



ARTÍCULO DE REVISIÓN

Recibido: 7 de noviembre de 2024. Aprobado: 27 de mayo de 2025.

DOI: 10.17151/rasv.2026.28.1.9

# El *a priori* histórico foucaultiano y la fenomenología del sujeto en la construcción del Virus de Inmunodeficiencia Humana-Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida

Foucault's historical *a priori* and the phenomenology of the subject in the construction of the Human Immunodeficiency Virus-Acquired Immunodeficiency Syndrome

RESUMEN

El presente ensayo intenta aproximarse al problema de salud pública del virus de inmunodeficiencia humana y al síndrome de inmunodeficiencia adquirida (VIH-SIDA), asumidos como una compleja unidad bio-social. Para tal objetivo, nos valdremos del *a priori* histórico foucaultiano, junto con aportes de la fenomenología del sujeto. Nuestro lugar de observación, evidentemente, es desde las ciencias sociales, con lo cual el enfoque hipostasia la legitimidad del saber médico que le es propio. Nos limitaremos a pensar las posibles conexiones que, fenomenológica e históricamente, constituyen al sujeto y que necesariamente se interpretan desde el discurso. En este sentido, el problema del VIH-SIDA no es sólo una manifestación biológica que, en el ser humano, se asuma bajo una lógica puramente comportamental. Por el contrario, y como en todo problema de salud, su manifestación también se refleja, según la historia de cada sujeto y sociedad, en el conjunto de discursivos que (construidos y expresados por

CARLOS GONZÁLEZ-DOMÍNGUEZ  
Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, México

✉ cgonzalezd@uaemex.mx  
ORCID: 0000-0001-8031-3602  
Google Scholar

CLAUDIA ORTEGA-PONCE  
Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México, México

✉ cop@uaemex.mx  
ORCID: 0000-0003-0655-6854  
Google Scholar

Cómo citar este artículo:

González-Domínguez, C., y Ortega-Ponce, C. (2026). El *a priori* histórico foucaultiano y la fenomenología del sujeto en la construcción del Virus de Inmunodeficiencia Humana-Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 28(1), 233-255. <https://doi.org/10.17151/rasv.2026.28.1.9>



los pacientes, los médicos y sus instituciones, así como por los círculos de familiares y amigos de los sujetos afectados), contienen implicaciones históricas y fenomenológicas.

**Palabras clave:** a priori histórico, discurso y poder, fenomenología, Michel Foucault, Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA), Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH)

#### ABSTRACT

This essay attempts to approach the public health problem of the human immunodeficiency virus and the acquired immunodeficiency syndrome (HIV-AIDS), assumed as a complex bio-social unit. For this objective, we will use the Foucauldian historical *a priori*, together with contributions from the phenomenology of the subject. Our place of observation, evidently, is from the social sciences, with which the approach hypostatizes the legitimacy of the medical knowledge that is its own. We will limit ourselves to thinking about the possible connections that, phenomenologically and historically, constitute the subject and that are necessarily interpreted from the discourse. In this sense, the problem of HIV-AIDS is not only a biological manifestation that, in human beings, is assumed under a purely behavioral logic. On the contrary, and as in any health problem, its manifestation is also reflected, according to the history of each subject and society, in the set of discourses that (constructed and expressed by patients, doctors and their institutions, as well as by the circles of family and friends of the affected subjects), contain historical and phenomenological implications.

**Key words:** a priori historical, discourse and power, phenomenology, Michel Foucault, Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS), Human Immunodeficiency Virus (HIV)

## Introducción<sup>1</sup>

El objetivo de este ensayo es el de interpretar, con elementos sociológicos, el objeto del VIH-SIDA, cuya constitución no solo presenta una lógica biológica, sino también fenomenológica e

---

<sup>1</sup> Este artículo es el planteamiento a nivel de método para el desarrollo del proyecto de investigación "Conocimiento y percepción del VIH/SIDA en jóvenes de la escuela preparatoria de la Universidad Autónoma del Estado de México: análisis fenomenológico en una muestra cualitativa", financiado por la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de esta universidad. Su aplicabilidad tendrá lugar en la fase empírica de la investigación.

histórica que determinan los modos de experiencia de los sujetos sociales que la viven<sup>2</sup>. Queda claro que si bien el VIH-SIDA puede delimitarse exclusivamente como objeto biológico, es necesario concebir que dicha manifestación, desde la observación médica y de forma más directa en el cuerpo humano, es también una experiencia o vivencia social. En estas condiciones, debe reconocerse que el problema de salud pública del VIH-SIDA, definitivamente, es un objeto en el que la dimensión social toma una importancia que no debe despreciarse, si se busca comprenderlo holísticamente.

Se parte de que la complejidad de una enfermedad, a la cual hoy no se le puede erradicar por la ausencia aún de una cura médica, implica, sin duda, un desafío al conocimiento en la comunidad científica requerida. Si a un problema de salud pública se le estudia, solamente, desde el régimen de las ciencias naturales, casi siempre será una tendencia a un objetivismo<sup>3</sup>, a una lógica de observación que obliga a trabajar francamente en esquemas rígidos de sistematización clínica. Si nos remontamos al desarrollo de la medicina moderna, es fácil darnos cuenta de que la etiología nos remite al carácter objetivista de las enfermedades. ¿Cómo podría ser de otra manera? Así, la medicina, anclada desde las ciencias naturales, por su desarrollo materialista-objetivista ha sistematizado su conocimiento, sin apoyarse, normalmente, en las llamadas ciencias sociales. Por supuesto que ha habido intentos de diálogo entre la medicina y otras disciplinas sociales, pero no han logrado establecer vínculos epistemológicos, cuya validez científica pueda en nuestros días garantizarse. Hoy, al reconocer que ninguna ciencia es autónoma, toda pregunta científica está llamada a interpelar, a convocar a otras disciplinas para tratar de dar respuesta a los múltiples problemas que plantea la realidad.

Efectivamente:

La mera existencia de las ciencias biosociales [como la epidemiología] refuta el dogma básico del enfoque hermenéutico, de que las ciencias sociales son totalmente disyuntas de las naturales. Este dogma no es una pieza aislada, sino un componente de la filosofía

---

<sup>2</sup> Este trabajo no pretende resolver la complejidad de la convergencia entre el horizonte del sujeto como instancia fenomenológica y el horizonte socio-histórico al que pertenece, con lo cual el esfuerzo se ancla en la hipótesis de trabajo, según la cual ambos horizontes son interdependientes, participando de los significados y el sentido de la vida social.

<sup>3</sup> En algunos casos, se puede identificar un objetivismo, como positivismo, según el cual las manifestaciones de los fenómenos son la realidad misma, con lo cual las causalidades, una vez identificadas, serían concebidas como leyes. Por oposición a este objetivismo, *cuasi* positivismo radical, podría desarrollarse un materialismo objetivista que base sus esquemas de solución en las posibilidades lógicas de los elementos que constituyen el objeto en cuestión, no como leyes, sino como lógicas según cada contexto sociocognitivo.

hermenéutica, según la cual todo humano sería espiritual y por tanto inaccesible a las ciencias de lo material (Bunge, 2012, p. 171).

