que haya un *lapso* entre el mensaje enviado y la respuesta ansiada. Toda la problemática de la espera, que Barthes describe muy poéticamente -en la espera no se tiene proporciones, hay una escenografía de la espera, la espera es un delirio en el que se alucina al objeto amado- es magistralmente trabajado en **Vuelvo enseguida (T2:E1)**. Espera angustiada de Martha de su esposo que no vuelve ni volverá ya, como no sea bajo la forma del *software* informático al que recurre tratando de calmar su dolor. “Soy un mutilado al que continúa doliéndole la pierna amputada” escribe Barthes (2014, p. 139) respecto de este tiempo de espera que tiene todos los componentes de un duelo. Espera también de cada llamada del simulador que hace las veces de Ash; Martha poco a poco comienza a retraerse, a replegarse del mundo, del contacto con su hermana. Ash murió, pero ahora que ha vuelto virtualmente es ella la que parece no vivir más que cuando está en contacto con él, con eso. Efecto de encantamiento destinado a romperse como un espejo negro.

La espera es un encantamiento: recibí *la orden de no moverme*. La espera de una llamada telefónica se teje así de interdicciones minúsculas, al *infinito*, hasta lo inconfesable: me privo de salir de la pieza, de ir al lavabo, de hablar por teléfono incluso (para no ocupar el aparato); sufro si me telefonan (por la misma razón); me enloquece pensar que a tal hora cercana será necesario que yo salga, arriesgándome así a perder el llamado bienhechor, el regreso de la Madre (Barthes: 2014, p. 138).

Y Martha no se arriesga, no está dispuesta a arriesgarse a perder *nuevamente* a Ash. Por ese motivo, cuando su dispositivo móvil, con el que mantenía el contacto con su esposo virtual hasta el momento, se le cae de las manos, experimenta una crisis de angustia *idéntica* a la que tuvo al enterarse del accidente automovilístico en que murió Ash. *¡Te dejé caer!* -grita entre llantos cuando compra un nuevo teléfono y recupera la conexión- *¡Te dejé caer!*, insiste sin saber verdaderamente lo que está diciendo.

Pero espera también de *otra cosa*. A pesar de haber dado un paso más en la tecnologización de su esposo, decidiendo comprar un autómatas con toda la información necesaria para imitar a la perfección de Ash, Martha, que al principio cree así haberlo recuperado finalmente (tiene su cuerpo, su rostro, su mirada; habla como él, ríe como él, es él), no deja constatar que Ash no ha vuelto; que la promesa del *vuelvo enseguida* no podrá, pese a todo, cumplirse. “El duelo de la imagen, si lo pierdo me angustia; pero si lo logro, me pone triste” (Barthes: 2014, p. 142).

En el diagrama de control de las prácticas amorosas del siglo XXI, se trata, en definitiva, de las *imágenes y sus goces*. Y aquí es necesario citar a Barthes una vez más ya que lo que describe a propósito de ellas, se ve en todos los episodios de *Black Mirror* a los que se ha hecho referencia:

La imagen se destaca: es pura y limpia como una letra: es la letra de lo que me hace mal. Precisa, completa, acabada, definitiva, no me deja ningún lugar: soy excluido de ellas como de la escena original, que no existe quizá sino por lo mismo que el contorno de la cerradura la destaca. He aquí, pues, la definición de la imagen, de toda imagen: la imagen es aquello de lo que estoy excluido. Al contrario que en esos acertijos en que el cazador está secretamente dibujado entre las hojas de los árboles, yo no estoy en la escena: la imagen carece de enigma (Barthes: 2014, p. 172).

Es Bing (**T1:E2**), encerrado en su cubículo, atormentado por las imágenes de Abi que es ahora una estrella porno y que se proyectan en cada rincón de las paredes-pantallas, imágenes que *no puede no ver*, pues le son impuestas y no cuenta ya con los méritos para eliminarlas. Es Liam (**T1:E3**) excluido de la imagen en la que ve a su amada hablando con su ex, pero también las imágenes imaginadas que ese otro rival tiene de Ffion archivadas en su implante como recuerdo de todas las relaciones sexuales alguna vez acontecidas. Es Martha (**T2:E1**) apresada en la imagen de su esposo muerto que ahora camina por su casa con piel de plástico y respiración artificialmente fingida. Es Lacie (**T3:E1**) viendo en la pantalla de su móvil como las calificaciones negativas de los otros disminuyen los puntajes que necesita para vivir la vida que sueña, su imagen ante los otros deteriorada, vuelta un desecho expulsado del espectáculo social. Es Kenny (**T3:E3**) extorsionado por las imágenes registradas de sus preferencias sexuales que ahora están en manos de un *hacker* y le han sido expropiadas; lo más propio de su sexualidad se le ha vuelto ahora amenazante: amenaza de la imagen digital a *su* imagen ante los demás. Son Yorkie y Kelly (**T3:E4**) envejecidas y a punto de morir, pero eternamente jóvenes en las imágenes que sostiene el entorno virtual; atrapadas en la encrucijada de ver morir sus cuerpos de carne y hueso o vivir para siempre, aún después de muertas, transfiriendo sus conciencias al paraíso imaginario de San Junípero. Es Marie (**T4:E2**) obsesionada por el control parental de su hija a través de una tablet que le permite pixelar las imágenes que no desea que la niña vea; burbuja frágil pero consistente de un mundo sin sangre, sin violencia, en el que Sara podría vivir al precio de su libertad. Son Amy y Frank (**T4:E4**) proyectados en mil versiones imaginarias de ellos mismos, en las que se conocen y se enamoran una y otra vez, desafiando el porcentaje algorítmico de estar juntos mientras las pantallas de sus dispositivos móviles dictaminan otro destino. Son Danny y Karl (**T5:E1**), amigos en la infancia, amantes en la vida adulta, que sólo se permiten encontrarse sexualmente encarnados en los *avatares* de un videojuego, escindiendo así su vida en un *delante* y un *detrás* de la pantalla.

Son ellos, pero son también cada uno de los individuos que, en sus propios episodios cotidianos, ya viven en el siglo XXI un discurso amoroso hecho de escenas, cuadros y montajes digitales; capturas de pantalla, bloqueos y *matches* a distancia; en espacios-otros, plataformas, sitios web, páginas infinitas que recrean un mundo con otras reglas discursivas; heterotopías que llegaron para quedarse, instaladas en cada uno y cada una como en el disco rígido de los cuerpos vivientes, abiertas a actualizaciones permanentes y prometedoras mejoras. Es el mundo futurista que *Black Mirror* devuelve como un espejo, o acaso el mundo actual -presente- que se proyecta en *Black Mirror* como una imagen apenas distorsionada de lo que ya somos.

