



Repositorio Digital Institucional
"José María Rosa"

Universidad Nacional de Lanús
Secretaría Académica
Dirección de Biblioteca y Servicios de Información Documental

Silvana Paola Vignale

Políticas de la subjetividad, subjetivación: actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault

Tesis presentada para la obtención del título de Doctorado en Filosofía

Director de Tesis

Esther Díaz

El presente documento integra el Repositorio Digital Institucional "José María Rosa" de la Biblioteca "Rodolfo Puiggrós" de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

This document is part of the Institutional Digital Repository "José María Rosa" of the Library "Rodolfo Puiggrós" of the University National of Lanús (UNLa)

Cita sugerida

Vignale, Silvana Paola. (2014). Políticas de la subjetividad, subjetivación: actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault [en Línea]. Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Desarrollo Productivo y Tecnológico

Disponible en: http://www.repositoriojmr.unla.edu.ar/descarga/TE/DFilo/035009_Vignale.pdf

Condiciones de uso

www.repositoriojmr.unla.edu.ar/condicionesdeuso



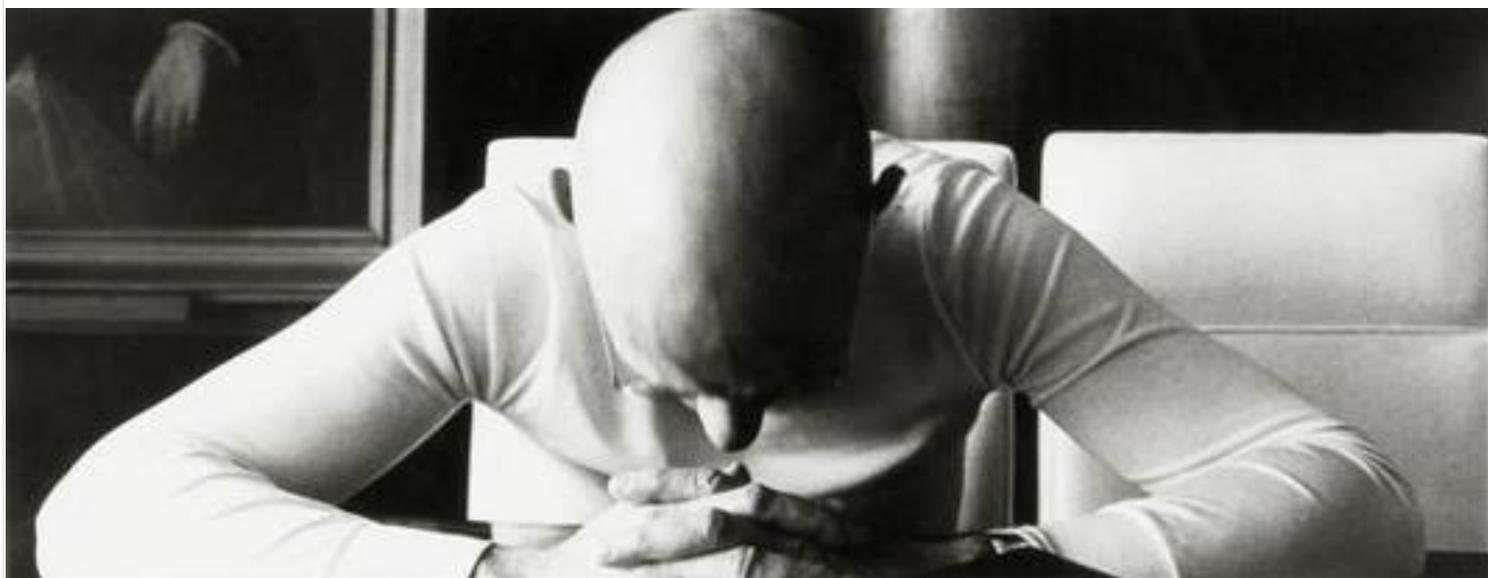
www.unla.edu.ar
www.repositoriojmr.unla.edu.ar
repositoriojmr@unla.edu.ar



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS
Departamento de Humanidades y Artes
Doctorado en Filosofía

**POLÍTICAS DE LA SUBJETIVIDAD:
SUBJETIVACIÓN, ACTITUD CRÍTICA Y ONTOLOGÍA
DEL PRESENTE EN MICHEL FOUCAULT**

Tesis de Doctorado
Por Silvana P. Vignale



Directora: Esther Díaz
Co-directora: Adriana Arpini

Mendoza / Buenos Aires
2013

Todavía espero que un *médico* filósofo, en el sentido excepcional de la palabra –uno que haya de dedicarse al problema de la salud total del pueblo, del tiempo, de la raza, de la humanidad– tendrá alguna vez el valor de llevar mi sospecha hasta su extremo límite y atreverse a formular la proposición: en todo filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la «verdad», sino de algo diferente, digamos, de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...

Friedrich Nietzsche

RESUMEN

Políticas de la subjetividad: subjetivación, actitud crítica y ontología del presente en Michel Foucault

La presente investigación parte de una ontología histórica de la subjetividad y analiza el entramado de *subjetivación, actitud crítica y ontología del presente*, en los últimos trabajos de Michel Foucault. Sostenemos que los procesos de subjetivación involucran una tensión entre libertad e historia, en cuanto constituyen modos de resistencia a técnicas coercitivas en la formación subjetiva. Estos modos de resistencia son relativos a la posibilidad de crear los propios modos de vida. Esto hace posible pensar en una subjetividad que se forma y transforma no sólo mediante las determinaciones sociales e históricas, bajo la forma de la sujeción u objetivación, sino también mediante las relaciones de sí consigo y mediante la intervención y transformación del presente del que se forma parte. Si mediante la arqueología y la genealogía nos es posible preguntarnos quiénes somos en este momento, o cómo hemos llegado a ser los que somos, consideramos que la crítica, comprendida como el trabajo sobre las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación subjetiva, permite responder una indagación relativa a un porvenir: siendo los que somos, ¿qué podemos hacer de nosotros mismos, para ser otros? En este sentido abordamos la relación entre vida y subjetivación, presentando a la vida como forma propia de resistencia en nuestros procesos de subjetivación, en cuanto potencia que insiste sobre sí misma.

Palabras clave: Crítica del sujeto – Prácticas de libertad - Resistencia – Vida

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
<i>Excursus</i> : Disponibilidad y expectativa; conceptos para una ampliación metodológica en investigaciones filosóficas	21
PRIMERA PARTE: Una ontología histórica de la subjetividad	32
CAPÍTULO 1: Michel Foucault y una ontología histórica de la subjetividad	33
1.1 Ni estructuralismo ni hermenéutica	34
1.2 El legado nietzscheano	46
1.3 Una genealogía del sujeto y una política de la verdad	55
1.4 Objetivación, sujeción y subjetivación	68
CAPÍTULO 2: De la genealogía del poder a las estéticas de la existencia	76
2.1 <i>Bíos</i> : entre biopolítica y <i>tekhne tou biou</i>	78
2.1.1 El umbral de la modernidad biológica	79
2.1.2 Hacer vivir o dejar morir	86
2.1.3 Productividad e inmanencia de las normas	91
2.1.4 Las artes de la vida	96
2.2 Modificaciones: de <i>La voluntad del saber</i> a <i>El uso de los placeres</i> y <i>Las técnicas de sí</i>	102
2.2.1 Los modos de subjetivación en la Antigüedad Clásica	109
2.3 Acerca de la ampliación de la noción de gubernamentalidad	115
Síntesis de la Primera Parte	120
SEGUNDA PARTE: Subjetivación, actitud crítica y ontología del presente	124
CAPÍTULO 3: Subjetivación	125
3.1 Inquietud y gobierno de sí	127
3.2 <i>Parrhesía</i>	137
3.3 Los modos de vida	145
3.4 Dramática del discurso y <i>paraskeue</i>	148

3.5 Políticas de la subjetividad y pliegue: hacia formas de libertad y resistencia	157
CAPÍTULO 4: Actitud crítica	171
4.1 Una pertenencia a la tradición crítica	173
4.2 Qué es la crítica	176
4.3 La salida de la minoría de edad	184
4.4 La crítica como actitud de modernidad	187
4.5 Actitud crítica y modo de vida: desujeción y subjetivación	196
CAPÍTULO 5: Ontología del presente	209
5.1 Problematizar el presente, interrogar por el “nosotros”	209
5.2 La filosofía como historia de las prácticas de veridicción	219
5.3 Diagnosticar el presente	224
5.4 Problematizaciones	228
CAPÍTULO 6: Vida y subjetivación	232
6.1 Viejas y nuevas categorías. Hacia un diagnóstico del uso de determinadas nociones para pensar la subjetividad	235
6.2 La vida como sustancia ética	241
6.3 La vida como resistencia: la insistencia sobre sí misma	249
Síntesis de la Segunda Parte	271
CONCLUSIONES	274
Bibliografía	288

A mi mamá Susana y a mi papá Tito

A mis hijos, Alejo y Ulises

A Gonzalo

Por cada uno de los nacimientos que atravesamos juntos

Quiero agradecer especialmente a mi Directora de tesis, la Doctora Esther Díaz, por la confianza y la guía en este proyecto. A mi Co-directora, la Doctora Adriana Arpini, por acompañarme en mi formación desde hace dieciocho años. A la UNLA (Universidad Nacional de Lanús), de la cual me siento parte. Al CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, del Ministerio de Ciencia y Técnica del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva – Presidencia de la Nación) y a mi Directora de beca, Clara Jalif, por el apoyo para realizar este doctorado. Al Profesor Doctor Daniel Dei, por su dedicación. A mis amigos y colegas, Alejandra Gabriele, Gonzalo Scivoletto y Tuillang Yuing, por la lectura atenta de capítulos, sus comentarios y diálogo. A mis compañeros del Seminario de Tesis en Mendoza, por la escucha y el intercambio.

Además de la escritura de esta tesis, y de las aventuras y desventuras del pensamiento encarnado y encarnizado en una problematización; además del estado de situación del *cuerpo* –siempre con puntos suspensivos finales–; borbotea en mí la necesidad de un hablar sobre quién habla, un decir sobre esta escritura que se fue escribiendo, que queda en este borde de lo personal que se llama mía, tan mía y personal como mi cuerpo. Pero así, a estas alturas, cuando el cuerpo fue emplazado en la escritura, y cuando la escritura se escribió en el cuerpo, cuando incluso esta tesis tiene un nombre –puesto por mí–, un nombre como el mío, no puedo dejar de querer esa distancia de la propia palabra, una distancia que puede hacerla devenir inapropiada. O desapropiada. Una distancia que introduce la perplejidad frente a los pronombres posesivos, a todo eso que he llamado mío, propio o personal. Y no se trata de la desaparición de mi rostro de esa escritura que se desprendió de mí, sino de esta sensación que la hace ahora extraña, esta pregunta por el quién escribe, esta no coincidencia con la respuesta obvia. No pregunto quién soy. Es, en todo caso, la perplejidad ante algo que se ofrece como respuesta –la escritura– a la preocupación respecto de qué hacer de mí misma. Por eso también la distancia de la propia escritura es la devolución del cuerpo a algo más que una propiedad. Ni ella ni él son míos. Los atravieso, de lado a lado, devengo en ellos, y por ellos, llego a ser lo que soy.