Intentando no caer en esta inconsistencia de método, nuestra hipótesis inicial considera que la problemática del VIH-SIDA, además de sus condiciones biológicas, es también resultado del *a priori* histórico y fenomenológico, construido por la sociedad en su conjunto, el cual puede observarse desde el discurso. Al final, observaremos que estas dos dimensiones, para cristalizarse como hechos sociales, se entrelazan con las relaciones de poder de los actores implicados, para formalizar lo que Foucault (1994a) llama la gubernamentalización del Estado.

### **El virus de la inmunodeficiencia humana y el síndrome de inmunodeficiencia adquirida: un asunto también fenomenológico**

Observar la dimensión fenomenológica en sujetos en condición de VIH-SIDA<sup>4</sup> implica considerar la experiencia vivencial del sujeto. Esto nos conduce a tomar en cuenta, bajo cualquier circunstancia, causas de carácter fenomenológico que originaron que el sujeto contrajera el VIH-SIDA. Es decir, que antes y después de su condición, el sujeto pasa por experiencias que, lo condujeron, por infortunio a estar en condición de VIH-SIDA, pero también está la posibilidad que el VIH fue contraído, por búsqueda del propio sujeto, como es el caso de los *barebackers*. Vivir bajo la condición de VIH-SIDA implica que el sujeto estará sometido a recomendaciones, tratamientos, expectativas, ansiedades, arrepentimientos que serán parte constitutiva de nuevas etapas de su vida. El escenario más dramático sería desarrollar el SIDA. De modo que podemos concentrarnos en las diferentes etapas y diversidad de experiencias que los sujetos viven y construyen, como experiencias fenomenológicas. En cualquiera de esas etapas, la dimensión fenomenológica está presente, independientemente si la parte material fisicoquímica es tratada, observada, conocida, por la medicina. Si bien, como bien lo afirma Bunge (2012), con respecto a la tarea de la medicina, que es la de proponer la cura de las enfermedades a nivel material:

Los filósofos de la mente han hecho mucha alharaca en torno a las propiedades secundarias o *qualia*. Han sostenido que su existencia refuta al materialismo, cuando de hecho refuta al fisicismo o materialismo grosero: el materialismo emergista las explica al modo en

---

<sup>4</sup> Cada vez que referimos el problema VIH-SIDA, hipostasiamos que existen sujetos que experimentan solamente las consecuencias del VIH; o bien, sufriendo el SIDA. Además, consideramos que alrededor de ese sujeto, un amigo o familiar de éste, o bien un médico e institución están involucrados.

que lo hace la neurociencia cognitiva, o sea, como procesos cerebrales, por tanto, materiales” (Bunge, 2012, p. 149).

En contraste, para las disciplinas de las ciencias sociales, el paciente, y demás miembros de su entorno familiar, se encuentran socialmente en interacción con la parte médica, lo que implica una constante producción de pensamientos, decisiones e intenciones que se resuelven fenomenológicamente. Esto quiere decir que a pesar de que existen una serie de manifestaciones fisicoquímicas en el organismo biológico del sujeto, en paralelo, acontecen una serie de resoluciones de carácter sociopsicológico respondiendo al mundo del yo con los otros.

### **De la fenomenología husserliana y del *a priori* histórico foucaultiano**

¿Por qué la fenomenología para aproximarnos al problema del VIH-SIDA?, como es sabido, la fenomenología, en su versión más sistemática, aparece entre los siglos XIX y XX. Primeramente, el desarrollo del método fenomenológico comenzó con Johann Heinrich Lambert (2002). Posteriormente, en el siglo XIX, en las figuras de Hegel (2021) y en el siglo XX con Husserl (1950). Sin embargo, hay que decir que no son los únicos desarrollos, ya desde la antigua Grecia a. C. se conocía el término *fanerón*. Inspirado en este término, Peirce (2003) dice “lo que está presente en el espíritu en cualquier sentido o forma que sea, sin considerar si se trata de un hecho o de una ficción” (Peirce, 2003, p. 197-198).

Con la fenomenología, se accede a la posibilidad de validar los fundamentos científicos, contra la resistencia de la subjetividad humana, para luego identificar la posible trascendencia del conocimiento. En efecto, si bien no es el método por excelencia, si es un método que hasta hoy ha sido poco explorado en la experiencia de las ciencias sociales contemporáneas. Justo es reconocer que es un método en singular y no el único, particularmente para las ciencias sociales. Por otro lado, aun reconociendo las fuertes críticas, Adorno (2005) da cuenta que la fenomenología husserliana, al pretender la reducción del objeto y, en consecuencia, lograr la anhelada sustancia idéntica se asume una posición intermedia concibiendo una posibilidad, no de identidad al extremo, sino de semejanzas o afinidades como podría concebirlo Benjamin (2006). Por esta razón se asumen ciertos ajustes al método, porque su utilidad para la investigación es evidente. Si se reconoce que la experiencia de la realidad depende del *fanerón* –lo que está presente en el espíritu–, no hay objeto que no esté a la merced del pensamiento y de la percepción, de teorías, de esquemas, de creencias, de subjetividades o de prejuicios del sujeto, todos ellos bajo los efectos fenomenológicos.

Asimismo, bajo este mismo presupuesto, se encuentra la comprensión o el análisis de carácter científico. Inexorablemente, existe una dimensión fenomenológica en todo conocimiento sobre la realidad u objeto referidos. Si bien la fenomenología – al estilo de Husserl– es capaz de describir la vivencia fenomenológica en el sujeto, también es incapaz de dar cuenta de sus causas sociohistóricas (Foucault, 2015a). Como bien lo confirma Kristensen

La diferencia esencial entre los dos [entre Foucault y Husserl] es que Husserl supone la posibilidad de un acceso transparente y puro al sentido de la ciencia, mientras que Foucault postula una opacidad inexorable de lo que hay que conocer (p. 31)

La fenomenología husserliana del ser humano pretende constituirse como una propuesta de alcance ontológico; no obstante, en ciertos desarrollos, puede derivar en formas de objetivación que la aproximan a enfoques de corte positivista. En contraste, desde la perspectiva de Foucault (1966), el *a priori* histórico es el principio organizador epistemológico de las ciencias, a partir del cual todo saber se legitima. El problema no es la lógica apofántica, por la cual se justifican las ciencias, sino las condiciones específicas que posibilitan lo que es posible decir y observar. Para Foucault (1966), este decir y observar se da por medio de “cuadrilátero de la representación” (atribución, articulación, designación y derivación), propuesta analítica que, devela la correspondencia entre “la vida, el trabajo y el lenguaje”. De aquí que Cochereau (2015) pueda afirmar: “La posición de neutralidad sólo sería la consecuencia de un cierto *habitus*, es decir de prácticas incorporadas: tenemos la impresión de ser neutros porque hacemos parte de aquellos que definen lo que es la norma” (p. 11). En medio de esta complejidad, no está de más recordar que todas las aproximaciones que, desde cualquier parcela disciplinaria se intente dar cuenta de las enfermedades, todas necesitan discutirse, en la medida que ese diálogo multidisciplinario alcance las salidas en el tratamiento de los pacientes. Como reconoce Bunge (2012):

La medicina científica trata al ser humano como un sistema que existe simultáneamente en varios niveles, del atómico al orgánico, y que está abierto a la naturaleza y a la sociedad, la que a su vez se compone no sólo de congéneres sino también de artefactos de muchas clases, desde herramientas y animales domésticos hasta fármacos y códigos legales (p. 49).