CONCLUSIONES

Es el cara a cara sin intermediarios y lo encontramos en el Eros en el que, en la proximidad del otro, se mantiene íntegramente la distancia, y cuyo carácter patético depende tanto de esta proximidad como de esta dualidad. (Levinas: 1993, p. 138)

Cuando se llega al **momento de concluir** -un escrito, una vida, la experiencia vital de la escritura, la experiencia escribiendo de vivir-, no es de extrañar que aparezca sobre el umbral a franquear, cierta necesidad de matizar y enfatizar. De matizar algunas afirmaciones vertidas, en el fragor mismo de la producción escrita o en la algarabía de ciertos actos; al mismo tiempo, de sopesar algunos modestos hallazgos y darles su justa medida en función de los objetivos propuestos. No se trata de la mezquina tarea de contar las monedas habidas o faltantes; se trata de redoblar la apuesta. *Concluir*, es pues, dar paso a lo que sigue, incluso a los que siguen, en la incesante tarea de escribir o de vivir. No resulta demasiado pretencioso quizás, si en esa tarea, se arriesgan algunas líneas de fuga desde las cuales algo podría seguir siendo pensado o experimentado.

Se esperaba -acorde al objetivo general- contribuir al estudio y comprensión de las *prácticas amorosas* del siglo XXI, en sus vinculaciones con las *políticas del cuerpo* y las *tecnologías de control a distancia* de las que esas prácticas y esas políticas dependen. Ya en la elección misma de las categorías de análisis se juega una partida teórica y metodológica. Ello no podía hacerse desde cualquier marco teórico ni con cualquier metodología. Analizar desde un enfoque arqueológico / genealógico la configuración del cuerpo en Occidente como blanco de poder y las formas actuales de su regulación tanto individual como colectiva -tal como versa el primer objetivo específico- condujo, no obstante, a una tensión acerca de lo que se entiende por *cuerpo*. La cuestión no se encuentra zanjada ciertamente en el propio Foucault, el cual despliega a lo largo de su obra al menos dos dimensiones que se revelan a menudo como contradictorias.

¿Se trata del cuerpo como *un ahí* ya existente sobre el que el poder se ejercería, penetrándolo, *asiéndolo* en sus redes, o de un constructo corporal que sólo existe como efecto de ese poder, de un poder que, más que capturarlo, consiste en producirlo, *haciéndolo* en el acto mismo de su ejercicio? Al analizar las *políticas del cuerpo* a través de diferentes diagramas epocales (griego, cristiano, soberano, disciplinario, de control) no sólo se constata que el cuerpo no es un dato exterior, un *datum* en sí mismo, sino que ni siquiera existe como tal en todas las formaciones históricas; es un plegado particular del que resulta, en ocasiones, efectivamente algo llamado *cuerpo*, pero no en menor medida la *carne*, el *organismo*, o la *imagen*.

Es preciso matizar, por tanto, lo que podría entenderse allí como una historia del cuerpo que no resuelve el simple hecho de hablar del lugar del cuerpo en la historia. Del mismo modo ocurre con la *Historia de la sexualidad* planteada por Foucault (2003a, 2009a, 2008f, 2019) donde podría pensarse que se trata de la sexualidad como un *continuum* espacio-temporal, al que los diferentes diagramas habrían cernido de maneras distintas, lo que se revela, en realidad, es que consiste en un *dispositivo* moderno. Sólo tiene sentido hablar de sexualidad en el interior de la modernidad y del dispositivo que la sexualidad es, en vez de suponerlo como un elemento exterior, sobre aquello sobre lo cual recaería el poder. De igual manera se

ha mostrado que nociones como *sexo*, e incluso *género*, son performativos (Butler, 2007) y no entidades en sí mismas. De modo similar con nociones que incluso parecen tener una mayor evidencia ontológica, como es el caso de la *vida*, no ha dejado de señalarse que no designa lo mismo según se trate de la *zoé* o del *bios* (Agamben, 2003). ¿Cómo podría el *cuerpo*, entonces, ser la excepción?

Frente a los regímenes de visibilidad y enunciabilidad que constituyen, en Foucault, los polos del *saber*, cabría preguntarse ¿a qué régimen pertenece el cuerpo? ¿Es el cuerpo una visibilidad, tanto más en la actualidad donde parece vérselo producido como una imagen entre otras? ¿O es acaso un enunciado y, como tal, producido por el *ser del lenguaje* de cada formación histórica (el hombre, el individuo, el sujeto, el avatar)? Sin embargo, el cuerpo es, al mismo tiempo, lo que se escabulle al procedimiento del saber y tal vez lo único que se le resiste. En su existencia material, el cuerpo pertenece al registro del poder, a lo propiamente *informal*; es aquello que no teniendo forma se *actualiza* en las formas del saber. Hablar de **políticas del cuerpo** no debería entenderse ya en el sentido de un genitivo objetivo, como si se tratase de las políticas que recaen sobre un objeto llamado cuerpo, sino tan sólo como un genitivo subjetivo en el que el cuerpo tiene políticas, es productor de políticas al mismo tiempo que es producido por ellas. *Corpopolíticas* o *políticas corporales* designa, a fin de cuentas, de un mejor modo aquello de lo que se ha tratado en estas páginas.

Con respecto a caracterizar la especificidad de las *tecnologías de control a distancia*, propias del presente siglo, queda demostrado -tanto como las limitaciones de tal empresa- habida cuenta que la velocidad que caracteriza a estas nuevas tecnologías, sume al investigador en la *eterna carrera de Aquiles y la tortuga* (Borges, 1998a). Nunca destinados a encontrarse en el mismo punto, condenados a un desfase perpetuo por mucho que se intente avanzar en su mutua localización. Es por eso, quizás, que se ha preferido, más que el inventario de lo ya pasado, o la constatación de lo presente, apuntar -con el recurso a producciones ficcionales del campo artístico y cinematográfico en particular- al *porvenir* de esas tecnologías de control. Lo que están dejando de ser y lo que aún no están siendo.

La **alternativa metodológica** adoptada no es apta para predecir futuro alguno y el propio Foucault se ponía a reparo de semejante tentación. “Si bien el futuro es aquello *en* lo que es posible pensar, no es, claramente, el lugar *dónde* es posible pensar ni hablar” (Laus & Cánaves: 2022, s/d). No se ha intentado, por tanto, una mirada *del* futuro -siempre incierto en la textura de las penumbras de lo no acontecido- sino una mirada *de* futuro; menos a partir de las verdades del pasado que del pasado de las verdades que hoy constituyen el presente. El *recurso a la ficción* fue y sigue siendo inestimable, en tanto *ficción* es una forma de tratamiento del futuro que no se subsume ni a la categoría de lo verídico ni a la de lo falso; la ficción es siempre un *verosímil*. No solicita “ser creída en tanto que verdad, sino en tanto que ficción [...] La ficción se mantiene a distancia tanto de los profetas de lo verdadero como de los eufóricos de lo falso” (Saer: 2014, p.12). Allí se vislumbra, como en ningún otro lado, la intensidad del trastocamiento del tiempo y del espacio que parece deparar el futuro inmediato. Sin embargo, y el análisis de las diferentes *utopías* y *distopías* no hizo más que ponerlo de relieve, muchos son los que se aventuran a predecir lo que vendrá y pocos los que ven confirmadas sus conjeturas.