INTRODUCCIÓN

El objeto inicial que dio lugar a esta investigación fue examinar la constitución de la subjetividad desde la perspectiva de una ontología histórica. Hemos tomado este punto de partida en cuanto supone asumir que los sujetos se constituyen en el entramado de fuerzas históricas y sociales. Esta concepción se diferencia de otras concepciones tradicionales de la filosofía occidental, que han concebido la cuestión del sujeto como algo anterior o exterior a la historia. Ahora bien, hay dos problemas que aquí nos interpelan. En primer lugar, que esta perspectiva, en afán de tomar distancia de concepciones metafísicas trascendentes respecto de la subjetividad, puede conducirnos a respuestas deterministas en cuanto a la producción de las subjetividades. Nos referimos a la idea de que los sujetos no serían sino el producto de la coerción y dominación que la sociedad ejerce sobre ellos con variadas técnicas, instituciones e instrumentos. Esto conduce a la nulidad de la libertad del sujeto. Un segundo problema es relativo al peso del pasado en una ontología histórica, es decir, al acento puesto en el estudio de *lo que hemos venido a ser*, lo que se ha hecho de nosotros. Si bien asumimos como estrictamente necesaria la labor arqueológica y genealógica respecto de las formas en las que los sujetos se han constituido, advertimos la necesidad de no perder de vista que estas tareas sólo se encuentran justificadas en el orden de lo práctico con atención de nuestro presente y del presente desde el cual el filósofo forma parte, es decir, de la posibilidad de entrever que la pregunta *qué es lo que se ha hecho de nosotros* sólo adquiere su espesor si se tiene en cuenta la necesidad de pensar *qué debemos hacer de nosotros mismos*, o de qué modo es posible no aceptar sumisamente las determinaciones socio-históricas y avanzar hacia nuevas formas de subjetivación. Podemos decir entonces que no se trata de una elección ociosa de nuestro objeto de estudio, sino de la inquietud relativa al entramado político entre subjetividad y presente, pero también de una inquietud ética. Este planteo es también concerniente a hacerse eco de aquellas famosas

palabras de Marx acerca de que la filosofía hasta ahora ha reflexionado sobre el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo. ¿Es posible la transformación del presente y de lo que somos? ¿En qué medida la producción de subjetividades posibilita la transformación del presente? O, en todo caso, ¿qué relación se establece entre presente y subjetividades en vistas de las transformaciones de uno y otras? ¿Cuál es la tarea de la filosofía frente a estos interrogantes?

Estas preguntas se refieren a un diálogo entre sujeto e historia, aunque también de alguna forma nos obligan a repensar nuestra relación específica con el presente. Nos preguntarnos bajo qué condiciones es posible la transformación dentro de una configuración histórica, con qué márgenes de libertad es posible la formación y transformación de las subjetividades, incluso cuando las fuerzas históricas nos atraviesan y objetivan. Y desde el punto de vista epistemológico, ¿qué tipo de relación con la historia nos permite liberar nuestro discurso de determinismos al momento de comprender la producción histórica de las subjetividades? Y ¿de qué forma nos vinculamos a nuestra labor filosófica, a lo que hacemos nuestro problema o inquietud filosófica? ¿En qué medida cierto encorsetamiento a la filosofía por parte de la academia funciona como obstáculo a la hora de investigar en filosofía, atendiendo a la relación ética que mantenemos con aquellos que son nuestros compromisos y supuestos ontológicos? Nuestro objetivo apunta a explorar la forma en que las subjetividades intervienen en su propia formación y transformación a pesar de los condicionamientos históricos que las sujetan, y a su vez, en qué medida esta intervención colabora no sólo a considerar los modos a partir de los cuales los individuos llegan en nuestro presente a ser sujetos, sino también a determinar la posibilidad de la transformación de ese presente y a conceptualizar nuevas formas de la subjetividad. De modo que al cumplimentar nuestro objetivo, también establecemos el lugar y el valor que estos interrogantes tienen para la filosofía y la estricta relación entre filosofía y actualidad. Todo pensar filosófico se inscribe en su propia época y busca no tanto la verdad como respuesta a sus interrogantes, sino más bien como lugar específico a partir del cual formular sus problemas. Y consideramos que uno de ellos es, en la actualidad, la necesidad de encontrar otras maneras de

conceptualizar el sujeto –ya no las modernas, aunque tampoco aquellas que afirman la desaparición del sujeto, como algunas interpretaciones del postestructuralismo que tuvieron determinados usos políticos–. Esto permitiría la posibilidad de visualizar nuevas formas de subjetivación, esto es, nuevos problemas en torno a la constitución de las subjetividades.

*

Estas inquietudes preliminares nos han vinculado al trabajo de Michel Foucault, fundamentalmente a su último periodo, en donde encontramos inquietudes similares y posibles modos de comprender la tarea de la filosofía vinculada al presente. Ahora bien, las reflexiones foucaulteanas han pasado en muchos casos por una visión determinista. Las lecturas de Foucault que así lo manifiestan –a nuestro modo de ver superficiales– consideran que hizo del poder un absoluto, y obviado que se ocupó, insistentemente, en señalar que no hay poder sin libertad. También se le ha acusado de ser pesimista, lo que quiere decir que sus descripciones históricas impiden a cualquiera erigirse como sujeto de transformación de las normas que organizan el saber y el poder. Pero el análisis foucaulteano destruye la idea del poder como contracara de la libertad al presentarlos como indisociables. Foucault reconoce en el poder un papel no sólo represivo, sino productivo (de efectos de verdad, de subjetividades, de luchas), y en ese entramado las resistencias se constituyen dentro del poder y no desde afuera. De cualquier modo, la cuestión aparece en Foucault con mayor claridad en los cursos recientemente publicados, que parecen mostrar un desplazamiento desde sus estudios sobre biopolítica, hacia un trabajo sobre las técnicas de sí, en el cual la constitución de la subjetividad aparece como el resultado de las técnicas de sujeción y de subjetivación, orientando su tarea hacia una ética de sí o estética de la existencia.

La proliferación de estudios y trabajos que se reúnen bajo la rúbrica de la biopolítica actualmente, así como las diversas reflexiones en diferentes disciplinas en torno al problema de la vida, nos descubren que, en el marco de un diagnóstico del presente,

la vida es objeto central de nuestras problematizaciones. En cuanto hemos avanzado en nuestra investigación, han aparecido interrogantes respecto de este problema. Desplazándonos de las preguntas estrictamente biopolíticas y tensando nuestras indagaciones hacia el plano de la subjetivación, nos preguntamos: ¿qué es lo relativo a la *vida* que nos interpela a ser pensado? ¿En qué medida un trabajo en torno a los modos de subjetivación alcanza a la pregunta por la vida? ¿Y de qué forma puede contribuir a ampliar los horizontes relativos a las relaciones entre poder y vida, si es la resistencia a determinadas formas de poder lo que actualmente nos preocupa? En tal caso, no sólo se encuentra agotada la concepción del poder entendido como un pacto entre individuos que, mediante ese acto, fundan la sociedad y el sólo diagrama jurídico que la ordena. Pensar las resistencias al tipo de gubernamentalidad que administra la vida, es decir a un poder que recae directamente sobre la vida de los cuerpos y de las poblaciones –ateniéndonos al esquema de funcionamiento del poder explicitado por Foucault desde el siglo XVIII y hasta nuestros días, a saber, un poder disciplinario y un biopoder–, pensar estas resistencias, decíamos, no es posible sin la elaboración de un nuevo bagaje conceptual sobre la cuestión del sujeto, en la medida en que estas resistencias no pueden ser pensadas desde un sujeto circunscripto a la lógica del individuo y de la identidad de la persona, ni de un sujeto absoluto deshistorizado o sustrato de la historia. Condiciones y posibilidades de nuevas prácticas de libertad y resistencia son posibles a partir de una nueva concepción del sujeto, mediante una crítica y ontología de nosotros mismos. Mediante una interrogación que atiende el aspecto ético, en cuanto implica la transformación de nosotros por nosotros mismos, y un aspecto político en cuanto busca la emergencia de nuevas subjetividades, como resistencia a un poder cuyo objetivo es la administración de la vida. En otros términos, para poder comprender los modos de resistencia, hace falta comprender las características de ese sujeto producto de la subjetivación, cuya lógica difiere del individuo moderno como titular de derechos, asociado a las ideas de libertad e igualdad. De modo que no se trata sólo de una operación teórica. No es la búsqueda de nuevas palabras y la creación de nuevos conceptos lo que nos mueve aquí. Sino el vínculo entre la necesidad de pensar al sujeto, es decir, de *pensarnos*, en cuanto que toda crítica a la subjetividad es ya, y en sí misma, una provocación del

presente, una intervención en la propia subjetividad, la creación de una subjetividad para el pensamiento.

Tomamos el desarrollo de las últimas investigaciones de Michel Foucault en cuanto nos permiten aproximarnos a estas problematizaciones relativas al plano de la subjetivación, la vida como forma de resistencia, y la necesidad de una filosofía del presente, en diálogo con tres nociones que consideramos pueden ser entretejidas para pensar estas cuestiones, *subjetivación, actitud crítica y ontología del presente*. Consideramos infructuoso el intento por comprender el plan de Foucault en torno a su trabajo inacabado, aunque sí encontramos muy valioso el tomarlo como punto de partida para comenzar a profundizar algo que entendemos es uno de los problemas propios de nuestra época con el que la filosofía se encuentra. Nos volcamos a presentar una posible lectura del “último Foucault”, destacando su inscripción en una tradición filosófica que comienza en la modernidad, como él mismo lo refiere. Pero fundamentalmente en el intento por nombrar problemas que nos son propios y relativos del “nosotros” del que formamos parte.

*

Los últimos cursos en el *Collège de France* y un buen número de entrevistas, conferencias y artículos de los últimos años de trabajo de Michel Foucault nos fue legado no sólo para sorprendernos, una vez más, respecto de la ductilidad de su pensamiento, de proceder transformándose a sí mismo, sino también para finalmente ayudarnos a comprender mejor y desde una perspectiva ampliada, toda su obra. Esta producción de los últimos años nos deja el material para una nueva problematización acerca de la subjetividad y sus modos de constitución, a la vez que nos propone pensar en la posibilidad de nuevas formas de subjetivación. Si la interpretación más reconocida de Foucault ha insistido en su trabajo arqueológico y genealógico sobre el desierto de continuar pensando al sujeto como constituyente, a partir de 1976 puede observarse un giro en sus investigaciones, sin abandonar la idea de un sujeto constituido y atravesado por la historia. Por nuestra parte, consideramos que no se

trata sólo de un cambio de enfoque y de periodos respecto del trabajo que había realizado hasta *La voluntad del saber*. Aparece en sus nuevos trabajos la necesidad de realizar la pregunta de modo situado, desde el propio presente del cual forma parte, acompañado del cuidado de cierta actitud filosófica, cuidado relativo también a cierto aspecto biográfico. Si bien Foucault consideró en algún momento al autor como una función, es necesario decir también que su filosofía no deja de desarrollarse en el interior de una búsqueda relativa a los propios laberintos del pensamiento, que en su caso, son los que elaboran las experiencias de la propia vida, que la gestan y transforman. De modo que en sus últimas investigaciones, la reflexión de Foucault se dirige a un plano de la subjetivación relativo al aspecto de sí mismo que interviene de modo activo en la constitución de la subjetividad. Este plano “ético” no es abordado por Foucault como una mera curiosidad teórica –algo que no puede reprochársele en ningún caso–, sino a partir de una inquietud política vinculada a la actualidad, que supone no tanto responder a la pregunta kantiana del tipo “*quiénes somos en este momento*”, sino a otra diferente: “*siendo hoy los que somos, ¿qué debemos hacer de nosotros mismos?*”, para lo cual se hace necesario realizar un diagnóstico del presente que sirva para su transformación. Es una pregunta que ante todo indaga por las condiciones y posibilidades de formación y transformación del sujeto por sí mismo, si asumimos que existe primero –desde el punto de vista lógico– una formación y transformación del sujeto por aquello que Foucault denominó “dispositivos de poder”, que producen al sujeto en su identidad e individualidad. Sin abandonar los aspectos arqueológicos y genealógicos, esta pregunta, además, manifiesta una inquietud ético-política por la actualidad que tensiona el pasado, el presente y el porvenir. Es por esta razón que nuestro trabajo será articular estas tres dimensiones, *subjetivación*, *ontología del presente* y *actitud crítica*, como propuesta de una posible lectura de las últimas investigaciones de Foucault, para posibilitarnos pensar la subjetivación como manera de resistir a los mecanismos que nos codifican en identidades y en la emergencia de nuevas formas de subjetivación. Esto último en el marco de la tarea que le es propia a la filosofía, y que lejos de ser aquella que alza su vuelo al atardecer, se encuentra anclada en la actualidad, e indagando desde el punto de vista político sobre la propia subjetividad.