En todas estas dimensiones que implican los objetos médicos, se encuentra la dimensión social e igualmente, la dimensión fenomenológica

que, como método, sin duda, tiene mucho qué decir en las diferentes fases de los tratamientos médicos y desde los diferentes actores involucrados. Efectivamente, Kristensen “El problema central de la fenomenología es conciliar la tesis del ‘abismo del sentido’ que separa la consciencia y el mundo con la realidad de la encarnación del sujeto trascendental, este ser extraño que Foucault nombra el ‘binario empírico-trascendental’” (p. 33). En efecto, mientras la persona que vive con el VIH-SIDA se encuentra en actitud natural, esta remite a su experiencia en el mundo, configurada a partir del conocimiento que tiene de su cuerpo y de su condición. A su vez, dicha experiencia se ve mediada por el discurso médico, el cual coexiste con otros discursos de carácter moral.

Para Husserl (1990) la actitud natural radica en que “nos ubicamos, por la intuición y el pensamiento, hacia las cosas que, en cada caso, nos son dadas” (p. 37). Así, el trabajo, desde la dimensión fenomenológica, por la práctica de la *epoché*, permite encontrar o revelar el juicio convencional, ordinario –natural– de los saberes. Es aquí, donde puede observarse la utilidad de la fenomenología, como práctica, desde un reposicionamiento del sujeto que pone en duda sus saberes alrededor del VIH-SIDA. Ese nuevo conocimiento que puede producirse en el cuerpo del sujeto afectado por el VIH-SIDA y en los propios médicos o científicos no serían otra cosa que el resultado de otra mirada –otra conceptualización–, de otra intencionalidad develada, la misma que produce la realidad del cuerpo afectado, sobre el cual la sociedad en su conjunto produce y percibe, y en donde el discurso es parte constitutiva de la experiencia de esos saberes. En efecto, esto no es otra cosa que “producciones discursivas y sus efectos de poder [que] conducen a formular la verdad [que deriva] de la ‘voluntad de saber’ que les sirve a la vez de soporte y de instrumento” (Foucault, 1976, p. 20). Como “voluntad de saber”, la discursividad no se juega en la neutralidad sino, sino que opera en el marco de los juegos saber-poder.

Lo anterior no quiere decir que la fenomenología sea la superación del conocimiento, ese que es producto de la actitud natural, con lo cual se cumpliría, según Husserl, la pretendida esencialidad –la cosa en sí–. En este caso, la propuesta es recurrir parcialmente al método fenomenológico como recurso metodológico, a condición de integrar el análisis sociohistórico para poder lograr mejores elementos de comprensión de este fenómeno, cuya dimensión sociohistórica resulta capital en la identificación causal en cuestión. El vocablo sociohistórico se refiere a dos dimensiones: la sociológica y la histórica.

La dimensión sociológica, más que la dimensión histórica, se desarrolla como hecho social (Durkheim, 1997); hoy se sostiene que la

construcción social de la realidad, desde cualquier perspectiva, implica comprender los hechos sociales como resultado de múltiples causalidades, particularmente de orden sociológico, como ocurre incluso con fenómenos como el suicidio. En este sentido, la “neutralidad” se distancia de la *epoché*, pues se asume, la imposibilidad de alcanzar la objetividad o esencialidad (*eidos*). Como bien lo afirma Nietzsche: “No hay fenómenos morales, [solo] hay interpretaciones morales de los fenómenos” (2015, p. 108). Está claro que el objetivo en este estudio no es valerse de la *epoché* como método certero de la realidad sino como un método de investigación, explotando su heurística y reconociendo sus límites epistemológicos. En esta línea, es evidente también que puede producirse un conocimiento con otros márgenes subjetivos, inciertos, pero productivos para la comprensión del objeto en cuestión, de acuerdo con el contexto de análisis y de circunstancia vivencial.

Como afirma (Cochereau, 2015), el fenomenólogo se sitúa de manera análoga al etnólogo, describiendo las estructuras sociales que tiene frente a sí desde una posición de espectador distanciado. Sin embargo, la *epoché* como herramienta fenomenológica, y a pesar del propio método que demanda una distancia tomada sobre los objetos del mundo, es posible reencontrarse con la actitud natural, con la fidelidad a una teoría, con lo cual se crea un puente hacia el materialismo, el objetivismo o incluso una actitud marcadamente positivista de las ciencias. Como afirma Kuhn (2013), recurrir al paradigma dominante, tendiente a recomponer el rompecabezas de un problema y tener una solución aceptable. En este sentido, el peligro reside en la cosificación, en la medida en que esta se presenta como una supuesta esencialidad o como un trascendentalismo de los entes. (Tabla 1).

**Tabla 1.** Actitud natural, posicionamiento del sujeto y actitud fenomenológica

<b>Actitud natural</b>	<b>Epoché fenomenológico</b>	<b>Nuevo conocimiento</b>
Posicionamiento del sujeto.	Fenómeno / Objeto en cuestión.	Reposicionamiento del sujeto.
Actitud fenomenológica.	Otro conocimiento.	Otra relación con el mundo.

Fuente: elaboración propia.

La Tabla 1 representa la intervención del sujeto sobre el objeto, desde la propuesta fenomenológica. Conforme se desciende en la lectura del cuadro, se relaciona al fenomenólogo con otra relación con el mundo. En realidad, esta –otra relación con el mundo– no es una objetividad o positividad pura, sino “ponibilidades” intencionadas de cómo se interviene en el mundo y en el sujeto mismo.

El problema del VIH-SIDA es un asunto complejo, para el cual el método fenomenológico permite una aproximación a la subjetividad e intencionalidad que le rodean. Más adelante, se intenta articular esta dimensión fenomenológica con el *a priori* histórico foucaultiano que la enmarca en el espacio y tiempo sociales. Precisamente, la aparente objetividad o positividad de la naturaleza fácilmente falsea un supuesto trascendentalismo. De aquí que Foucault (1966) enfatice en reconocer

la historia de una cultura sobre el espesor semántico que se esconde y se muestra, a la vez, en la experiencia vivida. Esto no es que el reemplazo con más cuidado de las exigencias precipitadas que habían sido propuestas cuando se ha querido, en el hombre, hacer valer lo empírico por lo trascendental. (p. 332)

### **Subjetividad e intencionalidad del sujeto desde la sexualidad**

La fenomenología no husserliana, al buscar el sentido de la acción, está obligada a descartar al sujeto trascendental. En consecuencia, lo que todo conocimiento aportaría se encontraría en una dimensión de subjetividad. Foucault (1994b), considera que “[el sujeto] no es una substancia. Es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma” (p. 718). En esta línea, una fenomenología como la de Peirce (2003) permite comprender que los fenómenos no se dan como objetos en sí mismos, sino en tanto que son aprehendidos en la experiencia del sujeto que los intenciona. A diferencia del *cogito* cartesiano, el pensar fenomenológico filtra los presupuestos para tratar de encontrar el objeto, correlacionándolo con otros objetos del mundo, en sus posibilidades de inmanencia. Esto implica aceptar que no hay medición ni objetividad absolutas. Si nos instalamos como sujetos trascendentales, hoy ya hubiésemos resuelto cualquier problema humano, ya que el trascendentalismo supone un innatismo-idealismo-objetivismo del conocimiento. Hoy, estos presupuestos epistemológicos han sido rebasados y por lo tanto hay que reconocer sus contrarios: al carácter trascendental se le opone la subjetividad, a la objetividad las intencionalidades y al innatismo del conocimiento el propio fenomenalismo. Efectivamente, el *a priori* histórico, en su condición de trascendental, enmarca al sujeto, necesariamente, en un espacio y tiempo

sociales específicos, consecuentemente, el sujeto no es trascendental, sino su configuración a partir de efectos de saber, de discurso. De aquí que el proyecto de Foucault se enfocó a “estudiar los juegos de verdad en las relaciones a uno mismo y a la constitución de sí mismo como sujeto” (Foucault, 2015a, p. 742).