La *pandemia de Covid-19* es un claro ejemplo. ¿Quién hubiera vislumbrado en el 2014 que el aislamiento de los cuerpos, la limitación de los contactos cara a cara,

las medidas de distanciamiento social y preventivo, habrían de desembocar en una agudización de lo que las nuevas tecnologías prometían como un sueño posible? Porque la *crisis sanitaria* no fue ni es sólo sanitaria; es una *crisis de la existencia*, de los modos de habitar el espacio y el tiempo, de *estar-en-el-mundo*. No es la primera peste ni la última, pero al inscribirse en el marco de una virtualización de la vida en franco crecimiento, todo aquello que estaba en germen en los siglos precedentes alcanzó un umbral de positividad inédito. Aun así, era un exceso afirmar que *los virus son, ante todo, informáticos*. Los virus *biológicos* acechan y producen estragos, ponen en jaque las políticas gubernamentales y hacen sospechar que se está lejos de ser lo suficientemente etéreos como para escapar a sus embates.

Al mismo tiempo, la vida *online* se vio reforzada, intensificada en sus usos y multiplicada en sus horizontes de aplicabilidad, al punto de volverse un refugio y la vía privilegiada para mantener con otros ciertos lazos, en un contexto que amenazaba con dejarlos sin efecto. Las **prácticas amoratorias**, a la saga de otras prácticas laborales, educativas y sanitarias, no hicieron esperar su cabal entrada a espacios en los que ya se incursionaba. Las *Alicias* del mundo posmoderno abrazaron las *maravillas* de este país que ofrecía nuevos territorios, novedosas madrigueras de conejo en las que sumergirse, ojos sin cuerpo o con cuerpos que, como el gato de Cheshire, bien podían desvanecerse sin por ello dejar de estar.

¿Pero no se agudizó también el sentimiento de una *ausencia* que ninguna *presencia virtual* alcanzaba al colmar? Mientras la presencia material de los cuerpos coexistía con la presencia virtual tras el espejo oscuro de las pantallas, la *distancia* entre ambos modos de habitar el espacio -e incluso de *ser-en-el-espacio*- no inquietaba a nadie; se podía pasar de uno a otro, como quien pasa del sueño a la vigilia y viceversa. En tanto creía estar asegurado cierto retorno a los encuentros cara a cara y a los contactos sensitivos (el olor, el sabor, la textura y espesura de otros cuerpos), el *vacío* producido por los dobles de aquellas experiencias corporales (el perfil, la *high definition*, los *touch* y los *match*) era, con todo, tolerado... cuando no deseado. No obstante, algo cambió con la irrupción de la pandemia. Indagar las condiciones de posibilidad que las políticas del cuerpo y las tecnologías de control a distancia establecen en las prácticas amoratorias actuales, no podía no renovarse y prolongarse a luz de los *acontecimientos pandémicos*. Se creía estar escribiendo el futuro, cuando en realidad éste cambiaba su forma y volvía lo escrito a cosa del pasado. Los virus biológicos y los virus informáticos coexisten, del mismo modo que lo hacen las tecnologías de cercanía y las tecnologías de distancia, las prácticas amoratorias de antaño y las nuevas configuraciones en materia amorosa. No hay sustitución pura ni desplazamientos absolutos en las arenas de la historia: la *hibridez*, la *mezcla*, la *contaminación*, son sus únicas constantes.

¿Cómo intentar escribirla, por tanto, sino con *letras bastardas*, con la sustancia misma de lo mezclado, del collage entre *ficción* y *crónica*, la literatura y lo científico, lo novelado y lo acontecido, las calles y la academia, la estofa misma del ensayo? De ahí que latén juntos Platón, Moro, Campanella, Kafka, Huxley, Orwell, Borges, Gaiman y Casciari, con Foucault, Deleuze, Agamben, Bauman, Espósito, Goffman, Levinas, Žižek y Lacan. Por eso también Lewis Carroll (2016, 2017) asoma su sombrero y juega aquí con sus naipes. *Todas las entradas son buenas, mientras las salidas sean múltiples*.

El devenir de las prácticas amoratorias invita a recoger sus paradojas, lo que no implica resolverlas; antes bien, lo paradójico es la lógica en la que es preciso

mantenerse para dar cuenta de ellas. *Al mismo tiempo, más cerca de quienes estoy más lejos y más lejos de quienes estoy cerca.* Así crece la Alicia de Carroll: “es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve” (Deleuze: 2002, p. 9). Nuevamente la mezcla, la contaminación, las bodas entre reinos, que es la ley del devenir. La subsistencia de ambos sentidos a la vez -cerca y lejos, mayor y menor, presencia y ausencia, lo corporal y lo incorporeal- hace que *lo único que no tenga sentido es el sentido único.*

Porque la incertidumbre personal no es una duda exterior a lo que ocurre, sino una estructura objetiva del acontecimiento mismo, en tanto que va siempre en dos sentidos a la vez, y que descuartiza al sujeto según esta doble dirección. La paradoja es primeramente lo que destruye el buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas (Deleuze: 2002, p. 11).

Para el pensador francés, que lee a Carroll con la lógica estoica, los cuerpos son lo único que existe *en el espacio*, así como sólo el presente existe *en el tiempo*. Los cuerpos se causan unos a otros y producen un efecto de otra naturaleza, acontecimientos que son propiamente *incorporales*. Pero el acontecimiento es siempre los dos a la vez: lo que acaba de ocurrir y lo que está por ocurrir; incluso invirtiendo el orden de las causalidades (como la Reina que llora antes de pincharse y que cuando se pincha ya no llora). Su otra característica es ser siempre un efecto de superficie: sólo al comienzo Alicia busca en las profundidades, en las madrigueras, en los bosques, pero su verdadera aventura es alcanzar la superficie, desciende para subir, subiendo alcanza su grado más bajo de corporalidad.