A lo largo de su obra, y en ejercicio de un escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos, Foucault habla siempre de sujetos empíricos, atravesados por la historia y constituidos en su interior. Su reflexión sobre la constitución del sujeto no es un mero ejercicio especulativo, en la medida en que parte de un estudio de las prácticas que constituyen a los sujetos como tales. Y si bien a lo largo de su trabajo se ha ocupado de ver cómo el sujeto se constituye en orden al saber –al modo en que ha sido objetivado por las ciencias humanas–, y en orden a prácticas sociales que le condicionan en tanto que normas “exteriores” a las que está sujeto, su reflexión no ha dado respuesta a cómo salir de la sujeción, o cómo emancipar un sujeto que se encontraría en situación de opresión o dominación. Esto en parte por su propia concepción del poder, que va a contrapelo de una concepción vertical en términos de dominación y opresión, de forma que no se trata tanto de emancipación como de libertad. Por otra parte, es consecuente con su posicionamiento como intelectual, cuyo rol dice no ser el de legislar lo que debe hacerse, sino el de realizar un diagnóstico. La transformación, piensa Foucault, a nivel político, vendrá dada por las masas, que no necesitan un portavoz. Tampoco es una respuesta que pudiera dar sin más, siendo contemporáneo a la propia pregunta. Sin embargo, entiende que es desde el punto de vista ético y político que puede producirse una transformación en los modos de subjetivación.

Hacia la década del ´80, y luego de varios años de silencio, las prácticas mediante las cuales el sujeto se constituye no aparecen reducidas a las técnicas disciplinarias como en *Vigilar y castigar* o en *La voluntad de saber*. En escena se encuentran en su lugar las prácticas de sí mismo o *técnicas de sí*, mediante las cuales el sujeto se constituye a sí mismo, proceso que en el marco de sus últimos trabajos, denominamos aquí como “subjetivación”. Foucault, entonces, no dedica su trabajo a desentrañar qué es el sujeto; tampoco ha descrito a un sujeto que hubiere aparecido en diferentes momentos históricos, sino que más bien se ha preocupado y ocupado de los procesos mediante los cuales los seres humanos llegan a ser sujetos, es decir, por los modos de objetivación y subjetivación. Su preocupación ha girado en torno a las prácticas que

los constituyen. Aún así, en sus últimos trabajos, fundamentalmente en los cursos desde el año 1981, parece estar más preocupado por la posibilidad de un nuevo sujeto ético. Porque, dicho en sus palabras, no hay resistencia posible al poder si no es reinventando la relación consigo mismo. De cualquier modo, no puede entenderse esta resistencia como una mera respuesta o reacción a un tipo de formación disciplinaria de la subjetividad; ni tampoco una concatenación entre los procesos de objetivación y subjetivación, sino que en los procesos de formación de la subjetividad se darían ambos modos en un juego dinámico, dentro del marco de lo histórico y de la actualidad.

Trabajaremos el entramado de subjetivación, actitud crítica y ontología del presente, en el marco del campo temático que denominamos “políticas de la subjetividad”, en la medida en que el mismo abarca el cruce entre la cuestión de la constitución histórica de la subjetividad y las relaciones de poder. Es en este sentido que se aborda, como supuesto teórico, una ontología histórica de la subjetividad. Partir de una ontología histórica supone una crítica a la pretensión de un sujeto absoluto. La perspectiva que asumimos considera una constitución histórica de la subjetividad, de manera que el sujeto nunca es algo dado –como una esencia o naturaleza–, sino por el contrario, es una producción en el marco de la historia.

Abordaremos la noción de “subjetivación” a partir del trabajo de Foucault de los últimos años, como un proceso mediante el cual el sujeto interviene en su propia formación, mediante ejercicios o prácticas de sí. La noción de “actitud crítica”, por su parte, es abordada como *ethos* o actitud gracias a la cual es posible cuestionar quiénes somos y qué debemos hacer de nosotros mismos. La noción de “ontología del presente”, por su parte, indica la tarea propia de la filosofía en relación a la posibilidad de transformación y emergencia de nuevas subjetividades, es decir la de realizar un diagnóstico del presente.

Nuestro trabajo se circunscribe al periodo correspondiente entre 1981-1984, y las fuentes fundamentalmente son los cursos en el *Collège de France*, recientemente

publicados, tanto en español como en francés. El último de ellos, *El coraje de la verdad* fue editado en 2009 en francés y en 2010 en español; los tomos *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, de *Historia de la sexualidad*. Aunque también nos hemos valido de las entrevistas que diera Foucault por aquellos años, en cuanto constituyen un material esclarecedor respecto del proceso y desplazamientos respecto de sus investigaciones anteriores.

*

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, nuestra investigación busca subsanar posibles riesgos de versiones deterministas en materia de una ontología histórica, que nos impiden preguntarnos qué es lo que podemos hacer de nosotros mismos en una determinada configuración histórica. Nuestra tesis persigue mostrar que el trabajo conjunto de las nociones de *subjetivación*, *actitud crítica* y *ontología del presente* hace posible pensar en una subjetividad que se forma y transforma no sólo mediante las determinaciones sociales e históricas, bajo la forma de la sujeción u objetivación, sino también mediante las relaciones de sí consigo y mediante la intervención y transformación del presente del que se forma parte. De manera tal que se manifiesta que no sólo somos aquello que una cierta cantidad de técnicas coercitivas, prácticas sociales y discursos científicos y morales han hecho de nosotros, sino también el trabajo efectivo que realizamos sobre lo que se ha hecho de nosotros, esto es, la relación que mantenemos con nosotros mismos que hace que un proceso de subjetivación no sea nunca definitivo. Con ello queremos afirmar que es posible en el marco de una ontología histórica de la subjetividad, como la realizada por Foucault, encontrar una afirmación de la libertad del individuo, no en términos de ausencia de coacciones, pero sí en los de un juego de fuerzas, lo que explica –entre otras cosas–, el pasaje desde la presunta contradictoria idea de la desaparición del sujeto con la de la afirmación de un *sí mismo*. Por otro lado, las reticencias de Foucault a formular alternativas o un deber ser en orden a lo político, y la existencia de un “nosotros” –en la formulación de una *ontología histórica de nosotros mismos*– se inscriben en el marco de la intempestividad, de la ruptura, de una constitución futura, tensada hacia

un tiempo porvenir. La preocupación, entonces, no es que no se nos permita ser lo que queremos ser, sino que se nos produzca tal como somos y con ello, cómo hacer otra cosa de lo que somos, otra cosa de lo que se ha hecho de nosotros. Se trata de la misma preocupación nietzscheana de poder darse a sí mismo una “segunda naturaleza”:¹ una estética de la existencia no aspira a otra cosa. La subjetivación, entonces, puede pensarse como modo de resistencia que parte de la subjetividad, y es una salida a la sola idea de que la constitución de la subjetividad sea el efecto de un mero determinismo histórico, como posibilidad de una libertad respecto de los dispositivos y técnicas de dominación que nos constituyen. En este sentido, consideramos que una actitud crítica y una ontología del presente posibilitan la subjetivación, en la medida en que buscan la transformación a partir de la propia relación consigo mismo, no en un sentido individualista, sino como asunto ético y político, en una efectiva práctica de la libertad. Así, la constitución de sí y de los otros puede darse en el interior de una configuración histórica, incluso cuando las relaciones de poder nos atraviesan y objetivan, mediante un plano de subjetivación, que señala la producción de sí mismo, en su relación de sí consigo. En este sentido, la relación de sí consigo gana la libertad necesaria para volverse resistencia a las instancias de sujeción.

Por otro lado –y ya en términos de una lectura de las últimas investigaciones foucaulteanas–, pretendemos mostrar que la actitud crítica, en cuanto *ethos* que busca determinar las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto, supone un desplazamiento metodológico. Mientras que muchas veces se ha denominado la etapa de las últimas investigaciones de Foucault como “ética”,²

¹ Cabe señalar que la concepción nietzscheana de “segunda naturaleza” no debe asociarse a la de Georges W. Hegel, para quien la “segunda naturaleza” es el Estado. Para Nietzsche hay dos naturalezas en el sujeto, la primera naturaleza es aquella heredada, que nos configura y sujeciona en lo que somos de acuerdo a los valores de la tradición. Por el contrario, una segunda naturaleza es la que podemos darnos a nosotros mismos en un ejercicio de negación de los valores anteriores y creación de nuevos valores, es decir, en el paso de un nihilismo de carácter negativo a un nihilismo positivo y creador. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 66.

² Ángel Gabilondo así lo refiere en la introducción al tercer grupo de obras reunidas en el tomo *Obras esenciales*, de editorial Paidós. Cfr. FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 701. Cabe decir que el propio Foucault se ha referido a esta etapa de su trabajo como una

consideramos que es necesario –y mediante el criterio con el cual el mismo autor había denominado ya su *arqueología* del saber y su *genealogía* del poder– nombrar este último trabajo como una *crítica del sujeto*, en cuanto ya no se trata sólo de arqueología y genealogía, las que manifiestan la relación entre el presente y el pasado, sino de una crítica que busca tensionar el presente con un futuro abierto en términos políticos. Esta filosofía crítica es la que permite realizar una ontología o diagnóstico del presente, que es ya y en sí mismo, parte del trabajo de su transformación.

Por último, del mismo modo que una ontología histórica de la subjetividad se opone a toda forma de consideración del sujeto como absoluto e hipostasiado, es también una crítica a cómo es entendida la relación poder-sujetos. Ya no puede sostenerse aquella perspectiva del poder entendido desde el punto de vista moderno, vale decir, la que supone la preexistencia de los sujetos respecto del poder soberano. Si por el contrario, el poder es productor de subjetividades, en una inversión de la lógica moderna, no hay sujeto absoluto ni poder absoluto.

Consideramos que la noción de “*bíos*” es bisagra entre la genealogía del poder y la crítica del sujeto foucaultea, y también entre los modos de sujeción y los modos de subjetivación. Mientras las categorías modernas de “individuo”, “persona”, “sujeto” no nos permiten avanzar en un diagnóstico de la emergencia de nuevas formas de subjetivación, la noción de “vida” aparece en estas últimas investigaciones de Foucault cada vez con más presencia, desde los desarrollos de la *biopolítica* hasta los de las *tekhne tou biou* o técnicas de vida. En este sentido, consideramos que en cuanto de lo que se trata es de pensar en la resistencia a formas de gubernamentalidad que recaen sobre la vida, esa resistencia no debe buscarse en otro lugar que en la vida misma, en cuanto es la vida portadora de una potencia que insiste sobre sí misma, esto es, fuerzas en puja cuyo éxito en la lucha estriba no sólo en resistir, sino en la capacidad de insistir sobre sí misma.

hermenéutica, aunque no en el sentido de la hermenéutica tradicional, sino en el sentido de la sospecha, como un análisis interpretativo de las formas en que los sujetos se constituyen.

*

En cuanto a la metódica, como conjunto de técnicas empleadas para llevar adelante esta investigación,³ se recuperan elementos de la arqueología y de la genealogía, cuyo punto de partida es una determinada forma de preguntar que sustituye el cuestionamiento *¿qué es lo que..?*, de la tradición metafísica, por la pregunta *¿quién...?*, destacando la historicidad del problema en cuestión. Si bien hay un trabajo interpretativo, éste no responde a perspectivas hermenéuticas que suponen cierta objetividad esquivada a la empiricidad de la que surgen los enunciados. Por el contrario, se considera que la interpretación es ya en sí misma una valoración, y por lo tanto, se hace presente un *plus* axiológico que restituye el valor epistémico a la filosofía como saber de conjetura, y como momento crítico del filosofar. Estas técnicas o modos mediante los cuales como investigadora nos hemos vuelto disponibles respecto de determinados problemas se corresponden a nuestros propios supuestos ontológicos y epistemológicos.