En este sentido, se trata de localizar primeramente el carácter evidentemente fenomenológico del sujeto, precisamente, como subjetivo, pero además no debe olvidarse su carácter histórico que determina sus intencionalidades. En este punto es significativo distinguir los umbrales entre lo trascendental y lo fenomenológico, del cual se ocupó críticamente Foucault (Han, 1998). De este modo, en este estudio, se otorga una primacía a la dimensión histórica del sujeto, porque condiciona a la dimensión fenomenológica del poder y del discurso, los mismos que constituyen las intencionalidades, inexorablemente impregnadas de la historia. Se parte de la concepción foucaultiana de biopolítica que describe cómo el poder, al ejercerse sobre la vida de una población, alcanza formas, aparentemente, bajo el derecho individual y privado de morir; en síntesis, la biopolítica es un poder que asume la tarea de administrar la vida en sociedad (Foucault, 1976). De este modo, el poder es entendido como el resultado de la práctica política que, de forma activa, construyen los diversos actores con el poder estatal, y no exclusivamente desde este último. Esto permite afirmar que las formas institucionales del biopoder modelizan la subjetividad del sujeto, incluyendo las anomalías que este pudiera desarrollar, como la “desexualización de los placeres”. En efecto, la sexualidad emergente toma muchas prácticas que extienden el catálogo de la subjetividad del sujeto. Por ejemplo:

El arte de intensificar y de alargar la sensación sustituye a la obligación del orgasmo sexual; el placer al límite del sujeto se desprende de su dependencia y de su localización en los órganos genitales, erotizando todo el resto del cuerpo [como el caso de la práctica sadomasoquista] y multiplicando sus posibilidades de regulación. Análogamente, de aquí que la cuestión del género y de la identidad sexual de la pareja pierda progresivamente importancia. (Rambeau, 2006, p. 96-97)

Bajo esta lógica, Foucault ya había advertido que toda biopolítica:

Se basa sobre el desconocimiento de manera que el poder se ejerza realmente sobre la vida, no como represión, a partir del cual nos liberamos de nuestros instintos, sino como gestión normalizadora

de una vida siempre constituida política y científicamente (Rambeau, 2006, p. 111).

En este sentido, la puesta en práctica de la sexualidad está condicionada fenomenológicamente por el *a priori* histórico. Foucault, en *La voluntad de saber* (1976), refiere que el hecho de hablar, cada vez más sin pudor de nuestras prácticas sexuales, es prueba de un dispositivo de poder que normaliza las prácticas mismas y de producir el efecto de creer que nos liberamos de poderes represivos. De este modo, se presencia un tipo de confesión en lo que corresponde a nuestra sexualidad, para legitimarnos entre nosotros mismos y frente al poder. La paradoja es que, en el pasado, era todo lo contrario: nuestra sexualidad era un secreto, hoy se manifiesta como confidencia o narrativa colectiva, hasta incluso como confesión permanente, manifestada privada o públicamente en los relatos entre amigos<sup>5</sup>. En negativo, toda confesión de las prácticas sexuales, hoy bajo el carácter impúdico, es indicio de un conjunto de prácticas, ciertamente, reconocidas y legitimadas que: “están en correlación con tal o cual técnica de la confesión obligatoria que se nos impuso en ciertas regiones de silencio” (Foucault, 1999, p. 157). Esto se observaba en la publicidad, la pornografía, las novelas, el cine o la radio: lo que antes la represión acechaba sobre la sexualidad, hoy es objeto de transgresión (Fontaine, 2017, p. 463). Prácticas que eran privadas ahora tienen un carácter público. En este régimen, los discursos hacen acto de presencia, se despliegan, no en el silencio, como estrategia de poder, sino en la asunción y desde la cual se asume hablar de nuestra sexualidad (Foucault, 2015a, p. 634-635). Como puede apreciarse, la sexualidad aparece como un dispositivo que, no solo se manifiesta a nivel de prácticas, sino necesariamente en el discurso mismo, como eje observacional y de saberes. La vigilancia y la discursividad del biopoder están al acecho de la sexualidad. Como práctica, la sexualidad es cuerpo, evidentemente; como discurso es garante de la legitimidad y normalización colectiva de su práctica.

En este sentido, se puede afirmar que la sexualidad aparece como el caballo de Troya que, desde su práctica también se manifiesta en su forma de discurso público o privado, cada vez más de forma impúdica, para dar paso a nuevas prácticas sexuales y legitimarlas. ¿Cómo no pensar la sexualidad sin la formación o constitución fenomenológico-histórica de su práctica? La discursividad de la sexualidad, a nivel del relato, diría Ricœur (1983), revela nuestra identidad ante los otros. Ya sea como

---

<sup>5</sup> Hoy somos testigos, en las redes sociodigitales, de un conjunto de manifestaciones sobre nuestra sexualidad, donde de alguno u otra manera, se declara qué placeres sexuales se desean, cierto al menos virtualmente, para lo cual emergen narrativas sobre la sexualidad de nuestros días (el famoso *sexting* que va desde chats públicos o privados, pasando por la plataforma de *Tiktok* y de *Onlyfans*).

confidencia o confesión, el relato nos purifica o libera frente al poder que legitima. Por esto, el discurso narrativo abre la temporalidad de nuestra identidad narrativa, en función, necesariamente, de nuestras acciones – prácticas, de nuestra sexualidad–. La práctica de la confesión cristiana es justamente el ejemplo más elocuente de la legitimidad y práctica de nuestra sexualidad. Sin embargo

[La sexualidad] aparece sobre todo como un pasaje particularmente denso en las relaciones de poder: entre hombres y mujeres, entre jóvenes y viejos, entre pares y progenitores, entre educadores y estudiantes, entre curas y laicos, entre una administración y una población. En las relaciones de poder, la sexualidad no es el elemento sordo, sino uno de ellos, sobre todo que está dotado de la más grande instrumentalidad: utilizable para el mayor número de maniobras, y sirviendo de apoyo, de articulación para las estrategias más variadas (Foucault, 2015a, p. 691).

En esta línea, no solo debe considerarse la dimensión fenomenológica e histórica problemática de la sexualidad, sino la dimensión del poder que la cruza inexorablemente.