Hay que leer muy detenidamente la obra de Carroll, o cuanto menos sus dos aventuras de Alicia -*en el país de las maravillas* y *a través del espejo*-, para captar los profundos trastocamientos a los que somete el espacio y el tiempo, a los cuerpos y a las relaciones entre las causas y los efectos. Sin saberlo, nos preparaba, desde finales del siglo XIX, para pensar las paradojas de la actual tecnologización de la vida. Lamentablemente -como el conejo del relato- estas reflexiones llegan tarde y apenas ofrecen algunas pinceladas, un cuadro de situación tendiente a mostrar en qué madriguera se adentran los cuerpos cuando, para hacer lazo, virtualizan su existencia y acontece lo incorporal. El *país de las maravillas* se le presenta a Alicia como no teniendo fondo, como un espacio insondable donde siempre es posible seguir descendiendo o ascendiendo. Así, al caer por un agujero nunca alcanza el centro de la tierra; pierde toda referencia de latitud y de longitud respecto de su cuerpo en el espacio, pero también de otros objetos, siempre demasiado grandes o demasiado pequeños. O bien objetos que en un momento no están allí, y al instante aparecen como mágicamente, o bien objetos que cambian de naturaleza (de piedras se vuelven pastelitos). Tan lejos se encuentra de su propio cuerpo, cuando su cuello crece y se extiende en forma desmedida, que fantasea con tener que enviarles un correo a los pies para poder contactarse con ellos... a distancia. Hay algo esquizofrénico en su experiencia corporal (un brazo que sigue siendo un brazo pero que está en un lugar donde no sería esperable encontrarlo) que la aproxima de manera inquietante a la que efectúan las nuevas tecnologías (verse *dónde* no se está; estar *dónde* no se ve).

La brecha espacial entre los cuerpos físicos se ha ampliado exponencialmente (espacio-otro de las *heterotopías actuales*) y simultáneamente, la brecha temporal se ha reducido a su mínima expresión (temporalidad instantánea de las *heterocronías*

contemporáneas). Sujetado por ambas dimensiones, *Eros* anexa nuevos espacios y nuevos tiempos, y se revela como algo que merece finalmente un nombre propio. No cualquier *heterotopía* ni cualquier *heterocronía* es el lugar, es el tiempo, para comenzar a reflexionar sobre las **erostopías** y las **eroscronías**.

Pero quizás también aquí se avance *demasiado rápido* y se pretenda *abarcarse demasiado*. El análisis de las distintas utopías y distopías muestra que la **experiencia amorosa** es, justamente, lo que resiste a la gubernamentalización. Al tiempo que parecen sostener la posibilidad de encarnarse en el espacio virtual, no cesan de reclamar un espacio material para el encuentro de los cuerpos, de formular la distancia de esos mismos cuerpos como un *imposible*. La proliferación de plataformas, de páginas *web*, de *app* de citas, no ha logrado verdaderamente suprimir los encuentros amorosos en las viejas heterotopías de alcoba, en los hoteles de paso, en las plazas por donde todavía transitan, en los callejones nocturnos donde los amantes aún siguen encendiendo su fuego. Acaso el espacio virtual, como promesa y no como ficción, *sea la ruina de todo espacio*, como si en el pasaje de la modernidad a la posmodernidad las nuevas tecnologías auguraran unas heterotopías para las prácticas amorosas a condición de que la propia noción de espacio, del emplazamiento -tal como lo conoció el siglo XX- sea destruida. Un otro espacio en el que la virtualidad como lugar, lejos de configurar espacios diferentes, sólo puede existir al precio de la desaparición de todo espacio material; y ese precio no parece que los cuerpos -necesitados de sudor, de olor, de sabor, de textura y espesor- estén, aún hoy, dispuestos a pagarlo.

La lógica foucaultiana exige invertir la ecuación dominante e introducir otro matiz. Del mismo modo que fue el cambio en los *tipos de delitos* lo que ocasionó *el nacimiento de la prisión* (y no a la inversa), acaso sea por una *reconfiguración del espacio* que hay *nuevas tecnologías* y no al revés. La diferencia es crucial e importa lo suficiente para poner en interrogación todo lo antes dicho. Foucault constata que antes del surgimiento de esa nueva tecnología de castigo -prisión- algo mutó en las prácticas delictivas; que los crímenes contra las personas, sin desaparecer, dejaron su lugar en importancia a los crímenes contra los bienes (Foucault: 2002). ¿No ocurre algo similar en las complejas relaciones que existen entre el espacio y las nuevas tecnologías de control a distancia? ¿Son las nuevas tecnologías las que han producido este nuevo espacio posmoderno o es en virtud de un nuevo espacio que las nuevas tecnologías han tenido lugar? Un *nuevo tipo de espacio* (que responde a un *nuevo diagrama*) hace existir algo como las tecnologías de control a distancia, las reclama y las necesita como su correlato. El modo del espacio en ese nuevo diagrama (de control) requiere hacer aparecer unas tecnologías a la altura de esa inédita forma de configuración espacial.

En ese umbral que separa lo que ya no se es y lo que aún no se está siendo, se insertan las **tecnologías de control a distancia**, ahí tienen su condición de aparición y de posibilidad. El espacio virtual como una transformación del espacio material, del espacio-cuerpo, no equivale a una sustitución de aquel por éste, y, sin embargo, tampoco coexiste con él. En la materialidad de las prácticas amorosas, de las relaciones amorosas consideradas *tradicionales*, el hecho de que se vean interrumpidas, rotas, por efecto de algo que ocurre mediante las tecnologías de control a distancia -por ejemplo, un *stalkeo* del celular o de cualquier otro dispositivo electrónico que da lugar a que uno de los partenaires encuentre una infidelidad-, ¿modifica en esencia aquello de lo que se trata? Sólo en apariencia las nuevas

tecnologías operan allí como causa; más bien parecen facilitar, catalizar, lo que de todos modos acontece (por caso, la infidelidad y su descubrimiento).

¿Qué subsiste entonces de la *hipótesis de partida*, a saber, que *algo ha cambiado en las prácticas amorosas*? Si los seres humanos se las arreglan para que nada cambie demasiado en materia de prácticas amorosas -a pesar de las revolucionarias tecnologías de control a distancia- ¿eso no las vuelve, en tanto tales, *prácticas de resistencia*? Cambiaron, y al mismo tiempo resisten al cambio. *Paradoja de las actuales experiencias amorosas*: ilustrar, bajo su terca persistencia, que la mutación más radical se encuentra en otro lado, en el espacio y en las políticas del cuerpo, incluso *en* el espacio como una de las políticas del cuerpo. Son las distancias las verdaderas destinatarias de unas nuevas tecnologías que se revelan, ya no sólo como *de control a distancia*, sino *de control de la distancia*. No es preciso recaer directamente sobre los cuerpos cuando lo que se controla son las coordenadas de todo cuerpo (tiempo y espacio). Y aunque es dable reconocer que las prácticas amorosas también sufren modificaciones, acaso no sean más substanciales de lo que lo son sus maneras de resistir el embate tecnologizante.