Partimos desde una *ontología histórica* que supone la pertenencia del sujeto, significados y valores a la propia realidad y toma distancia de todo carácter metafísico de la noción de “ontología”. Esta noción ha hecho referencia a una “ciencia primera” relativa a la pregunta por el ser, inquietud que se remonta a la misma filosofía griega y que puede designarse como propiamente metafísica. También ha sido usada para mencionar una “ciencia de las esencias” formales o materiales –como en el caso de la fenomenología–. Si bien arriesgamos una posible crítica al tomar esta noción, por haberse referido tradicionalmente a un campo de análisis delimitado por las estructuras metafísicas del ser, consideramos que se hace necesario una disputa de sentido. Se habla aquí de ontología haciendo referencia a la disciplina que se ocupa de los entes, en este caso, se trata de una ontología de la subjetividad que supone la pregunta por la entidad del sujeto. Pero es aquí donde el peso de la adjetivación se hace relevante para nuestro trabajo y para la crítica respecto

³ SAMAJA, Juan. *Semiótica y dialéctica*. Buenos Aires, JVE Ediciones, 2000, p. 22.

de las anteriormente mencionadas concepciones. Coincidimos con Esther Díaz en su definición de ontología *histórica*: “Ontología porque se ocupa de los entes, de la realidad, de lo que acaece. Histórica, porque piensa a partir de acontecimientos, de datos empíricos, de documentos. Una ontología histórica es una aproximación teórica a ciertas problematizaciones epocales”.⁴ De manera que una ontología histórica de la subjetividad señala que toda subjetividad es producto de las relaciones de fuerzas en un determinado momento histórico. La ontología realizada por Foucault indaga cómo son constituidos, en el seno de las prácticas de cada momento histórico, los objetos, los conceptos y los sujetos mismos. Por lo tanto, la ontología reflexiona sobre los entes en cuanto son producidos dentro del juego de lo verdadero y lo falso. Un ejercicio de la filosofía como *diagnóstico de lo que somos*, supone buscar la política de verdad que nos constituye, la *voluntad de verdad* que atraviesa nuestra historia, y no una supuesta verdad sobre lo que somos.

Por lo tanto, no pretendemos en este trabajo ser neutrales respecto de nuestro objeto de estudio, en la medida en que nos asumimos parte de una realidad socio-histórica, y atravesados por problemas relativos a cómo determinados ejercicios de poder han producido en nosotros efectos de sujeción e imposición de normas, valores y formas relativas a nuestra propia subjetividad. No hay producción de conocimiento, de saberes, de discursos independiente de las condiciones históricas, sociales y culturales en las que surgen. No podemos, desde nuestro punto de vista, dejar de lado las condiciones a partir de las cuales se produce el conocimiento, dado que la producción de saber es relativa a las prácticas sociales y al tipo y ejercicio de poder con el que interactuamos. El punto de vista epistemológico, como lugar a partir del cual se reflexiona en torno a la producción científica, en este caso, filosófica, determina la mirada sobre el objeto de nuestra investigación. Como lo señala Esther Díaz, “la racionalidad del conocimiento, aún la más estricta y rigurosa, hunde sus raíces en luchas de poder, factores económicos, connotaciones éticas, afecciones, pasiones,

⁴ DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 13.

idearios colectivos, intereses personales y pluralidad de nutrientes que no están ausentes, por cierto, en el éxito o el fracaso de las teorías”.⁵

Es por esto que mientras la ontología metafísica pregunta por las esencias bajo la forma “¿qué es lo que...?” (forma que debemos a Sócrates y a Platón), una ontología histórica necesariamente atiende al devenir de su objeto, pero acentuando, fundamentalmente la perspectiva. Así, mientras en los diálogos platónicos se pregunta por ejemplo ¿qué es lo bello?, una ontología histórica pregunta ¿quién es bello? O ¿quién dice que algo es bello? Esta es la formulación de la pregunta en Nietzsche, que para los sofistas era la mejor pregunta, porque remitía a la continuidad de los objetos concretos tomados en su devenir.⁶ La pregunta *¿qué es lo que?* supone un modo particular de pensar, un modo platónico que tiene como respuesta: *lo que es bello*, a partir de lo cual se inicia el camino de determinar qué es lo bello en sí mismo y qué es lo bello accidentalmente. En oposición a la dialéctica platónica, que parte del dualismo esencia-apariencia o ser-devenir, la pregunta por el *quién* supone un arte empirista y pluralista. La pregunta por el *quién* significa que, considerada una cosa, se indaga por las fuerzas que se apoderan de ella, por la voluntad que la posee, quién se manifiesta y quién se oculta. Expresa que hay fuerzas que atraviesan aquello que es objeto de nuestro trabajo, y que su esencia no puede ser considerada independientemente de ellas. Fuerzas históricas y empíricas que determinan lo que aquello es.

No preguntamos entonces, simplemente, cómo es que un sujeto se constituye o cuáles son las formas de su constitución. Preguntamos por *quién*. Quiénes somos hoy, quiénes hemos venido a ser en el juego de las condiciones históricas, y quiénes podemos ser. Esta última pregunta no pretende con su respuesta anticipar un determinado tipo de sujetos que debieran constituirse, y sí dirigirse a qué es lo que podemos hacer para una transformación de lo que ya somos. ¿Cuáles son las luchas

⁵ DÍAZ, Esther. *Entre la tecnociencia y el deseo; la construcción de una epistemología ampliada*. Buenos Aires, Biblos, 2007, p. 24.

⁶ Para este desarrollo, cfr. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2008.

que deben darse para la emergencia de nuevos modos de subjetivación? ¿A qué poderes debemos enfrentarnos hoy para ser otros de los que somos?

En cuanto a estrategias interpretativas, el trabajo genealógico introduce en la filosofía los conceptos de sentido y valor, cuestión que para Nietzsche es la verdadera realización de la crítica. Introducir el concepto de valor supone una filosofía que no se deshace de un determinado modo de vida, de una vida particular y configurada en el marco de su propia existencia. Coincidimos con Foucault que interpretar es “apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene una significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones”.⁷

Tanto la genealogía como la arqueología tienen su origen teórico en el pensamiento nietzscheano, aunque se le reconoce a Foucault el haberlas organizado como métodos científicos. Como lo señala Esther Díaz, si bien en un primero momento se trató de procedimientos útiles para el campo de las ciencias sociales, humanas y de la salud, posteriormente han sido también usados para las ciencias formales y naturales.⁸

Por un lado, la arqueología indaga sobre las condiciones en que nacen los enunciados. La genealogía, por su parte, analiza las relaciones de fuerza de las entidades estudiadas. Como se ve, se trata de métodos que priorizan el trabajo histórico, y que exigen problematizar un objeto mediante su origen y devenir. Así, la arqueología pretende poner a disposición cómo ha sido pensado un objeto en una época dada, desenmascarando las pretendidas estructuras universales de la metafísica y colocando la emergencia de un concepto, enunciado o teoría en calidad de acontecimiento. Muestra la contingencia de los devenires, que lejos de asociar los acontecimientos mediante la continuidad de un hilo, los muestra en su ruptura y discontinuidad. La genealogía es una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes,

⁷ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 2008, pp. 41-42.

⁸ DÍAZ, Esther. “Modulaciones metodológicas: el poder y la vida”. En: *El poder y la vida, modulaciones epistemológicas*. Buenos Aires, Biblos, 2012, p.316.

de los dominios del objeto sin referirse a un sujeto trascendente respecto del campo de los acontecimientos o a un sustrato vacío que corre a través de la historia. Pero además, es una forma de historia que parte del presente. De manera que estas técnicas colaboran en nuestra inquietud por la determinación y transformación del presente bajo la forma del *diagnóstico*. Como se verá en adelante, el *diagnóstico del presente* es el objetivo de una *ontología de nosotros mismos*, cuestión que aparece en los escritos foucaulteanos acerca de la crítica. Ahora bien, la cuestión del diagnóstico es algo ya presente desde *La arqueología del saber*: el diagnóstico “establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser el origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos”.⁹

No queremos dejar de mencionar aquí el trabajo de Arturo Roig –atmósfera académica en la que nos hemos formado– respecto de la necesidad de incorporar lo interpretativo y valorativo como un *plus* epistémico. Esto significa que no sólo no podemos pararnos frente a nuestro objeto de estudio de modo neutral y objetivo, sino que, tal como lo explicitamos en nuestros supuestos epistemológicos, nuestro estudio parte de considerarnos formando parte de la realidad, y con ello, nuestras valoraciones y modos de comprender el mundo. Su trabajo de ampliación metodológica de la historia de las ideas argentinas y latinoamericanas se sustenta en el análisis del discurso y en la función utópica. Esta función, lejos de presentarse como búsqueda quimérica o ideal de un orden –como sí sucede en las utopías negativas o totalitarias–, presenta una vigilancia respecto de lo instituido y sospecha sobre cualquier matiz determinista que pretenda fundar un orden único y su reproducción. En cierta medida es una función de inactualidad o intempestividad, en el sentido nietzscheano, no sólo en cuanto se produce un desfasaje con el propio tiempo, sino en cuanto interrumpe la circularidad pasado-presente-futuro para realizar un corte en el momento presente y “ensancharlo”. Entre las funciones del “pensamiento utópico” se encuentra la función crítico-reguladora del discurso y cuyo

⁹ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 223.

alcance es la presencia de lo axiológico.¹⁰ De esta manera, Roig dice que lo axiológico como fenómeno interno del discurso es lo que “salva de caer en un formalismo, a todo tipo de análisis formal de las estructuras discursivas y hace que la «forma» no sea aquello que se busca para evadir una lectura comprometida con la realidad misma”.¹¹ El *plus* axiológico –no verificable como hipótesis científica, respecto del afán predictivo de la ciencia– es el modo de asumir la contingencia, como experiencia de la historicidad del sujeto. De tal forma que la filosofía, como saber crítico es un saber de conjetura que se abre a la historia con la alteridad como factor de irrupción.

Este modo de preguntar y estas técnicas (en tanto son pensadas para captar el devenir de la realidad, sus transformaciones y discontinuidades), así como la consideración de lo axiológico como *plus* epistémico no verificable, que también hemos mencionado a partir de la crítica nietzscheana en tanto se presenta como valor del origen y origen de los valores, son formas de una metodología ampliada hacia lo histórico social, en la que no se pierde la subjetividad real del investigador y no se reducen los enunciados al análisis formal y a la lógica, sino que, por el contrario, se prioriza la historia. Una metodología ampliada es aquella que acentúa las condiciones históricas, espaciales y sociales que posibilitan una determinada producción de discursos filosóficos, atendiendo que en toda problematización y creación conceptual se articulan condiciones subjetivas y objetivas de la existencia humana.

*

En el primer capítulo se delimitan aspectos relativos al tipo de trabajo que Foucault realiza, esto es, una ontología histórica de la subjetividad, que se nutre de su formación en la tradición de la filosofía de la ciencia de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, entre otros, y de sus lecturas de Friedrich Nietzsche. Es una toma de

¹⁰ Cfr. ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una ventana, 2009, p. 15.

¹¹ ROIG, Arturo. *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Universidad de Santo Tomás de Santafé de Bogotá, 1993, pp. 111-112.

distancia respecto de los modos predominantes en Francia de hacer filosofía en ese momento, la fenomenología y la hermenéutica. Pero también un desplazamiento del estructuralismo, al que se encontró afiliado por momentos en la etapa arqueológica de su trabajo. El tipo de relación con la historia mediante el cual Foucault elabora una historia de la subjetividad y una historia de la verdad es en gran parte un legado nietzscheano: la genealogía del sujeto busca crear una historia de los modos a través de los cuales los seres humanos se convierten en sujetos, señalando la singularidad de los acontecimientos y las fuerzas en pugna.