### **El cuerpo fenomenológico y el poder**

El poder puede ser de orden político, pero también cultural si se piensa en términos de capital, como lo plantea Bourdieu (2012). Tratándose de la sexualidad, ésta no podría acontecer sin el cuerpo en acción. De aquí sus múltiples usos y estrategias que el poder despliega, por un lado, sobre el sujeto mismo, o sobre las instituciones. Por ejemplo, ¿cómo pensar la práctica de la prostitución? ¿Acaso ésta no depende también del sujeto mismo? En cualquier caso, el poder no tarda en manifestarse y su incidencia está lejos de ser inocua. En el terreno económico, la prostitución se convierte en un elemento económico –sin dejar de ser cultural, corporal o político– gestionado y administrado por las relaciones de poder cuerpo a cuerpo y por las normas institucionales. De aquí que:

Las sensaciones del cuerpo, la calidad de los placeres, la naturaleza de impresiones ya sea igualmente tenues o imperceptibles [constituyen el dispositivo de la sexualidad]. En fin, si el dispositivo de alianza está fuertemente articulado sobre lo económico a causa del rol que puede jugar en la transmisión o la circulación de riquezas, el dispositivo de la sexualidad está relacionado a la economía por relevos múltiples y sutiles, pero el principal es el cuerpo a cuerpo que produce y consume (Foucault, 2015a, p. 694).

En este caso, la prostitución se presenta como uno de los fenómenos analizados; sin embargo, el dispositivo de alianza, tal como lo plantea Michel Foucault, pone en evidencia que la corporalidad por la cual la sexualidad toma sentido no deja de tener impacto en la microeconomía del sujeto –tanto en la prostitución (desde quien paga como quien ofrece el servicio) como en las decisiones de estar en pareja o en grupo, ya sea el matrimonio o la unión libre–, así como en la macroeconomía de la colectividad. En este sentido, las siguientes afirmaciones de Foucault resultan relevantes:

Es ahí que fue establecido, en primera instancia, el dispositivo de sexualidad [XVIII y XIX], como nueva distribución de placeres, de discursos, de verdades y de poderes. Aquí hay que sospechar de la autoafirmación de una clase, más que del sometimiento del otro: una defensa, una protección, un reforzamiento, una exaltación, que fueron enseguida –al precio de diferentes transformaciones– extendidas a otros como medio de control económico y de sujeción política. En esta inversión de su propio sexo por una tecnología de poder y de saber que ella misma inventaba, la burguesía hacía valer el alto precio político de su cuerpo, de sus sensaciones, de sus placeres, de su salud, de su sobrevivencia [...] Esta administración política de la vida que se constituye, no en un sometimiento del otro, sino en una afirmación de sí [...] [La clase privilegiada] se da un cuerpo a cuidar, a proteger, a cultivar, a preservar de todos los peligros y de todos los contactos, a confinarse de otros para conservar su valor diferencial; y dándose esto, entre otros medio, una tecnología del sexo (Foucault, 2015a p. 707-708).

En esta descripción se destaca la íntima relación del poder con el cuerpo –como instancia fenomenológica– para producir economía, establecer política y terminar por legitimar saberes. Fenomenológicamente hablando, es el cuerpo, a partir del cual la generación de significados adquiere sus propias dimensiones de sentido. Conviene no olvidar que, en este proceso, si bien interviene el poder, justamente es desde el cuerpo de los sujetos, para alcanzar fenomenológicamente hablando, lo que este poder desea o intenciona, en un espacio y tiempo sociales:

El modo de ser de la vida y aquello mismo que hace que la vida no exista sin prescribirme sus formas, me son dados, fundamentalmente por mi cuerpo; y el modo de ser de la producción, la pesantez de sus determinaciones sobre mi existencia, me son dados por mi deseo; y el modo de ser del lenguaje, todo el surco de historia que las palabras hacen brillar en el instante en el que se las pronuncia y quizá en

un tiempo aún más imperceptible, sólo me son dados a lo largo de la tenue cadena de mi pensamiento parlante. (Foucault, 1966, pp. 325-326)

En esta relación, se observa cómo va a producirse la constitución fenomenológica del sujeto, a partir de lo que su cuerpo puede o no hacer en términos de sexualidad. Al respecto, Foucault (1976) señala que el dispositivo de la sexualidad determina qué desear, qué tener, cómo acceder y cómo liberar y articular nuestros discursos con respecto a nuestras prácticas sexuales. De aquí que la insistencia de Foucault sea no focalizar el problema de sexualidad como un problema de sexo-apetito (instintivo), sino de cuerpo y de placeres modelizados, legitimados, producidos por el poder, en un momento histórico situado, como abordaremos más adelante.

### **La experiencia del sujeto como historia y como sujeto fenomenológico**

Considerar el *a priori* histórico significa observar el espacio y el tiempo como una dimensión social conjunta, en la cual acontece toda experiencia de los sujetos. Dicha experiencia, antes y una vez acontecida, se refleja en el discurso, en las narrativas de los sujetos. En este sentido, Foucault (2015b) plantea “las referencias -explícitas o no- a eventos, a prácticas; las palabras empleadas, con sus reglas de uso y los campos semánticos que proyectan, o incluso la estructura formal de proposiciones y los tipos de encadenamiento que los unen” (p. 12). La observación de estas vivencias debe remitirse, metodológicamente, a un problema de análisis histórico, en donde el discurso es el testigo de las condiciones históricas que refieren. Conforme a esto, es fácil reconocer que la experiencia humana no puede economizar la historia que acecha a cada sujeto y que lo va constituyendo por la vía del lenguaje-discurso. En esta línea de pensamiento, Foucault se apoya en la idea de “serie”, entendida ésta como las “relaciones (de causalidad simple, de determinación circular, de antagonismo, de expresión) entre los hechos, o eventos fechados [hasta establecer] series de series, o de ‘cuadros’” (2015b, p. 8).

Las series de eventos, están asociadas a las acciones humanas que inciden en la constitución de cada sociedad y de cada uno de sus miembros, al participar en las configuraciones sociológicas entre lo colectivo y lo individual. Las series deben reconocerse como secuencias de causas y consecuencias, sobre las cuales recaen inexorablemente responsabilidades éticas. El quién de la acción está mediatizado por los agentes de la acción. Así, en la dimensión ética, la *ascripción* de la acción se refiere a que el agente sería responsable de sus acciones (Ricoeur, 1990). La ascripción,

siendo la “unión del actuar y del agente” (p. 137), implica responsabilidad jurídica y/o moral imputada. Así Ricœur la describe:

Esto es un fenómeno sorprendente que, a la escala de la cultura entera, toma proporciones considerables, porque no dejamos de hacer crecer el repertorio de pensamientos, en el sentido amplio, incluyendo cogniciones, voluntades, emociones, los cuales comprendemos el sentido sin tomar en cuenta la diferencia de personas a las cuales se les atribuye (Ricœur, 1990, p. 119).