“Una sociedad sólo le teme a una cosa: al diluvio”, afirmaba Gilles Deleuze el 16 de septiembre de 1971 (2005, p. 20). De ese modo tan particular, quería indicar que el terror para cada sociedad no es tanto el vacío, la penuria, la escasez, sino la presencia en el cuerpo social de algo que chorrea y que resiste todo intento de codificación. La presencia de flujos descodificados, que no se ajustan a los códigos, que se deslizan por el *socius* sin que se les encuentre su sitio ni el modo de territorializarlos, eso es lo que verdaderamente aterriza. Sin embargo, la situación no está destinada a prolongarse por demasiado tiempo; tanto menos tratándose del capitalismo y su potencia de recuperación, de su capacidad de axiomatizar lo nuevo y disruptivo asignándole rápidamente un territorio, una celda, un lugar en la lógica clasificatoria que esos mismos flujos ponían en cuestión. El capitalismo, he ahí la paradoja según el filósofo, al fundarse en flujos descodificados, en lo que era el horror de sociedades precedentes, no termina por inquietarse verdaderamente. Añade un axioma, luego otro, y luego otro.

La sexualidad, como Foucault la analiza y la desnuda en tanto experiencia, es quizás un ejemplo significativo. ¿Aparecen nuevos flujos sexuales, flujos de cuerpos que no son asimilables al código sexual vigente? No hay problema; siempre es posible crear un nuevo axioma a fin de reterritorializarlos. No importa cuántas *diversificaciones* sean necesarias, ni los *diversos* modos de nombrarse que tengan esos flujos inquietantes mientras tengan un nombre, aunque más no sea el de *género fluido*. Ya no se trata de aniquilarlos, forma fascista y dura del capitalismo embrionario; es más productivo y menos costoso incluirlos. El capitalismo actual es la más *inclusiva* de las formaciones sociales conocidas: *todo incluido* como una simpática oferta de mercado, que nada quede afuera, que ningún flujo chorree fuera del paraguas político económico, siempre presto a ensanchar su cobertura, su alcance, su radio de acción, como la red mundial que realmente es. Por mucho que prolifere el ingenuo combate contra los binarismos, ese nunca fue el problema; o si lo fue, se trataba de esquemas diagramáticos que han mutado a formas más complejas de politizar la vida, de hacer *bios-política*. Ni heteros ni homos, ni hombres ni mujeres, ni sexuados ni asexuados, el verdadero horror sigue siendo lo *innombrable*, la *Cosa*.

En ese sentido, el diagrama contemporáneo, tecnológico y tecnologizado, sólo necesita un binarismo y un código para funcionar: el código binario, ceros y unos. De

ellos es posible extraer una multiplicidad, una infinidad de nuevos códigos, un abanico insondable de nuevas posibilidades axiomáticas. ¿Será por eso que, antes de la reciente cuarta entrega de la saga *Matrix*, el que parecía ser el combate final entre Neo -el representante de la humanidad- y Smith -el estandarte de las máquinas- necesariamente debía transcurrir en el medio de un *diluvio*? Liberado de las ataduras, de los cables, *Wireless*, el renovado Smith se multiplica sin cesar, conectado simultáneamente a todas las copias de sí mismo por *Wifi*, capaz de anexar a sus huestes a cualquiera dentro de la *Matrix* por un claro mecanismo de axiomatización (que hubiera maravillado al propio Deleuze).

Todos para Uno, Uno para Todos. Sin embargo, algo chorrea, llueve por todos lados en esa icónica escena en que se dispone a enfrentar a su némesis, ese *al menos Uno* que aún resiste. Para sorpresa del espectador, la estrategia de Neo es justamente, dejar de resistir; aceptar ser axiomatizado, para implosionar a su adversario *desde* adentro. ¿Se percibe allí cuál es la propuesta revolucionaria? No hay un afuera del poder, es sólo desde el interior mismo de sus mallas que se forja la resistencia. Ahora bien, a pesar de las críticas de expertos y aficionados, *Matrix: resurrecciones* (Wachowski, L., 2021) radicaliza un planteo concerniente a las *prácticas amatorias* que ya había esbozado en los films precedentes. No es del individuo, del Elegido, del Uno, que sobrevendrá lo que ponga en crisis la maquinaria; es del *Dos*. Pero, además, de dos que se encuentran, que deben encontrarse, incluso hacer *contacto*, *tocarse*. Quizás *renovatio* platónica de Aristófanes y su versión del amor, tal vez recrudescimiento de lo *hetero* como solución a todos los males, acaso idealización romántica en pleno siglo XXI. Posiblemente sea todo eso, pero puede que haya ahí algo más.

El problema de la *distancia* recorre toda la película, es preciso que la haya, que no se produzca el encuentro entre estos flujos amorosos que amenazan con el cortocircuito, con una *vacuola de incomunicación* en mundo que comunica todo con todo. Sería equivocado ver allí el redoblamiento del viejo dualismo que se intenta interrogar. Si sólo se tratara de dos personas, se perdería de vista que en cada práctica amorosa es el campo social en tanto tal, el que está en juego. No se trata de parejas abiertas o cerradas, de predicar como libre lo que está sujecionado. Las prácticas amatorias, en su permanente devenir, si suscitan políticas del cuerpo, es porque el cuerpo social mismo está involucrado en ellas.

A través de cada ser que amamos, lo que invertimos es un campo social, son las dimensiones de ese campo social [...] Aquello con lo que -inconscientemente y a través de su mujer- uno hace el amor, dicho esto en el sentido más estricto del término, es un cierto número de procesos económicos, políticos, sociales. El amor ha sido siempre el medio por el cual la libido alcanza otra cosa que la persona amada, a saber: todo un corte del campo social-histórico. Finalmente, siempre se hace el amor con los nombres de la historia (Deleuze: 2005, pp. 33-34).