Foucault realiza esta ontología histórica de la subjetividad en orden a modos de objetivación, modos de sujeción y modos de subjetivación, que se corresponden a su etapa arqueológica, genealógica y crítica. Si bien, como se verá en adelante, en la constitución subjetiva estas modalidades se encuentran enlazadas unas a otras, nuestro trabajo se circunscribe a elucidar la importancia de la subjetivación –asociada a la actitud crítica y a la ontología del presente– para la emergencia de un nuevo sujeto ético. En este sentido, en el capítulo segundo mostramos el pasaje de los trabajos foucaulteanos de una *genealogía del poder* –cuya última fase es relativa a estudios sobre biopolítica– al estudio de una ética de sí y estética de la existencia en la Antigüedad Clásica, que constituyen puntos fuertes de sus últimas investigaciones. Consideramos allí que no hay un *hiatus* entre unas investigaciones y otras, ni tampoco un abandono del problema del poder o de lo político como se ha sugerido, sino el abordaje de una dimensión ética, relativa a las relaciones consigo mismo, que constituyen una tridimensionalidad en esta ontología histórica. Las nociones de *bíos* y de gubernamentalidad son bisagras entre la cuestión del poder y la cuestión del sujeto.

El tercer capítulo de este trabajo aborda el desplazamiento efectuado por Foucault para trabajar la cuestión de la subjetivación a partir de 1981. Se trata de una lectura en términos de gobierno y de ética, y en orden a la estrategia de una metódica que se desplaza de una *genealogía del poder* a una problematización o *crítica del sujeto*. Este desplazamiento obedece a la necesidad de encontrar en otras épocas, desde la

Antigüedad Clásica, modos de subjetivación que puedan servirnos para realizar una lectura de lo que somos hoy, y no un retorno a los griegos. Entre los griegos Foucault encuentra un ejercicio de sí sobre sí mismo que responde al precepto de la inquietud de sí, relacionado con el conócete a ti mismo. Las técnicas de sí o artes de la existencia constituyen el conjunto de prácticas por las que es posible la subjetivación, como trabajo de elaboración de sí por sí mismo. Ahora bien, esta transformación subjetiva es posible gracias a una relación con la verdad. De allí que es sustancial la noción de *parrhesía*, en una dramática del discurso verdadero. De lo que se trata, en el plano de la subjetivación, es de constituir modos de vida y prácticas de libertad como formas de resistencia a técnicas coactivas y objetivaciones de la identidad individual.

El trabajo de Foucault en relación a una ontología histórica de la subjetividad se inscribe en una tradición crítica iniciada por Immanuel Kant, aunque no aquella que persigue una analítica de la verdad, sino la que busca determinar las posibilidades y condiciones de transformación del sujeto mediante un diagnóstico del presente. El cuarto capítulo, entonces, analiza la actitud crítica como una actitud que cumple con la función de desujeción, en el juego de una política de la verdad, fundamental para los procesos de subjetivación, en cuanto se trata de una desobediencia racional a las técnicas y dispositivos que nos constituyen en lo que somos y que nos confinan a una determinada identidad. Lo que se encuentra entramado con lo que Foucault considera la función de la filosofía, esto es una ontología del presente u ontología de nosotros mismos, cuestión de la que nos ocupamos en el capítulo cinco. La filosofía tiene la tarea de interrogar y cuestionar la propia actualidad, y su historia se presenta como una historia de las prácticas de veridicción. El diagnóstico del presente es ya y en sí mismo, una intervención y transformación del mismo, a partir de lo cual es posible la emergencia de un nuevo sujeto ético.

Por último, el capítulo sexto, aborda la interrogación acerca de nuestros modos actuales de subjetivación. En primer lugar, para expresar la insuficiencia de conceptos como los de “individuo”, “persona”, “sujeto”, “cuerpo” que impregnan el léxico de

las ciencias humanas, y que nos lleva a incurrir en contradicciones y sin salidas. Por otro lado, nos ocupamos de desarrollar lo que consideramos nuestro problema actual en cuanto al propio modo de subjetivación, el de la vida. La vida como sustancia ética a partir de la cual es posible pensar en modos de resistencia y prácticas de libertad, mediante lo que se considera una insistencia en sí misma, en cuanto plano inmanente.

*

El uso del plural tiene dos razones, la primera relativa a comprometer a los lectores en las preguntas y cuestionamientos de nuestra investigación, así como la invitación a un acompañamiento en el ejercicio de pensar. La segunda es de orden retórico y se dirige a suavizar el tono de la primera persona del singular para las conclusiones de este trabajo académico (es por esta razón por la que también se matizará el uso de la primera persona del plural con la tercera persona o impersonal o con la voz pasiva, cuando así lo requiera la escritura).

EXCURSUS:

Disponibilidad y expectativa. Conceptos para una ampliación metodológica¹²

Este *excursus* indaga sobre la posibilidad de una ampliación metodológica en el ámbito de las investigaciones filosóficas, mediante las nociones de “disponibilidad” y “expectativa”. El método científico, sentado sobre las bases de la división entre sujeto y objeto, elude las condiciones históricas y sociales en las que se produce el conocimiento. Por su parte, las exigencias científicas encorsetan a la investigación en filosofía en un modelo cuyas exigencias y métodos se construyen en el ámbito de las denominadas ciencias duras. A contrapelo de ello, consideramos que una investigación filosófica debe *volvemos disponibles* respecto de nuestra realidad y de nuestro presente, en cuanto nuestra labor no responde a una mera curiosidad teórica, sino que nos implica en lo que somos y en lo que nos constituye, en la propia vida. Para una metódica en una investigación filosófica proponemos las categorías de “disponibilidad” y “expectativa”, como categorías a la vez éticas y cognitivas, que suponen una zona de proximidad y confluencia entre nosotros y las cosas, y por lo tanto no soslayan el propio *ethos* en el acto de conocimiento, lo que implica hacerse cargo de nuestros compromisos ontológicos y epistemológicos.

1

El conocimiento no es sino un efecto de nuestros instintos, el producto de un juego de fuerzas en tensión, lucha y enfrentamiento de aquello que en los instintos quiere gobernar. Una invención. Nietzsche lo expresaba así mediante la fábula que introduce *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “En un rincón apartado del universo,

¹² Hemos dispuesto luego de la Introducción este *Excursus*, en cuanto es una reflexión respecto del propio camino de indagación filosófica y de una metódica para esta investigación, coherente respecto de nuestros supuestos ontológicos y epistemológicos.

donde brillan innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el cual unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más soberbio y falaz de la «historia universal», pero sólo un minuto. Después de unos pocos respiros de la naturaleza ese astro se heló, y los animales inteligentes debieron morir”.¹³

Por su parte, Foucault se refería a una “política de la verdad” para poner de manifiesto el juego de fuerzas que produce a la verdad, una verdad que ya no tiene las características modernas de universalidad y trascendencia respecto del sujeto. Una historia política del conocimiento, si por ello se entiende que “la verdad misma tiene una historia”,¹⁴ como lo señala en las conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1974, tituladas *La verdad y las formas jurídicas*. Aquél legado nietzscheano que presenta al conocimiento como el resultado histórico y singular de condiciones que no son del orden del conocimiento, se distancia de la célebre frase aristotélica que apunta que “todos los hombres tienden por naturaleza al saber”. También lo hace de la idea que supone que las condiciones y posibilidades del conocimiento residen en la estructura de un sujeto cognoscente, es decir, que el conocimiento se encuentra determinado por condiciones universales como las planteadas por Kant en la *Crítica de la razón pura*. Para Nietzsche, por el contrario, el conocimiento no se encuentra del lado del sujeto, como algo que le es connatural, ligado a su naturaleza humana, pero tampoco se encuentra vinculado originalmente con las cosas que pretendemos conocer; no hay leyes en la naturaleza, ni es natural a ella ser conocida. *Dios ha muerto*. Y con él toda posibilidad de comprender el conocimiento mediante instancias universales y trascendentes y leyes habidas desde “la creación”. Pero también *el hombre ha muerto*. Lo que no quiere decir que desaparezca de la faz de la tierra, sino que el método científico no puede suponer todavía la función de la soberanía del sujeto como garante del conocimiento universal y objetivo. En todo caso, como señala Foucault a propósito de Nietzsche, entre instinto y conocimiento no hay una

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Miluno Editorial, 2009, p. 25.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 488.

relación de continuidad cuanto de lucha, de dominación o de servidumbre. Y entre el conocimiento y las cosas hay una relación de violencia, de poder y de fuerza.¹⁵

¿Por qué una relación de violencia, entre el conocimiento y las cosas que pretendemos conocer? Porque la ecuación S – O moderna es una operación de alejamiento del objeto para dominarlo, para diferenciarse de él. “Tras el conocimiento, sin duda, habita una oscura voluntad no tanto de conducir el objeto hacia uno mismo, ni de identificarse con él, sino, por el contrario, una voluntad oscura de alejarlo y destruirlo”.¹⁶ Lo que ya contradice la idea de la filosofía como amor al saber, o del conocimiento como una pulsión que nos induce a amar a las cosas que conocemos. Si pensamos en el conocimiento moderno, éste no tiene la intención tanto de aproximarse a las cosas como de alejarse de ellas, de mantenerlas a distancia. Esta distancia permite al método científico sostener la pretensión de objetividad y neutralidad en el conocimiento, y con ello oculta los condicionamientos históricos, sociales y valorativos a partir de los cuales el conocimiento se produce. Bien sabemos a partir de Nietzsche y Foucault que no hay verdades ni producción del conocimiento que no esté atravesada por las relaciones de poder –aquello que Nietzsche llama el juego de las fuerzas–. Y que el nacimiento de las denominadas ciencias humanas –aunque en gran medida también aquellas que denominamos como ciencias sociales– nacen en el marco de prácticas normalizadoras a fines del siglo XVIII y principios del XIX, y su fin es dominar su objeto de estudio. De modo que se encuentran lejos de descubrir la verdad acerca de un individuo que es previo a cualquier formación social, en función de la cual se constituiría un poder. Por el contrario, es el poder sobre esa individualidad el que hace surgir aquellos ámbitos de saber que a su vez constituyen al individuo. He aquí la genealogía de Nietzsche continuada por Foucault. La genealogía descubre “que detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella”.¹⁷

¹⁵ *Ídem*, p. 495.

¹⁶ *Ídem*, p. 497.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 18.

Ahora bien, hasta aquí hemos hablado de la embestida de Nietzsche al conocimiento moderno, y del uso metodológico que a partir de ella realiza Foucault, en su arqueología del saber y genealogía del poder. En ambos casos, hay una crítica a la soberanía del sujeto del conocimiento. Tanto el sujeto como el conocimiento no son para ellos sino el producto de relaciones de fuerzas históricas, particulares y contingentes. Pero es también desde Nietzsche y Foucault que nos es posible pensar en otras formas de subjetivación –que no consideran al sujeto de forma deshistorizada ni como sustrato de la historia, pero tampoco lo reducen a un mero efecto de las condiciones sociales e históricas en las que emerge–. En este sentido, Nietzsche concibe al sujeto como “una estructura social de muchas «almas»”¹⁸ y “una pluralidad de fuerzas”,¹⁹ lo que implica, desde esta concepción, que el conocimiento no exija la distancia entre sujeto y objeto. De la misma forma, Foucault muestra que no sólo somos el efecto de modos de objetivación y modos de sujeción, sino también de formas de subjetivación, que implican la relación de sí consigo, y con ello, la posibilidad de resistir a aquellas formas que circunscriben la identidad a efectos normalizadores. Se trata de una formación de sí mismo que se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales uno se forma. Deleuze expresa bien estas ideas mediante la noción de “pliegue”. El individuo no es sino el pliegue de fuerzas que constituyen una “profundidad”, un “espesor alojado en sí mismo”,²⁰ una doblez o interiorización de la exterioridad en la cual se libra la batalla de las fuerzas, donde el saber y el poder libran su lucha, a partir de lo cual no es posible mantener fronteras estáticas entre un “adentro” y un “afuera”. Dicho de otro modo, al presentar otros supuestos ontológicos respecto del sujeto, no ya los modernos, debemos cambiar también nuestros supuestos epistemológicos y metodológicos, en orden a la relación que mantenemos con las cosas que conocemos, de modo general. Y de modo particular, respecto de cómo vinculamos nuestras investigaciones filosóficas con la propia vida. Nuestra voz no es neutral a la hora de diagnosticar nuestros problemas.

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 41.

¹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Editorial Norma, 1997, pp. 129-130.

²⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 128.