Precisamente, la acción del coito sexual es un buen ejemplo de ascripción, donde los agentes, corresponden al menos a dos sujetos, quienes asumen su acción ante ellos mismos y frente al resto de la sociedad, bajo las condicionantes fenomenales que los determinaron. A pesar de esta fenomenología de la acción del sujeto, lo que es más importante es el *a priori* histórico, y el cual no hay que confundir con la dimensión fenomenológica. El *a priori* histórico subsume a la dimensión fenomenológica, en donde las experiencias acontecen en un espacio-tiempo localizado, junto con las series de acción de los agentes, en términos de prácticas. Bajo esta idea, los historiadores tradicionales establecen relaciones constantes de los acontecimientos analizados y con esto postulan leyes. *A priori*, este principio de causalidad parece inmejorable, pero Foucault (2015b) va más lejos y contrapone “una repugnancia singular de pensar la diferencia, a describir las distancias y las dispersiones, a disociar la forma reconfortante de lo idéntico” (p. 14). Este punto es interesante epistemológicamente, porque revela la inconsistencia más insospechada en todo acontecimiento: la negación del otro, la causalidad otra, la diferencia no percibida entre el sujeto y su historia, la cual encontraría un punto de quiebre con la de su sociedad. En este sentido, este es un llamado a percibir otras condiciones de posibilidad de la experiencia del sujeto, en el tiempo y espacio localizados. Es decir, nos encontramos con la permanente subjetividad, la cual siempre acompaña a las intencionalidades del sujeto, como producto del inconsciente social, consistente en categorías del mundo constituido:

La relación de dominación no es una ‘relación’ porque el lugar dónde se ejerce no es un lugar. Es por esto precisamente que, en cada momento de la historia, se fija en un ritual; se impone obligaciones y derechos; constituye procedimientos cuidadosos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas y hasta en los cuerpos (Foucault, 2015c, p. 1291).

De aquí que Foucault (1966) señale que, a diferencia de lo positivo y consecuentemente pensado aparecen mecanismos sombríos, determinaciones sin figura, todo un paisaje de sombra que directa o indirectamente llamamos inconsciente. El inconsciente ¿acaso no es lo que se da necesario al pensamiento científico que el hombre aplica a sí mismo, cuando deja de pensar en la forma de la reflexión? (p. 337).

De este modo el *a priori* histórico condiciona las prácticas y las conceptualizaciones del sujeto; sin embargo, tal condición no es la única, ya que en toda acción las posibilidades de la experiencia humana sufren intencionalidades, subjetividades, las cuales van produciendo acontecimientos y otras experiencias que dan fondo y forma a la misma historia. Es aquí, donde la dimensión fenomenológica se cruza, en la experiencia del sujeto, para ir creando sociedad. ¿Cómo aclarar este cruce experiencial, entre el *a priori* histórico y la búsqueda causal fenomenológica? Si la fenomenología pretende aportar la *cosa en sí* del ser del hombre, por sus respuestas “inconscientes”, ¿acaso no se estaría rechazando a la historia, ya que lo inconsciente sería el garante de la cosa en sí, mientras que lo impensado nunca tendría un valor de legitimidad? En este sentido, todo humanismo sería legítimo, *cuasi* un trascendental puro, con lo cual la esencia del hombre habría que encontrarla en la positividad de éste.

Es aquí donde, la crítica foucaultiana al humanismo toma su amplio sentido. Si se habla de humanismo, éste presupone que el hombre es una unidad físico-psicológica definida –los hombres idénticos–, constituida por las ciencias tanto biológicas como sociales. En realidad, la dialéctica en la que se encuentra el hombre –entre el *a priori* histórico y su dimensión fenomenológica– es un dato por tomar seriamente, como elementos constituyentes del sujeto. Foucault se opone entonces a esta fenomenología y otras ciencias que buscan ontologizar al sujeto; se trata por el contrario de hacer posible una des-psicologización, es decir, una desnaturalización. Esto muestra que si bien la fenomenología nos puede ser de ayuda para observar cómo el sujeto percibe e interpreta su experiencia, la historización de esa experiencia contribuye a comprender ciertas causalidades constantes y constitutivas del paso de los hombres en un espacio-tiempo localizado. La misma fenomenología de Husserl rechaza la eterna consistencia de los fenómenos al darse cuenta de que la experiencia del sujeto procede por el contacto temporal con los objetos del mundo, los cuales

la consciencia coloca en sus propias experiencias y que en principio sólo es accesible a la intuición y determinable cuando permanece idéntico en lo diverso motivado por la experiencia, -un ser que *más allá* de esta identidad es una Nada (Husserl, 1950, p. 164).

Es decir que, es por el “flujo de vivencia” –la afectación del tiempo–, por el cual el sujeto actualiza, identifica, limita su propia experiencia con el mundo –los objetos del mundo–. No es entonces, la trascendencia del sujeto en sí la que produce el conocimiento, sino la experiencia de este con el mundo, con los objetos, los mismos que se figuran por ese “flujo de vivencia” y no por el *cogito* cartesiano. De esta manera, se entrecruzan la fenomenología y el historicismo del sujeto. En efecto, la primera es apenas limitación de la consciencia, como posibilidad causal, pero incapaz de describirse ella misma como trascendental; por el contrario, la consciencia fenomenológica se subsume a los términos sociohistóricos, donde se experimenta, vive o acontece.

Ante la posibilidad de nuevas experiencias fenomenológicas –en un tiempo histórico concreto–, el programa de Foucault concibe la discontinuidad de la experiencia de la historia y en consecuencia la identificación de otras series y de diferencias. Foucault (2015b) es claro al respecto:

Si se revela que la cuestión de las discontinuidades, de los sistemas y de las transformaciones, de las series y de los umbrales, se cuestiona entonces en todas las disciplinas históricas (y en aquellas que conciernen a la economía y a las sociedades), ¿cómo podría oponerse con algún aspecto de legitimidad el ‘devenir’ en el ‘sistema’, el movimiento de regulaciones circulares, o como decimos en una irreflexión bien ligera la ‘historia’ a la ‘estructura’? (p. 16).

La historia, no es continua, sino apenas un espacio-tiempo de condiciones de posibilidad del sujeto. Al contrastar las posiciones entre la fenomenología y la historia, como métodos, se puede ver claramente que el fenomenólogo sería incapaz de regresar al mundo, de poder desnudarlo en su esencia. Y, sin embargo, puede aproximarse o acceder a él, con ciertas reservas, gracias a la *epoché* que nos conduce a identificar hasta qué punto nuestro conocimiento está, precisamente, contaminado de mitos, de velos que no nos permiten observar el mundo de otra manera. El camino, en efecto, es la pretendida reducción fenomenológica de las cosas en sí mismas. Mientras que el método histórico nos conducirá a identificar cómo el espacio-tiempo social condicionan al humano que solo puede ser, justamente, histórico. La hipótesis que subyace aquí es que el sujeto, en su condición fenomenológica con el mundo, está determinado en su consciencia, es decir, en el sentido de su experiencia, la misma que le puede negar el acceso a otras condiciones históricas de experiencia.

En este punto, Merleau-Ponty (1945; 1960) ayuda a comprender la dimensión que acompaña la experiencia histórica del sujeto y su perfil

fenomenológico específico: se trata de considerar una mediación que se encuentra entre la fenomenología y la historización del espacio-tiempo del sujeto, en donde el cuerpo se convierte en el punto central de esa experiencia. Como puede apreciarse, es necesario un *bricolage* metodológico que se fundamente tanto en el método fenomenológico como histórico.