De allí que se *ama* en la retícula de las tecnologías de poder, y por nuevas que sean las técnicas de control, es esa *proximidad* entre lo histórico político y las prácticas que en ese suelo tienen lugar, lo que jamás podrá dejarse de soslayo ni ponerse a resguardo de *distancia* alguna.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2003) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pretextos.
- (2017) *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aguilar García, Ma. T. (2006). *El status del cuerpo en Occidente*. (Tesis doctoral inédita) Departamento de Filosofía, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.
- Aguilar, M. T. (2011) *No cuerpos, lugares del anonimato: El cuerpo en el net.art.*, en Barrios Vicente, I. M. (Coord.) *Mujeres y la sociedad de la información*. Revista Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información. Vol. 12, N°2. Universidad de Salamanca, pp. 184-202 [Fecha de consulta: 22/11/2014]. <https://revistas.usal.es/index.php/eks/article/view/8278>
- Álvarez Pedrosian, E. (2009). La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad. *Revista F@ro – Estudios*, Año 5, n° 9, ISSN: 0718-4018, recuperado de <http://web.upla.cl/revistafaro/> [20-11-2014]
- Barei, S. (2016). Nuevos paisajes antro-po-tecnológicos. *Estudio digital* (21), 29-38. <http://doi.org/10.31050/re.v0i21.11621>
- Barthes, R. (2014) *Fragmentos de un discurso amoroso*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2003) *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2006) *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Bauman, Z. & Lyon, D. (2013) *Vigilancia líquida*. Buenos Aires: Paidós.
- Bianchi, E. (2014) Biopolítica: Foucault y después. Contrapuntos entre algunos aportes, límites y perspectivas asociados a la biopolítica contemporánea. *Astrolabio*, 0 (13), pp. 218-251. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/download/7779/10721>
- Borges, J.L. (1986) *Borges, oral*. Buenos Aires: Emecé Editores / Editorial de Belgrano.
- (1998a) La perpetua carrera de Aquiles y la tortuga. En *Discusión* (pp. 140-149) Buenos Aires: Alianza Editorial.
- (1998b) El idioma analítico de John Wilkins. En *Otras inquisiciones* (pp. 154-161) Buenos Aires: Alianza Editorial.
- (1998c) El jardín de los senderos que se bifurcan. En *Ficciones*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- (1998d) La casa de Asterión. En *El Aleph*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Bulo Vargas, V. (2009) Cuerpo y diferencia en Gilles Deleuze. *Revista Internacional de Filosofía*, N° 48, ISSN 1130-0507, pp. 55-63.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cabello Valenzuela, C. (2012) Poner el cuerpo en duda. Interrupciones políticas mediatizadas en Chile. *Revista Sociedad & Equidad*, N° 3, pp. 107-128.
- Cabrera, D. (2000) Nuevas tecnologías de la información: Significaciones imaginarias. *Estudios*, (13), pp. 65-79. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/restudios/article/view/13631>

- Caldeville, D. (2010) La biopolítica: ambivalencia de un concepto polisémico. *Revista F@ro – Monográfico*. Año 6. N° 11 – 1er semestre de 2010. ISSN 0718-4018. Revista teórica de la Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Playa Ancha.
- Campanella, T. (1963) *La ciudad del sol*. Buenos Aires: Aguilar.
- Carroll, L. (2016) *Alicia en el país de las maravillas*. Buenos Aires: Lumen.
- (2017) *Alicia a través del espejo y lo que encontró allí*. Buenos Aires: Andrómeda.
- Casciari, H. (2015) *El nuevo paraíso de los tontos*. La Plata: Orsai.
- Cerezo-Ramírez, F. (2012) Bullying a través de las TIC. *Boletín Científico Sapiens Research*, 2 (2), 24-29.
- Cortés, A. (2007) La cuestión Hombre-Tecnología: Dasein-en-las Redes de las Nuevas Tecnologías. *Civilizar, Ciencias Sociales y Humanas*, 7 (12), pp. 125-139. Universidad Sergio Arboleda. Bogotá, Colombia.
- De Camargo, H. W. & Canavire, V. B. (2014) De redes y cuerpos: ensayo sobre el amor en tiempos de las tecnologías. *Question, Revista Especializada en Periodismo y Comunicación*, 1 (42), pp. 42-56.
- De Certau, M. (1993) *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1995) *Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción*. México: Universidad Iberoamericana.
- De La Boétie, E. (2009) *El discurso de la servidumbre voluntaria*. La Plata: Terramar.
- Deleuze, G. (1994) *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós.
- (1996) *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- (2002) *Lógica del sentido*. Madrid: Editora Nacional.
- (2005) *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- (2006) Post-scriptum: sobre las sociedades de control. *Conversaciones* (pp. 277-286). Valencia: Pre-Textos.
- (2008a) *Foucault*. Buenos Aires: Paidós.
- (2008b) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- (2009) *Cine I: Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Cactus.
- (2011) *Cine II: Los signos del movimiento y el tiempo*. Buenos Aires: Cactus.
- (2018) *Cine III: Verdad y tiempo. Potencias de lo falso*. Buenos Aires: Cactus.
- (2013) *El saber. Curso sobre Foucault*. Tomo I. Buenos Aires: Cactus.
- (2014) *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Cactus.
- (2015) *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Tomo III. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1990) *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era.
- (2006) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Del Val, J. (2006) Cuerpos Frontera. Imperios y resistencias en el pos-modernismo. *Artnodes*, n° 6, ISSN 1695-5951 (Revista Electrónica Impulsada por la UOC).
- (2009) Cuerpo común y guerra de los afectos. Coreografías globales y cuerpos en serie del Afectocapital. *CIC Cuadernos de Información y Comunicación*, 14, pp. 121-139.

- Di Gerónimo, M. (2012) El amor cortés: Escenas amorosas que sostienen mundos. Caso Borges. *Cuadernos del CILHA*, 13 (16), ISSN: 1515-6125, pp. 12-28, Mendoza (Argentina).
- Egaña Rojas, D. (2006) Repliegue sobre el cuerpo. *Gazeta de Antropología*, N° 22, artículo 14, publicado abril 2006, consultado el 16 de noviembre 2014, URL: <http://hdl.handle.net/10481/7093>
- Estrella Heredia, C. (2009) Una antropología de los mundos virtuales: el trasplante entre el mundo virtual y el mundo físico. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Antropología; FLACSO sede Ecuador. Quito. 143 págs.
- Emmanuele, E. (2012) *Los discursos que nos hablan*. Buenos Aires: Entreideas.
- Esposito, R. (2011) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Farge, A. (1991) *La atracción del archivo*. Valencia: IVEI.
- Fernández Ramos, J. C. (2012) *Sociología del cuerpo físico y del cuerpo político en la transición a la modernidad*. (Tesis Doctoral inédita), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Departamento de Sociología I (Teoría, Metodología y Cambio Social), Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.
- Fernández Vicente, A. (2006) Anonadamiento y formación de las conciencias. Las nuevas tecnologías como herramienta de colonización del sujeto. *Telos, Cuadernos de Comunicación e Innovación*, (69). Recuperado de <http://telos.fundaciontelefonica.com/telos/articulodocumento.asp?idarticulo=1&rev=69.htm>
- Ferragutti, G. (2012) Gubernamentalidad y Capital Humano. Hacia un esbozo de las condiciones de emergencia de los discursos sobre sociedad de la información, educación y nuevas tecnologías. *De prácticas y discurso*, 1 (1), pp. s/d. Recuperado de <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/dpd/article/view/780>
- Ferrer Balsebre, L. & Serrano Vázquez, M. (2002) Ciberidilios: ¿Nuevos amores o viejas patologías? *Revista Gallega de Psiquiatría y Neurociencias*, Vol. 1, N° 5, pp. 20-29.
- Foucault, M. (1992) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- (1996a) *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- (1996b) *El orden del discurso*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- (1999a) *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- (1999b) Caricias de hombre consideradas como un arte. *Revista Litoral* N° 27. Córdoba: Edelp.
- (2000) *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica
- (2002) *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2003a) *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2003b) ¿Qué es la crítica? En M. Foucault, *Dichos y escritos*, Tomo VI (pp. 153-198) Madrid: Editora Nacional Madrid.
- (2003c) *Tecnologías del yo*. Madrid: Editora Nacional Madrid.
- (2003d) Nacimiento de la biopolítica (resumen del curso). En M. Foucault, *Dichos y escritos*, Tomo II (pp. 91-100). Madrid: Editora Nacional Madrid.
- (2003e) Las mallas del poder. En M. Foucault, *Dichos y escritos*, Tomo II (pp. 129-157). Madrid: Editora Nacional Madrid.