Todo pensar filosófico se inscribe en su propia época y busca no tanto la verdad como respuesta a sus investigaciones, sino más bien como lugar específico a partir del cual formular sus problemas. Si la filosofía es la posibilidad no tanto de responder a las preguntas como la posibilidad de formular los problemas relativos a la propia época – y de atisbarlos, de poder nombrarlos– nuestra tarea es la de poder visibilizar esos problemas mediante nuestra labor investigativa.

Es a partir de esta poética de la subjetividad que se nos plantea la necesidad de pensar nuevas relaciones con las cosas que pretendemos conocer y los problemas sobre los que buscamos reflexionar. Y en cuanto no podemos conservar el esquema S – O, y por lo tanto, la objetividad y neutralidad del conocimiento, es que proponemos dos conceptos a la metodología de la investigación filosófica a fin de encontrar una metódica relativa a nuestros problemas de investigación.²¹ Se trata de los conceptos de *disponibilidad* y *expectativa*. Ellos incorporan una dimensión que ha sido sistemáticamente soslayada en el ámbito de la producción del conocimiento. Lo ético, como modo de vida.

2

Como lo indica Juan Samaja, cuando investigamos partimos de supuestos que bien pueden denominarse “compromisos ontológicos.”²² Puede adivinarse no sólo cuáles son nuestros supuestos en orden del sujeto, sino también la necesidad de asumir desde el punto de vista ético nuestra relación con el conocimiento. Cuando decimos ético aquí, nos referimos no tanto a un conjunto de reglas que determinan el ámbito de nuestro obrar, cuanto a la intervención de nosotros mismos sobre nuestra formación, deformación y transformación. Hacemos referencia a aquella relación que mantenemos con nosotros mismos, con aquello que hemos venido a ser, producto de técnicas de objetivación y sujeción, desde el punto de vista foucaulteano. Cuando

²¹ Por “metódica” nos referimos a la expresión de Juan Samaja que señala el conjunto de técnicas empleadas para llevar a cabo una investigación. Cfr. SAMAJA, Juan. *Semiótica y dialéctica*. Buenos Aires, JVE Ediciones, 2000, p. 22.

²² SAMAJA, Juan. *Semiótica y dialéctica*. Buenos Aires, JVE Ediciones, 2000, p. 26.

realizamos una investigación nos mueve un impulso cuya trama nos teje con el mundo y la vida. Son aquellos compromisos sin los cuales toda tarea investigativa se vuelve mera rutina académica, sin lazos con la propia vida y la vida política y social. Es desde este punto de vista que consideramos que la metódica de una investigación es un conjunto de estrategias que permiten al investigador *volverse disponible* respecto de algo.

Si desde el punto de vista del conocimiento algo nos interpela, la novedad de aquello sólo puede aparecer en tanto nos encontramos bajo la forma de la *disponibilidad*.²³ Por “disponibilidad” sugerimos comprender cierta actitud respecto de nuestro objeto de estudio que no soslaya el propio *ethos*, nuestra manera de vincularnos a nosotros mismos, a los otros, al mundo, y a nuestro presente. La disponibilidad tiene en cuenta no sólo el plano cognitivo sino ético en el que se produce el conocimiento, en tanto y en cuanto asume los propios supuestos ontológicos y epistemológicos como compromisos. Desde el punto de vista del sujeto, supone la puesta en cuestión del privilegio del sujeto respecto de aquello que conoce, y la posibilidad de un trabajo a partir de la relación o “entre” el sujeto y el objeto.²⁴ Se trata de renunciar a su centralidad respecto de las cosas. Conocer ya no es formarse una idea respecto de algo, sino entreverarse a algo, volverse disponible a ello, asumir ética y políticamente la relación que mantenemos con aquello que nos solicita bajo la forma del conocer. La disponibilidad permite responder a la interpelación de un mundo que es producido y que nos produce. De esta forma no podemos decir que nuestras estrategias en investigación puedan eludir el vínculo entre lo teórico y lo ético. Y en este sentido es

²³ Sobre la categoría de “disponibilidad” como categoría cognitiva y ética, cfr. JULIEN, François. *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Buenos Aires, Cuenco del plata, 2013. El autor utiliza “disponibilidad” para asociar esta categoría a lo que en el psicoanálisis freudiano se conoce como “atención flotante”, que es el tipo de escucha que sostiene el analista, una atención dirigida hacia, pero hacia nada en particular. La propuesta de cinco conceptos al psicoanálisis de Jullien, entre ellos el de “disponibilidad”, es un desafío al psicoanálisis respecto del proceder del pensamiento chino. Con ello el autor busca interpelar al psicoanálisis respecto de fundamentos epistemológicos occidentales.

²⁴ Un desarrollo de este “entre” puede encontrarse en los trabajos de Deleuze y Guattari: “El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad. Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio”. Cfr. DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI, *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 29.

que frente a nuestros compromisos ontológicos no podemos responder a ellos sin considerar esta actitud.

Contrariamente a la distancia sujeto-objeto moderna, y a su pretensión de objetividad, la disponibilidad supone una zona de indiscernibilidad entre quien se dispone y la interpelación de las cosas. No nos interesa abordar el problema acerca de las naturalezas entre uno y otras. Sino señalar ese *entre* uno y las otras. Se trata de una frontera, que como toda frontera no sólo indica una separación cuanto una vecindad, un espacio común en el que se habita. Esa proximidad no manifiesta sino la dimensión ética de la disponibilidad.

Pero esta dimensión ética no responde solamente a la necesidad de ir a contrapelo de la noción de objetividad, cuya distancia y neutralidad respecto de las cosas conceden la idea de que aquellas pueden ser observadas desde un improbable afuera. Ya hemos dejado deslizar que nos encontramos con las cosas en un mismo plano de inmanencia. Sino que determina también la interacción de fuerzas entre quien se dispone a las cosas y las cosas del mundo. No podemos hablar del sujeto pretendiendo todavía de él su identidad y permanencia. La identidad del yo no es sino aquella ficción que une los triunfos de unas fuerzas sobre otras, de tal modo que cada vez nos identificamos con la fuerza triunfante. No es el sujeto de conocimiento, entendido como en la modernidad, un sujeto trascendental o absoluto. Sino un flujo de fuerzas entre quien se dispone a las cosas y las cosas allí, solicitándonos. He allí la frontera o bisagra: un campo de batalla, cuyo efecto es una subjetivación del lado de quien conoce, y una objetivación, del lado de las cosas. En la proximidad de una vida y las cosas del mundo se sella su compromiso ético con ellas. No buscamos conocer sino aquello que nos interpela en la propia vida. Las cosas nos llaman. Es así que la disponibilidad, como categoría ética y cognitiva, no sólo puede caracterizarse como un estado de apertura, sino también como *expectativa*.

La “expectativa” es una actitud de atención respecto de lo desconocido, algo sobre lo cual no tenemos certezas. Se trata de una mirada que se anticipa a lo que vendrá a

ofrecerse a nosotros, un mirar a las cosas con una mirada que espera lo inesperado o lo imprevisto. Arturo Roig la define como “un esperar en relación con el ver”, “un estar abierto al mirar”.²⁵ Así, la expectativa, como actitud cognitiva y ética, atiende aspectos negados por el conocimiento científico moderno, como lo incierto y lo conjetural. Como actitud, no se fija metas. Si hay una novedad, ella es posible gracias a la huida de lo previsible y de las certezas inmediatas. La expectativa no existe en relación sino a algo extraño y desconocido, y es una mirada sobre un dominio que pretende, pero del cual no puede establecer ley alguna. Una vigilancia, si por ella se entiende cierto estado de vigilia.

Estar disponible y expectantes, no supone, en confrontación al conocimiento objetivo, un relativismo, sino, en todo caso y a propósito de Nietzsche, un perspectivismo. Contra “la famosa «objetividad» moderna”, dice él: “Aprender a ver – habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar-que-las-cosas-se-nos-acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados”.²⁶ Estar disponible a las cosas y esperarlas en relación a la mirada es hacerlas próximas a nosotros mismos. No en el sentido de lo que se presenta ante nosotros, puesto que seguiríamos poniendo a las cosas “en la vereda de enfrente”. Sino, mejor, mediante una *confluencia*. No somos ingenuos pensando que puede haber una “reconciliación” con el objeto, ni algo como restituir una unión originaria con las cosas. Por el contrario, afirmamos con Nietzsche que el conocimiento es siempre efecto de relaciones de fuerzas y con Foucault que es necesaria una historia política de la verdad. Nos encontramos entreverados a las cosas del mundo y a las fuerzas históricas, sociales y políticas de nuestro lugar en el mundo, por lo tanto conocerlas es conocernos, relacionarnos con ellas es relacionarnos con nosotros mismos, y diagnosticarlas, realizar un diagnóstico de lo que somos, lo que nos permite intervenir en el presente. Aunque no está demás decir que este conocimiento y diagnóstico, de sí y de las cosas, no es transparente ni global, sino un estado de proximidad,

²⁵ ROIG, Arturo. *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza, Instituto de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1972, p. 42.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*. Buenos Aires, Alianza, 1998, p. 89.

mostrándonos enlazados, productos y efectos de las mismas fuerzas. Esta proximidad de la que hablamos, en todo caso, desde el punto de vista epistemológico muestra la justa distancia entre una “demostración” (lo que en la epistemología tradicional se conoce como el contexto de justificación o validación) y un pensamiento vital, o una vida que se vive a través del conocimiento. Lejos de la voluntad de verdad (querer lo verdadero, querer lo indubitable, querer lo universal), y de moralizar el pensamiento en búsqueda de la verdad (es sabido que el método cartesiano y con él toda la modernidad se ha conducido por una voluntad de verdad que se disfraza de “buena voluntad”, en la medida en que la búsqueda de lo verdadero se asocia a la intención de hacer el bien, y el error a la falta de voluntad), lejos de la voluntad de verdad, decíamos, se trata de una actitud que afronta la incertidumbre, el error, lo discontinuo. Lo nuevo debe encontrarnos disponibles y expectantes. De lo contrario, como dice Nietzsche, “Nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia”.²⁷

3

Con lo que hemos dicho hasta aquí nos alcanza para decir que una investigación filosófica que se circunscribe a la rigurosidad del método científico corre el riesgo de volverse contra la vida. En la medida en que nos escinde de aquello mismo que nos produce. Por el contrario, un pensamiento vital enlaza y nos enlaza, aunque no en un trazo continuo. Bachelard, en *La intuición del instante*, dice al respecto: “la vida no se puede comprender en una contemplación pasiva; comprenderla es más que vivirla, es verdaderamente propulsarla”.²⁸ Es expresarla en su intensidad. También que “La novedad a todas luces siempre es instantánea”.²⁹ Por eso habla de un tipo de atención que es también una serie de comienzos, a la que muy bien podemos asociar con la disponibilidad. Porque así como la objetividad moderna ha deshistorizado la

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es...* Buenos Aires, Alianza, 1996, p. 57.

²⁸ BACHELARD, Gastón. *La intuición del instante*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 20.

²⁹ *Ídem*, p. 34.

producción del conocimiento, también ha eludido al instante en el que emerge la novedad. De acuerdo con Bachelard, “no podríamos poner atención en un proceso de desarrollo en que la duración fuera el único principio de ordenación y diferenciación de los acontecimientos”.³⁰ Dicho de otro modo, no podríamos volvernos disponibles a algo cuyo sólo principio de ordenación fuera el de la continuidad. La experiencia de la discontinuidad marca aquella *confluencia* o *coincidencia*, de la que hemos hablado, y que permite no diferenciarnos de la vida misma. “Se necesita algo nuevo para que intervenga el pensamiento –dice Bachelard–, algo nuevo para que la conciencia se afirme y para que la vida progrese”.³¹ Si enfocamos la atención, dice Bachelard, en el espectáculo que nos rodea y en lugar de una atención para el pensamiento íntimo dirigimos esa atención a la vida, nace una coincidencia. Así, “si llevásemos nuestro examen a ese estrecho campo en que la atención es decisión, veríamos cuánto tiene de fulgurante una voluntad donde vienen a converger la evidencia de los motivos y la alegría del acto”.³² He ahí el aspecto ético: mi compromiso con aquello que conozco responde a aquello hacia lo cual me he vuelto disponible, y se encuentra acompañado de una tensión hacia ello. Se trata de una *erótica*, no en cuanto amamos lo que conocemos, sino en cuanto nos encontramos ligados a ello. Contrariamente al aspecto *thanático* señalado por Nietzsche en el conocimiento moderno, la disponibilidad y la expectativa se configuran a través de un *eros* que nos hace tender a aquello que se vuelve nuestro *leitmotiv*, o más bien, nos muestra ya unidos a él en la misma trama.