Para ejemplificar lo anterior, Bunge (2012) describe cómo en China, un problema de salud pública está correlacionada con el espacio-tiempo histórico:

Veamos el caso de la sífilis en China. En cuanto tomaron el poder, los comunistas chinos emprendieron una campaña contra la sífilis, que erradicó esta enfermedad a mediados de la década de 1959. Pero el morbo regresó cuatro décadas después, al eclosionar la industrialización, y desde entonces ha ido creciendo casi exponencialmente. En síntesis, el proceso histórico provocó:

↑Desigualdad social → Éxodo rural → Libertad sexual  
→ ↑Prostitución → ↑ Sífilis (Bunge, 2012, p. 170).

Esta experiencia en China, descrita por Bunge (2012), genera una serie de preguntas –¿existe una correlación entre la coyuntura socio-cultural y las prácticas sexuales?, ¿por qué esas coyunturas no impiden la inhibición de las prácticas sexuales?, ¿qué lleva al sujeto a decidir una práctica de riesgo, en esa coyuntura de industrialización?, ¿la religión ha dejado de ser la fuente de orientación de las prácticas sexuales?, ¿qué expectativas de futuro posee el sujeto para arriesgar su vida, ante la posibilidad de infección?, ¿acaso “ya se está imponiendo la idea de que no es deseable la longevidad en sí misma, sino la prolongación de la vida disfrutable y, en lo posible, también útil?” (Bunge, 2012, p. 174). Todas estas preguntas deben ser respondidas detalladamente, para casos concretos o en prácticas sexuales que derivan en problemas de salud pública, como es el caso de personas en condición de VIH-SIDA. En este contexto, es pertinente recordar que “la autonomía de la persona confiere libertad sexual, pero no promiscuidad sexual, porque ésta arriesga la salud y la familia además de rebajar al individuo” (Bunge, 2012, p. 179).

En efecto, lo que no se puede negar es esta realidad donde el sujeto ha decidido poner en práctica su sexualidad, la que viene dictada por su condición histórica y que le ha modelado su perfil fenomenológico. La realidad del sujeto así aparece como moral, es decir como práctica.

Efectivamente, hay que recordar que el pensamiento moderno “no formula ninguna moral en la medida dónde todo imperativo esté alojado al interior del pensamiento y de su movimiento por reaprehender lo impensado” (Foucault, 1966, p.p. 338-339). Según esta fórmula, es el contexto histórico en el que se determinan las correspondientes prácticas –fenomenológicas, necesariamente–; es la unidad dialéctica entre lo fenomenológico y lo histórico. A pesar de todo, es la moral del momento histórico la que legitima y conduce a los sujetos a reconocerse y realizarse con el otro. Foucault, analizando el discurso a Epicrates (*Eroticos* de Seudo-Demóstenes), observa una serie de prescripciones morales que permiten ver con nitidez la participación histórica de todos aquellos miembros de la sociedad que se encuentran con el joven para procurar, precisamente, la constitución de su ser:

Al final del elogio de Epícates, el autor recuerda que la vida del joven, su *bios*, debe ser una obra de arte para perfeccionarse, llama a todos aquellos que conocen a Epícates a dar a esta figura futura ‘la mejor luz posible’ ( Foucault, 2015a, p. 923).

Con toda certeza, como se puede ver, las cualidades constitutivas del ser no dependen del sujeto en sí mismo, sino de la interacción que en el espacio-tiempo desarrolla con los otros miembros de su comunidad. Todo sujeto, entonces, resulta del proyecto tácito o implícito del sistema o de la sociedad misma que se proyecta sobre cada uno de los miembros, a partir del lugar afortunado o desventajoso que le pueda tocar.

En esta misma línea de pensamiento, ¿cómo podemos establecer el papel de los preceptos morales, cuando Dios ha muerto? Afirmaciones como la siguiente de Saint Agustín nos ilustran lo lejos que hoy estamos de ese contexto histórico que configuró el perfil fenomenológico cristiano:

Aquel que observa el modo de la concupiscencia, usa bien del mal; aquel que no lo observa, usa el mal del mal; aquel que (...) igualmente desprecia el modo legítimo, se niega al uso del mal para liarse a lo que es más perfecto (en Foucault, 2018, p. 357).

En la actualidad estos preceptos ya no aplican a las experiencias sexuales. Lo que hoy ocupa al sujeto es justamente la búsqueda de la concupiscencia sin eje moral rector. La constitución del sujeto va de la mano de las condiciones discursivas y sus correspondientes prácticas que se convierten en moral. Tal constitución del sujeto debe concebirse como un proceso largo –histórico– hasta actualizar la contemporaneidad del

sujeto con los otros. Como bien lo describe Foucault, a propósito del caso Jacques Rivière:

Nuestro inconsciente colectivo está hecho de millones, miles de eventos que, poco a poco, como las gotas de lluvia surca nuestro cuerpo, nuestra manera de pensar y luego el azar hace que uno de esos micro-eventos deje huellas y, pueda convertirse en una suerte de monumento, libro o película (Foucault, 1994a, p. 118).

De esta manera, se puede considerar una vez más que el *a priori* histórico no puede economizar las formas fenomenológicas que produce. La inversa es igualmente correcta, solo que a nivel empírico, es el *a priori* histórico que determina las acciones de los sujetos sociales

## Conclusiones

Reivindicar las posibilidades del análisis histórico-fenomenológico, aplicado a una problemática como lo es el VIH-SIDA en sujetos que lo experimentan y cuyas prácticas sexuales son hoy posibles, gracias a los avances de la ciencia médica. A diferencia del VIH-SIDA de los años ochenta, e incluso de los noventa, en nuestros días, el VIH-SIDA ha mutado de tiempo y espacio, para ofrecer al sujeto social otros márgenes de prácticas sexuales que lo posicionan en experiencias fenomenológicas que le permiten gozar, en un horizonte amplio de la sexualidad, en su corporalidad humana. Esta circunstancia histórico-fenomenológica no deja de tener consecuencias éticas, en lo que implica la reproducción social de un sujeto que, al parecer cada vez más se caracteriza por un nihilismo, amparado por un discurso proteccionista generalizado que, desde las instancias de poder, antepone una vulnerabilidad epidemiológica que solo favorece el placer exacerbado, como una práctica de la sexualidad liberadora de energías corporales nihilistas. ¿Dónde observar esto? El siguiente cuadro, pretende ilustrar algunos elementos conceptuales hacia un modelo metodológico que serviría para trabajar sobre informantes y con esto poder caracterizar no sólo un universo de discursos médicos o políticos sobre el VIH-SIDA, sino también el de los sujetos que viven su condición de VIH-SIDA. Se trata entonces de “asociar una acción a un conjunto de motivos, [para] interpretar un texto en función de su contexto” (Ricoeur, 1990, p. 82).

Cuadro 2. Propuesta metodológica: Análisis histórico-fenomenológico. Elaboración propia.