- (2003f) La gubernamentalidad. En M. Foucault, *Dichos y escritos*, Tomo II (pp. 43-75). Madrid: Editora Nacional Madrid.
- (2004) *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- (2008a) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008b) *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2008c) *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2008d) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2008e) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008f) *Historia de la sexualidad. 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2009a) *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (2009b) *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010a) *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010b) *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2010c) *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2014) *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2015) El libro como experiencia. En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 33-99). Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2019) *Historia de la sexualidad. 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- (1992) Foucault, M. & Deleuze, G. Los intelectuales y el poder. En M. Foucault, *Microfísica del poder* (pp. 78-88) Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- (1992) Forni, F.; Gallart, M. A. et al. *Métodos Cualitativos II. La práctica de la investigación*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- (2013) Gaiman, N. *El océano al final del camino*. Buenos Aires: Roca Editorial.
- (2013) Galvis, C. La condición post - orgánica: tema de encuentro y tensión entre bioética y biopolítica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, 13 (1), pp. 50-63. Retrieved, March 20, 2017. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-47022013000100005&lng=en&tlng=es
- (2010) Gamboa Muñoz, Y. La dimensión espacio-temporal en las “perspectivas” de Michel Foucault y Paul Veyne. *La lámpara de Diógenes, Revista de Filosofía*, N° 20 y 21, pp. 129-141.
- Gaudenzi, P. (2017) Mutações biopolíticas e discursos sobre o normal: atualizações foucaultianas na era biotecnológica. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 21 (60), 99-110. Epub October 20, 2016. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.1590/1807-57622015.0870>
- Goffman, E. (2012) *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez Narváez, E.-G. (2015) La personapp, ¿el fin de la división entre online y offline? *Boletín Científico Sapiens Research*, 5 (2), pp. 21-26. Recuperado de

<http://www.sapiensresearch.org/boletincientifico/numeros.../v5n2.../1322-sociologando-1>

- Guattari, F. (2005) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Haidar, V. (2009) Biopolíticas post-foucaultianas: Pensar el gobierno de la vida entre la filosofía política, la sociología y la cartografía del presente. *Papeles del CEIC*, Vol. 2, pp.13-29. Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. España.
- Haraway, D. (2018) *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Mar del Plata: Letra Sudaca.
- Huxley, A. (1997) *Un mundo feliz*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Ierardo, E. (2018) *Sociedad pantalla: Black mirror y la tecnoddependencia*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Illouz, E. (2009) *El consumo de la utopía romántica*. Buenos Aires: Katz.
- Kafka, F. (1979) *El Castillo*. Bs. As.: Centro Editor de América Latina.
- (2005) *El proceso*. Buenos Aires: Colihue.
- Kirk, J. & Miller, M. (1991) *Reliability and Validity in Qualitative Research*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Koyré, A. (2007) *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI.
- Kundera, M. (1994) *Los testamentos traicionados*. Bs. As.: Tusquets.
- Lacan, J. (1998) El Seminario. Libro 1: *Los escritos técnicos de Freud*. Bs. As: Paidós.
- Landaeta Mardones, P. (2008) El cuerpo de la política. *Bajo palabra, Revista de Filosofía*, II Época, N° 3, pp.147-156.
- Lardellier, P. (2015) El liberalismo a la conquista del amor. Algunas constataciones y reflexiones sobre el consumo sentimental y sexual de masa en la era de Internet. *Revista de Sociología*, 0 (29). Recuperado de <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/36179/37852>
- Laus, I. & Cánaves, A. (2022) Pensar en el futuro: ¿la ficción como posibilidad? Disponible en http://teoriapoliticacontemporanea.blogspot.com/2019/09/pensar-en-el-futuro-la-ficcion-como_29.html
- Lazzarato, M. (2006) Biopolítica / Bioeconomía. *Revista Multitudes*, N° 22, 2005. Trad.: Eréndira Reyes (CPTI-IFAL).
- Lemma, A. (2015) El psicoanálisis en tiempos de la tecnocultura: algunas reflexiones sobre el destino del cuerpo en el espacio virtual. *Revista de Psicoanálisis*, 75:167-188
- La Boétie, E. de (2009) *El discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Buenos Aires: Terramar.
- Le Breton, D. (2011) *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Levinas, E. (1993) El Tiempo y el Otro. Barcelona: Paidós.
- Loayza, J. (2013) Avances teóricos en torno a una epistemología del cuerpo, las emociones y lo político. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N° 24, pp. 51-69.
- Lourau, R. (1998) *Lógica clasificatoria*. En: *Revista Etiem* N° 3. Bs. As. Fundación Etiem.
- Marentes, M.; Palumbo, M. & Boy, M. (2016) “Me clavó el visto”: los jóvenes y las esperas en el amor a partir de las nuevas tecnologías. *Astrolabio*, (17), 307-330. <http://doi.org/10.55441/1668.7515.m17.13376> 6
- Mattelart, A. (2001) *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Milán Paredes, T. (2006) Sociabilidad e identidad en los universos virtu@les: La digitalización de la realidad en las nuevas generaciones del siglo XXI.