En el fondo, toda investigación filosófica supone un diagnóstico de lo que somos, y una vida que se afirma como intensidad inapresable. Pensamos el filosofar entonces como un modo de insistir en la vida, como el *connatus* de Spinoza, también como un modo de mostrarnos enlazados a nosotros mismos y a lo que nos rodea, sujetos a una misma membrana vital. Aquella zona de indiscernibilidad o proximidad en la que confluimos con las cosas, y que hemos reiteradamente nombrado, es la zona en la que cohabitan vida y pensamiento; es *entre* el pensamiento y la vida que se filosofa. No ha sido otra nuestra experiencia con la filosofía: la formulación de verdades en

³⁰ *Ídem*, p. 34.

³¹ *Ídem*, p. 34.

³² *Ídem*, p. 33.

tránsito, el abandono al movimiento de un pensar que brota, un pensar que no es efecto de un yo, sino algo que *se* produce, sin que yo lo conduzca. Un pensamiento que en lugar de pretender hacer pasar de lo posible a lo real, mediante planes trazados a corto y mediano plazo, parte de la realidad como punto de partida, hacia múltiples posibles y caminos inciertos. En orden al plano de la subjetividad, se trata del atravesar figuras provisorias de la identidad. *Entre* el pensamiento y la vida: zona de indiscernibilidad que nos invita a indiferenciar los procesos de subjetivación y de desujeción. El lugar próximo adonde nacemos a las cosas y las cosas a nosotros, como las estrellas y la nebulosa.

*

Hemos abordado la problematización de la investigación filosófica mediante lo que consideramos un aporte para una ampliación metodológica. Para ello hemos propuesto dos categorías que funcionan, a la vez, como categorías cognitivas y éticas: las de *disponibilidad* y *expectativa*. A contrapelo del método científico fundado a partir de la idea de objetividad y de la distancia y diferencia entre sujeto y objeto, disponibilidad y expectativa nos colocan frente a otros supuestos ontológicos y epistemológicos, relativos a la confluencia en un mismo plano de inmanencia entre nosotros y las cosas. La noción de confluencia nos coloca ya en otro plano, que no es el de volitivo tradicional, como una acción que parte de un sujeto. Sino en el diagrama de los flujos y devenires. De lo que recorre, atraviesa y permea una urdimbre. Esto último socava el andamio a partir del cual se instituye la función del sujeto. Pero al mismo tiempo exige una rigurosidad: la destreza del equilibrista respecto de los temblores del trayecto. Puesto que no es la anticipación del plan lo que con ellas se privilegia en una metódica de este tipo, sino las diversas y cambiantes maneras de abordar los problemas. Las cosas no están ahí para ser descubiertas o deducidas, sino entreveradas a nosotros de modo tácito e implícito. Y en todo caso sirve más que sean adivinadas o creadas. Con esto se abre una dimensión soslayada por el método científico, el flujo de lo imprevisto e incierto, pero también del error, de lo eventual y del ensayo.

PRIMERA PARTE:
Una ontología histórica de la subjetividad

CAPÍTULO 1:

Michel Foucault y una ontología histórica de la subjetividad

Algo sucedió a Michel Foucault entre 1976 y 1984: desobediente a los compromisos editoriales y al propio proyecto que se había trazado, se desplazó hacia otros marcos históricos, otras indagaciones y otros conceptos. Sus nuevas investigaciones fueron consideradas, con frecuencia, como un retorno al sujeto, sujeto que Foucault, años atrás, pareciese haber negado. Él, con mirada retrospectiva respecto de su propio trabajo, dice no haberse ocupado de otra cosa sino del sujeto, lo que por lo menos es enigmático para quien había anunciado que *el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena*. Aunque pueden considerarse estas investigaciones como una tercera etapa en su obra, seguida y diferenciada de su tarea arqueológica y genealógica, no se trata más que de un giro que le permite abrir nuevos horizontes respecto del conjunto de su obra: Foucault no cesó de realizar una ontología histórica de los sujetos. Una ontología histórica en relación a la verdad o a cómo nos constituimos en sujetos del conocimiento; una ontología histórica en relación al poder, o a cómo nos constituimos en sujetos de acuerdo a normas y técnicas coercitivas; por último, una ontología histórica en relación a una ética, o a cómo nos constituimos en sujetos en el vínculo que establecemos con nosotros mismos.

Nos disponemos en este capítulo a comprender el tipo de trabajo que realiza Foucault, en un entramado entre filosofía e historia, y con ello, a ubicarnos en el marco teórico de nuestra investigación, en cuanto hacemos nuestros los supuestos ontológicos en relación a la cuestión de la subjetividad. Para ello se hace necesario ubicar su pensamiento en cierto momento de la filosofía francesa contemporánea que toma distancia de dos de las tradiciones presentes en Francia en el siglo XX, la hermenéutica y la fenomenología. Pero también del estructuralismo, de quien fue más

afín, sin llegar por cierto a inscribirse en sus filas. Tal como él mismo lo expresa en varias oportunidades, fue la lectura de Friedrich Nietzsche –aunque también la de Maurice Blanchot y Georges Bataille– la que le permitió desprenderse de su educación universitaria original, en cuanto apertura de una experiencia desubjetivadora. Nietzsche es quien le ofrece la *genealogía* como herramienta metodológica para aquella ontología histórica, y finalmente lo conduce a considerar como trabajo propio de la filosofía a la crítica y el diagnóstico.

1.1 Ni estructuralismo ni hermenéutica

En los años que precedieron a la segunda guerra mundial, la filosofía francesa se encontraba dominada por la cuestión del sujeto, en parte por el impacto de Edmund Husserl, pero fundamentalmente, porque el carácter central del sujeto se encuentra ligado a un contexto institucional: la universidad francesa nunca pudo progresar sino de manera cartesiana. Luego, “ante lo absurdo de las guerras –dice Foucault–, ante la constatación de las masacres y del despotismo, la idea que se abrió paso fue que, sin duda, correspondía a un sujeto individual dar un sentido a sus elecciones existenciales”.³³ Esto no quiere decir que hubiera una salida individualista, sino que las ideas modernas a partir de las cuales nos hemos pensado a nosotros mismos como seres humanos no explicaban los acontecimientos por los que transitaban los ciudadanos europeos en ese momento. Aún más: aquellas ideas soslayaban los aspectos históricos y contextuales que urgían ser pensados. Es así como se encuentran dos vías para ir más allá de una filosofía del sujeto. La primera vía supone un saber objetivo, es la vía del positivismo lógico del Círculo de Viena. La segunda, el estructuralismo. Foucault no se inscribe en ninguna de estas dos vías. “He intentado salir de la filosofía del sujeto –dice– haciendo la genealogía del sujeto moderno, que abordo como algo susceptible de transformarse, lo que, bien entendido, es importante desde el punto de vista político”.³⁴ Para esta genealogía del sujeto moderno es que

³³ FOUCAULT, Michel. “Sexualidad y soledad”. En: *Obras esenciales*. Madrid, Paidós, 2010, p. 880.

³⁴ *Ídem*, p. 881.

trabaja teniendo en cuenta las técnicas de dominación, y en su última etapa, las técnicas de sí, asunto que nos interesa particularmente para delinear los modos de subjetivación en los últimos trabajos foucaulteanos.

Para Foucault, hay dos reacciones frente a la fenomenología husserliana que parte de la concepción de un sujeto trascendente que otorga significado. Por un lado el estructuralismo y por otro, la hermenéutica. El estructuralismo pretende prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el hallazgo de leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana. Los estructuralistas procuran tratar científicamente la actividad humana intentando encontrar los elementos básicos (conceptos, acciones, clases de palabras) y las reglas o leyes por las cuales se combinan. Si bien en un primer momento se lo asocia a Foucault con la tradición del estructuralismo, es él mismo quien se ocupa de señalar su distancia. En *Las palabras y las cosas*, la emergencia del psicoanálisis y los estudios etnológicos son analizados por Foucault como nuevas formas de saber en el seno de las ciencias humanas, en las cuales hay una cierta borradura del hombre. Puede verse una valoración positiva tanto de estudios etnológicos como del psicoanálisis, en la medida en que ofrece la posibilidad a Foucault de concebir la subjetividad como descentramiento del yo, para su proyecto de deconstrucción del sujeto como fundamento: a partir del psicoanálisis la subjetividad ya no se encuentra centrada en el yo y en la conciencia. De esta manera, reconoce la pregnancia asumida por el concepto de inconsciente, y valora el lugar que tiene el concepto en la epistemología moderna, por la ruptura que introduce Freud en la tradición de la filosofía del sujeto. El psicoanálisis y la antropología estructural tienen una posición estratégica en la arqueología de las ciencias humanas debido a su antihumanismo teórico, representado por la muerte del hombre (antihumanismo que no debe entenderse como un rechazo de los derechos del hombre, sino como un rechazo a dar a la conciencia y al sujeto trascendental una función fundante y dadora de sentido). Además ha concedido peso la invención de otra hermenéutica por parte del psicoanálisis, que también remite al descentramiento. Cabe preguntarse si aquello que se enuncia como la “muerte del hombre” no hace referencia, de modo simple, a la imposibilidad de hablar rigurosamente de la existencia de un sujeto en términos de

naturaleza humana, o de una esencia *per se*. Del mismo modo que una crítica de la razón no conlleva en sí misma la ponderación del irracionalismo –sino prevenir a la razón de ir más allá de los límites de lo que le es dado en la experiencia y estar atenta a los abusos del poder de la racionalidad política–, la disolución del sujeto apunta a una crítica que pretende borrar el sujeto hispostasiado y mostrar la constitución histórica de la subjetividad.

Las palabras y las cosas suscitó entre los intelectuales franceses reacciones del tipo “¿Un pensamiento que introduce la coacción en el sistema y la discontinuidad en la historia del espíritu, no le quita acaso todo fundamento a una intervención política progresista?”.³⁵ A lo que Foucault responde diciendo que él entiende que una política progresista es aquella que reconoce las condiciones históricas y las reglas especificadas de una práctica, mientras otras tan sólo reconocen necesidades ideales, determinaciones unívocas o el libre juego de las iniciativas individuales. También hay una famosa polémica con Sartre, en cuanto éste le endilga el rechazo a la historia, en la medida en que Foucault distingue épocas sin demostrar cómo se constituye un pensamiento bajo las condiciones de cada una, ni cómo se pasa de un pensamiento a otro. Pero Foucault nunca buscó leyes universales ahistóricas. Le responde diciendo que hay filósofos que se aferran a un mito filosófico de lo que la historia es, fundamentalmente, en razón de comprenderla como un todo continuo en el que se van insertando las relaciones entre las libertades individuales y las determinaciones sociales.³⁶

La asociación de Foucault con el estructuralismo continuó con la publicación de *La arqueología del saber*, en cuanto realiza allí una reducción del sujeto a la función de discurso y el intento de tratar el discurso como un sistema gobernado por reglas. Esto es lo que lo llevó a decir que sus métodos no eran “en cierta medida, ajenos a lo que se llama análisis estructural”.³⁷ Vacilante, más adelante, señala:

³⁵ ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1992, p. 220.

³⁶ *Ídem*, p. 222.

³⁷ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004, p. 25.