Eventos (contexto sociológico)	Sujeto histórico	Sujeto fenomenológico		Caracterización
	Serie causal	Acciones	Serie causal	Acciones

El principio de la propuesta, contenida en el cuadro 2, es describir, desde el análisis del discurso, aquellos sujetos sociales (informantes) que formen parte de nuestros *corpus* de investigación. En la primera columna, se describen las circunstancias, en términos de eventos o contextos sociológicos (generales) que parezcan tener una incidencia en la construcción de los sujetos. La segunda y tercera columna se describen de qué manera los eventos colocados en la primera columna constituyen al sujeto en su parte histórica. La columna cuarta finaliza con una caracterización, a partir de los elementos recabados en las anteriores columnas. Ciertamente las caracterizaciones ponen el acento en aquellos aspectos que interesan al proyecto. En cuanto a las columnas derivadas de la segunda y tercera columna sirven para identificar de manera concreta qué causas y qué acciones corresponden a las dimensiones del sujeto, ya sea en su modalidad histórica y fenomenológica. En esta línea, es pertinente recordar que Foucault, en la “La place du roi” da cuenta de cómo el lenguaje, al representar las cosas, pone en el centro de representación de las posiciones de poder y de sus posibilidades. ¿El pintor, Diego Velázquez, como sujeto, ¿acaso no tuvo la posibilidad de enunciar un deseo (el de verse representado y como un acto de poder) y al mismo tiempo representar al poder en turno? ¿Acaso esto no es fenomenología del sujeto, en el marco del *a priori* histórico?: “el hombre puede entonces hacer entrar el mundo en la soberanía de un discurso que tiene el poder de representar su representación” (Foucault, 1966, p. 320). Este postulado de Foucault, si bien se refiere a su análisis de la época clásica, hoy es vigente desde el punto de vista teórico-metodológico.

Consideramos que esta propuesta nos puede conducir hacia la comprensión del sujeto histórico y fenomenológico con las instancias de poder. De ser productiva esta propuesta, suponemos que podríamos avanzar no sólo en la correlación de los procesos históricos y fenomenológicos de los sujetos en condición de VIH-SIDA, sino que también podríamos ver con claridad, y siendo consecuentes con la línea foucaultiana aquí desarrollada, la correlación que estas dos dimensiones guardan con las instancias de poder, como legitimadoras, reproductoras o, posiblemente, como ejes transformadores del cambio social. Interesa entonces

replantear que, en una problemática como del VIH-SIDA, se requiere observar *los procesos de cristalización*<sup>6</sup> de los hechos sociales, en los marcos históricos y fenomenológicos localizados, para poder proponer salidas a los problemas de salud pública como éste. En esta línea, aquí proponemos retomar el concepto de gubernamentalidad de Foucault (1994A), para observar la legitimidad que, al menos, se promueve desde las instituciones de poder, las cuales, como hechos sociales, no deben concebirse como instancias verticales de imposición de poder, sino como acompañantes de los sujetos (complicidades fenomenológicas) que determinan las configuraciones de un mundo vivido que se instala en periodos históricos de las sociedades. Se trataría entonces de asumir las posibilidades que, desde la condición de sujetos, puedan ser posibles en los juegos de poder, y por supuesto, en el marco del *a priori* histórico localizado.

Hoy sabemos que los sujetos en condición de VIH-SIDA tienen la posibilidad de seguir gozando de su sexualidad. Esta posibilidad, se da gracias a la cristalización de acuerdos –resultado histórico y fenomenológico de los actores– que proyectan prácticas de sexualidad en los sujetos en condición de VIH-SIDA. La medicación es un aspecto importante y su reglamentación está garantizada por el Estado. Los cuidados médicos son prioritarios, así las prácticas sexuales no pueden derivarse sin la construcción histórico-fenomenológica de esta realidad. De modo que, gubernamentalidad –política– y sociedad –sujetos-actores alrededor del problema del VIH-SIDA: médicos, sujetos afectados–, terminan por dar marcha a lo que se conoce como biopoder.

## Referencias

- Adorno, T.W. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Benjamin, W. (2006). Las afinidades electivas de Goethe (A. Brotons Muñoz (Trad.). En *Obras. Libro I, volumen I*. Abada Editores. <https://arxiu.josepserradell.cat/wp-content/uploads/2022/03/234029554-Benjamin-Walter-Obras-Completas-Libro-I-Vol-1.pdf>
- Bourdieu, P. (2012). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (M.C. Ruiz de Elvira, Trad.). Taurus.
- Bunge, M. (2012). *Filosofía para médicos*. Editorial Gedisa.

.....

<sup>6</sup> Nos parece que el concepto de *efectuación fenomenológica* podría ser sinónimo de cristalización de los hechos sociales, una vez que hemos podido percatarnos que estos se constituyen de lo histórico y lo fenomenológico.

- Cochereau, M. (2015, 7 de julio). Politiques de l'épochè. *Implications philosophiques*. <http://www.implications-philosophiques.org/politiques-de-lepoche/>
- Durkheim, E. (1997). ¿Qué es un hecho social? En *Las reglas del método sociológico* (E. de Champourcin, Trad., pp. 38-52). Fondo de Cultura Económica.
- Fontaine, M. (2017). *Michel Foucault, une pensée de la résistance* [Tesis de doctorado, Université de Bourgogne Franche Compté]. <https://theses.hal.science/tel-01793348v1>
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: la volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1976/2006). *La volonté de savoir: Droit de mort et pouvoir sur la vie* Gallimard.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits III: 1976-1979* (D. Defert y F. Ewald, Eds.). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits IV: 1980-1988* (D. Defert y F. Ewald, Eds.). Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *Les Anormaux*. Seuil.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard.
- Foucault, M. (2008). *Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'anthropologie*. Vrin.
- Foucault, M. (2015a). *L'usage des plaisirs*. En *Œuvres II*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015b). *L'Archéologie du savoir*. En *Œuvres II*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015c). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. En *Œuvres II*. Gallimard.
- Foucault, M. (2018). *Les aveux de la chair*. Gallimard.
- Han, B. (1998). *L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*. Jérôme Million.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Fenomenología del espíritu* (W. Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard.
- Husserl, E. (1990). *L'idée de la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- Kristensen, S. (2009). Foucault et la phénoménologie. Le problème de l'unité du sujet. En *Revue de théologie et philosophie*, No 141. Librairie Droz.
- Kuhn, T. (2010). *La estructura de las revoluciones científicas* (C. Solís, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Lambert, J. H. (2002). *Nouvel organon: phénoménologie*. Vrin.
- Merleau-Ponty, (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty (1960). *Signes*. Gallimard.
- Nietzsche, F. (2015). *Par de là du bien et du mal*. Ligarán.
- Nietzsche, F. (2020). *Le gai savoir*. Flammarion.
- Peirce, C. S. (2003). *Pragmatisme et sciences normatives* (Œuvres philosophiques, vol. 2; C. Tiercelin, P. Thibaud y J.-P. Cometti, Eds. y Trans.). Les Éditions du Cerf.
- Rambeau, Fr. (2006). Qu'est-ce qu'un pouvoir s'exerçant sur la vie ? En *La Volonté de savoir: Droit de mort et pouvoir sur la vie*. Gallimard.
- Ricœur, P. (1983). *Temps et récit*. Seuil.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.