- Comunicar*, 26, *Revista Científica de Comunicación y Educación*, ISSN: 1134-3478, pp. 171-175.
- Molina Valencia, N. (2005) El cuerpo: museo y significado controlado. *Polis* [En línea], 11 | 2005, Publicado el 15 agosto 2005, consultado el 16 noviembre 2014. URL: <http://polis.revues.org/5746>
- Moro, T. (2003) *Utopía*. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores.
- Morton, T. (2018) *Hiperobjetos. Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Nancy, J.L. (2010) *Corpus*. Madrid: Arena Libros.
- Nietzsche, F. (2006) *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Orwell, G. (2004) *Rebelión en la granja*. Madrid: GAIA ediciones.
- (2016) *1984*. Buenos Aires: Debolsillo.
- Perec, G. (2007) *Especies de espacios*. Barcelona: Montesinos.
- Pincheira Torres, L. (2010) Disciplina, Biopolítica y Noopoder. Acerca de los actuales procesos de constitución de subjetividad. *Revista Otros Logos*, Año 1 – N°1. Comahue: Versión digital.
- Platón (2011) *República*. Madrid: Gredos.
- Quin, A. (2012) Mímesis del poder: cuerpo político, biopolítica y repetición. *Revista Encuentros*, N°2, diciembre de 2012, ISSN 1692-5858, pp. 31-46.
- Ramos Gómez, O. R. (2013) La pérdida del discurso amoroso en las nuevas tecnologías. Estudio de caso de la Escuela Nacional Preparatoria y del Colegio de Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México. *Razón y Palabra*, Primera Revista Electrónica en Iberoamérica Especializada en Comunicación, N° 84, septiembre-noviembre.
- Remondino, G. (2012) Blog y redes sociales: un análisis desde las tecnologías de la gubernamentalidad y el género. *Athenea Digital*, 12 (3), pp. 51-69.
- Rivero Moreno, L. D. (2011) El hombre diluido. El ser humano entre el engaño y la desaparición. *NORBA, Revista de Arte*, vol. XXXI, pp. 235-252.
- Rodríguez Córdova, M. E. (2010) Incidencia de las tecnologías de información y comunicación (TIC) en el proceso de enseñanza aprendizaje. *Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO*. Ecuador, Quito. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/cgi-bin/library.cgi?c=ec/ec-004&a=d&d=104692434oai>
- Rodríguez Salazar, T. & Rodríguez Morales, Z. (2016) El amor y las nuevas tecnologías: experiencias de comunicación y conflicto. *Nueva época*, N° 25, enero-junio, pp. 15-41.
- Rubio Liniers, M. C. (2003) La imagen virtual de la mujer: de los estereotipos tradicionales al ciberfeminismo. *Feminismo/s*, 2, pp. 167-182.
- Saer, J. J. (2014) *El concepto de ficción*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sánchez, G. & Gallego, E. (2003) ¿Qué es la ciencia ficción? Disponible en: <https://www.ciencia-ficcion.com/opinion/op00842.htm>.
- Sandoval-Almazán, R. (2015) Analizando el ciberactivismo en México: el caso de #yosoymedico17. *Boletín Científico Sapiens Research*, 5 (2), pp. 66-72.
- Sanmiguel, P. (2002) Situación del cuerpo en internet: Callejón sin salida de la teoría de la comunicación. *Desde el Jardín de Freud - Revista de Psicoanálisis*, 0 (2), 110-118. Recuperado de <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/12172/12788>

- Sartre, J.-P. (1989) *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sennett, R. (2016) *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial.
- Silva, W. L. (2016) Corpos e simulacros: encenações de strip-tease na internet. *Astrolabio*, (16), 93–121.
<https://doi.org/10.55441/1668.7515.n16.14238>
- Tirado, F. & Mora, M. (2002). El espacio y el poder: Michel Foucault y la crítica de la historia. *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. IX, nº 25, pp. 11-36.
- Torras Francès, M. (2012). El cuerpo ausente. Representaciones corporales en la frontera de una presencia ausente. *Estudios Digital*, (27), pp. 107–118.
<https://doi.org/10.31050/re.v0i27.3153>
- Valles, M. (1999) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Verón, E. (1998) *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Buenos Aires: Gedisa.
- Veyne, P. (1984) *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Villarroel, R. (2015) Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana. *Revista de Filosofía*, 71, pp. 177-190. Recuperado de:
<http://www.revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/37945/39607>
- Watzlawick, P. (2003) *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. Barcelona: Herder
- Winocur, R. (2006) Internet en la vida cotidiana de los jóvenes. *Revista Mexicana de Sociología*, N° 68 (3), pp. 552-580.
- Wright Mills, C. (2009) Sobre artesanía intelectual. *Trabajo y Sociedad. Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas*. N° 13, vol. XII, primavera 2009. Santiago del Estero, Argentina. ISSN 1514-6871 (Caicyt-Conicet). Apéndice de *La imaginación Sociológica* (1961, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 206-236)
- Zizek, S. (2005) *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.
- (2006) *Órganos sin cuerpo: Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia: Pre-textos.

Filmografía

- Allio, R. (director) (1976) *Yo, Pierre Rivière, habiendo matado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* [película]. Francia.
- Almodóvar, P. (director) (2002) *Hable con ella* [película]. España: El Deseo S.A.
- Amer, K. & Noujaim, J. (directores) (2019) *Nada es privado* [película]. EU: Netflix.
- Anónimo (2017) *Un novio sin redes sociales* [cortometraje]. Disponible en:
<https://youtu.be/H2jm9bBW7xA>
- Arnold, J. (director) (1957) *El increíble hombre menguante* [película]. EU: Universal Pictures.
- Arntz, W.; Chasse, B. & Vicente, M. (directores) (2004). *¿Y tú qué sabes!?* [documental]. EU: Lord of the Winds.
- Brooker, C. (creador) (2011) *Black Mirror* [serie]. UK: Zeppotron, Endemol Shine UK.

Davies, R. T. (creador) (2019) *Years & Years* [serie]. UK: Red Production Company.
D'Alessandro, F. (director) (2018). *Tau* [película]. EU: Addictive Pictures.
Jonze, S. (director) (2013) *Her* [película]. EU: Annapurna Pictures.
Kessel, A. (creador) (2019) *Mejores que nosotros* [serie]. Rusia: Yellow, Black and White.
Lucas, B. C. (director) (2017) *Otherlife* [película]. Australia: WBMC.
Miller, T. (creador) (2019) *Love, Death + Robots* [cortometrajes]. EU: Blur Studio.
Nolan, J. & Joy, L. (creadores) (2016) *Westworld* [series]. EU: HBO.
Nicol, A. (director) (2018) *Anon* [película]. EU: Road Pictures.
Richardson, P. (director) (2016). *Dark Net* [serie-documental]. EU: Vocativ.
Serling, R. (creador) (1959) *La dimensión desconocida* [serie]. EU: CBS.
Scott, R. (director) (1982) *Blade runner* [película]. EU: The Ladd Company.
Slade, D. (director) (2018) *Black Mirror: Bandersnatch* [película]. UK: Netflix.
Wachowski, L. & L. (directoras) (1999) *The Matrix* [película]. EU: Warner Bros.
Wachowski, L. (directora) (2021) *Matrix: Resurrecciones* [película]. EU: Warner Bros.