En una palabra, esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe – al menos directamente ni en primera instancia– en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en ese campo en el que se manifiestan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto. Pero sin duda no habría error en decir que es ahí también donde se plantea el problema de la estructura.³⁸

Más allá de los avatares y polémicas, no puede decirse que Foucault haya sido estructuralista en la medida en que nunca postuló una teoría universal del discurso, ni la posibilidad de formas ahistóricas que se encontraran de modo transversal en distintas sociedades. Por el contrario, procuró describir las formas históricas de las prácticas discursivas. Probablemente haya sido seducido por el estructuralismo, en cuanto era la salida de la época a un sujeto absoluto. Formulémoslo de este modo: ¿qué comparte con el estructuralismo? El rechazo de todo recurso a la interioridad de una conciencia individual del sujeto proveedora de sentido –así como otros tantos movimientos: el psicoanálisis, la etnología, la lingüística, la fenomenología existencial de Heidegger–. Comparte también su distanciamiento respecto de la perspectiva de pragmatistas como Dewey, fenomenólogos como Heidegger y filósofos del lenguaje, como Wittgenstein. Pero, por su parte, Foucault evita el análisis estructuralista que elimina totalmente las nociones de significado y las sustituye por un modelo formal de conducta humana regida por transformaciones autorreguladas de elementos carentes de significado. No quiere asociarse tampoco a lo que él considera que es el proyecto fenomenológico de rastrear todo significado subyacente a la actividad productora de significado de un sujeto transcendental autónomo. Y finalmente, evita el intento del comentario como relectura del significado social implícito de las prácticas sociales, tanto como del descubrimiento

³⁸ *Ídem*, pp. 26-27. Para un análisis pormenorizado de las diferencias entre el método estructural y el arqueológico, cfr. DREYFUS y RABINOW. “Más allá del estructuralismo: de las condiciones de posibilidad a las condiciones de existencia”. En: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001, p.79 y ss.

de un significado diferente y más profundo del que los actores sociales son concientes por sí mismos sólo de manera oscura.³⁹

En una entrevista realizada en el año 1977, al preguntársele por la dicotomía entre estructuras (como lo pensable) y acontecimiento (como lo irracional o impensable), Foucault responde:

Se admite que el estructuralismo ha sido el esfuerzo más sistemático para evacuar el concepto de acontecimiento, no sólo de la etnología, sino de toda una serie de ciencias e incluso, en último término, de la historia. No veo quién puede ser más antiestructuralista que yo. (...)

El problema consiste en distinguir al mismo tiempo los sucesos, en diferenciar las redes y los niveles a los que pertenecen, y en reconstituir los hilos que los ligan y los hacen generarse unos a partir de otros. De aquí mi rechazo a análisis que se refieren al campo simbólico o al ámbito de las estructuras significantes: y de ahí la necesidad de recurrir a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. (...) La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es parlanchina. De ahí la centralidad de la relación de poder, no de la relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo cual no quiere decir que sea absurda o incoherente: es, por el contrario, inteligible y se debe poder analizar hasta en sus mínimos detalles, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación), son capaces de dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Respecto de esta inteligibilidad, la «dialéctica» se muestra como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar su carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo.⁴⁰

La crítica genealógica que Foucault realiza sobre sus objetos de análisis continúa en gran medida el trabajo nietzscheano. Fundamentalmente por su relación con la historia y su desconfianza o sospecha respecto de los universales en una reflexión

³⁹ *Ídem*, p. 21.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. "Verdad y poder". En *Obras Esenciales*. Madrid, Paidós, 2010, pp. 382-383.

sobre el hombre. La realidad no está dada, sino producida, en el marco de un juego histórico de fuerzas. Así, el trabajo foucaulteano parte de la metódica puesta entre paréntesis de los presupuestos y verdades comúnmente aceptados, para ser sustituidos por una investigación de la historia efectiva, es decir, de las condiciones de su emergencia.

Ahora bien, la historia efectiva de Foucault no es la “historia efectual” de Hans-Georg Gadamer, presentada corrientemente como exigencia de toda reflexión de la conciencia histórica.⁴¹ Es necesario ubicar el esfuerzo de Foucault a contrapelo también de la hermenéutica. Foucault se encuentra con una clara voluntad de romper con la idea de estructura y al mismo tiempo con la de la doctrina de la interpretación. Voluntad que comparte con otros de los representantes de la filosofía del acontecimiento, como Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Al respecto, Alain Beaulieu dice:

Toda teoría de la comprensión implica un contexto historial (o histórico) de aparición. Pero el acontecimiento es precisamente lo que escapa a la relativización historial y al modelo de contextualización no metódico, pensado por Gadamer. Por definición, el acontecimiento constituye una discontinuidad histórica única y no iterable, que carece de todo contexto histórico de aparición. Por definición escapa al proceso de comprensión.⁴²

El acontecimiento, para esta tradición francesa, es siempre ruptura y nuevo comienzo y se ubica del lado de lo que Nietzsche denomina como intempestivo.

La relación de Foucault con la tradición hermenéutica pasó por distintos matices. Si bien la hermenéutica abandona la intención de la fenomenología de comprender al

⁴¹ Y cuya distancia en el tiempo permitiría “una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas”. Cfr. GADAMER, H-G. *Verdad y método; fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca, 1991, pp. 370-377.

⁴² BEAULIEU, Alain. *Cuerpo y acontecimiento; la estética de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Letra viva, 2012, p. 21.

hombre como un sujeto dador de sentido, trata de preservar el significado, ubicándolo en las prácticas sociales y en los textos literarios. Para Heidegger los sujetos se encuentran conformados por las prácticas histórico-culturales, que forman un trasfondo que no puede explicitarse jamás completamente, y por eso no puede comprenderse desde un sujeto dador de sentido, como en la fenomenología trascendental de Husserl. Sin embargo, este trasfondo tiene un cierto significado. Estas prácticas encarnan una forma de comprender y actuar ante las cosas, las personas o las instituciones. Heidegger denomina interpretación al significado de estas prácticas.⁴³ En el primero de los textos que Foucault publicó, la introducción a un ensayo de Binswanger, todavía se identificaba con la tradición hermenéutica ontológica de Heidegger. Aunque posteriormente, su lectura de Nietzsche le dio buenas razones para criticar a la hermenéutica, en cuya definición obvia del sentido, los hablantes saben exactamente lo que quieren decir, lo que equivale a hacer manifiesta la inteligibilidad cotidiana de las cosas y los actos de habla que usa la gente en un contexto compartido de significados. Foucault objeta a esta perspectiva que esta suerte de exégesis meramente agregaba la proliferación del discurso sin llegar a lo que realmente resulta de interés. El énfasis excesivo sobre el punto de vista del actor ignora la importancia crucial de las prácticas sociales e impide responder una pregunta que indague por los efectos de tales prácticas.⁴⁴

Por otro lado, tampoco acepta la forma alternativa de la exégesis, la que Paul Ricoeur denomina como hermenéutica de la sospecha. En el trabajo de Ricoeur, *Freud, una interpretación de la cultura* (1965), se reconoce el haber reunido bajo el título de “escuela de la sospecha” a Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud. El ejercicio de la sospecha es presentado allí como una hermenéutica de la desmitificación por oposición a una hermenéutica de la restauración del sentido, cuyo supuesto es un sentido originario. Para Ricoeur, cada uno de estos autores retoma a su modo el problema de la duda cartesiana, en la medida que Descartes cuestiona que las cosas fuesen tal y como aparecen, pero no duda que la conciencia es tal y como se

⁴³ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 19.

⁴⁴ Cfr. *Ídem*, pp. 152-153.

aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden. Con Nietzsche, Marx y Freud se pone en cuestión el reducir el sujeto a la conciencia. “Buscar el sentido –dice Ricoeur–, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones”.⁴⁵ Lo que los tres han intentado “es hacer coincidir sus métodos «concientes» de desciframiento con el trabajo «inconciente» de cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconciente”.⁴⁶ Se trata, para Ricoeur de la “invención de un arte de interpretar”.⁴⁷ Esta perspectiva supone que los actores no tienen acceso directo al significado de sus discursos y prácticas, que nuestra comprensión cotidiana de las cosas es superficial y distorsionada, y que hay un encubrimiento de cómo las cosas realmente son. El supuesto metodológico de esta posición es que existe una continuidad esencial entre la inteligibilidad cotidiana y una más profunda, y que el reconocimiento de esta verdad lo llevaría al actor a ser auténtico o libre. Foucault, si bien acepta que algunas conductas superficiales puedan comprenderse como una distorsión de los sentidos que el actor ignora, objeta a esta concepción hermenéutica que estos secretos que el actor puede verse forzado a no comprender constituyan la verdad y el significado más profundo de su conducta superficial. El significado oculto no es la verdad de lo que está pasando.⁴⁸

En una conferencia que es poco anterior al texto de Ricoeur, “Marx, Nietzsche, Freud” (1964), Foucault comienza por mostrar la reaparición en el siglo XIX de dos sospechas que se remontan a la Antigüedad Clásica. Una de ellas es que el lenguaje no dice exactamente lo que dice, y la otra, que el lenguaje desborda su forma propiamente verbal, y que hay muchas otras cosas en el mundo que hablan y que no son, propiamente, lenguaje. Marx, Nietzsche y Freud, según Foucault, nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, que nos incomoda, en la medida que, con estas técnicas de interpretación nos interpretamos a nosotros

⁴⁵ RICOEUR, Paul. *Freud, una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 2009, p. 33.

⁴⁶ *Ídem*, p. 34.

⁴⁷ *Ídem*, p. 139.

⁴⁸ Para comprender el debate con la hermenéutica, cfr. DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, capítulo “La analítica interpretativa”.

mismos. Señala allí que Marx, Nietzsche y Freud no han dado un nuevo sentido a cosas que no lo tenían, sino que han cambiado la naturaleza del signo, el modo en que el signo podía ser interpretado. De esta forma, Marx no se limita a interpretar la sociedad burguesa, sino a la interpretación burguesa de la sociedad; Freud no interpreta el sueño, sino el relato que el paciente hace del sueño; Nietzsche no interpreta a la moral de Occidente, sino al discurso que Occidente ha hecho de la moral. Lo que se interpreta son siempre ya interpretaciones.

Ricoeur no sale de considerar el ejercicio de la sospecha como una hermenéutica, y con ello, soslaya la dimensión práctica que, a nuestro modo de ver, introducen Marx, Nietzsche y Freud. Si ellos establecen una discontinuidad en la historia del pensamiento, es porque se trata de una ruptura en cuanto al modo en que el pensamiento se ejerce. Para ser más concretos, lo es en cuanto a los efectos prácticos –en orden a una transformación– de ese nuevo ejercicio. En cambio, quizás esta dimensión práctica sí sea considerada por Foucault, aunque no explícitamente en esta conferencia, y sí confirmada por sus últimos trabajos relativos a una ontología del presente. A nuestro juicio, aquello que Foucault señala como “cambiar la naturaleza del signo” no implica sólo una nueva manera de interpretar –como señalara Ricoeur–, en la medida en que Marx, Nietzsche y Freud realizan un diagnóstico de su presente, y con ello, intervienen en él. Un diagnóstico social, un diagnóstico moral, y un diagnóstico del psiquismo. Lo cual introduce efectos de orden práctico: la revolución del proletariado, la transvaloración de los valores, la modificación de la posición del sujeto mediante el análisis. De esta forma, es posible pensar el ejercicio de la sospecha no sólo mediante el sentido –cuestión a la que Ricoeur reduce este ejercicio–, sino también mediante el juego de las fuerzas. Incorporando la experiencia, que en Marx pasa por una experiencia de la lucha de clases, en Nietzsche por la experiencia de sí –mediante una estética de la existencia–, y en Freud por la experiencia analítica. Esta apertura a la experiencia alcanza cuestiones eludidas por la hermenéutica de orden ético-político.

Podemos decir entonces que aquél modo de Foucault de concebir la sospecha, y con ello, un determinado ejercicio del pensar respecto de su presente, señala también dos cuestiones en relación a la propia filosofía de Foucault. Por un lado, la tarea necesaria de la filosofía de hacer un diagnóstico del presente, lo que equivale a analizar la historia y las prácticas sociales y culturales vigentes. Por otro, su propio método, que, como lo señalan Dreyfus y Rabinow, es un método interpretativo, pero no hermenéutico, en la medida en que no pretende revelar el sentido intrínseco de las prácticas.⁴⁹ El método interpretativo de Foucault tiene su clivaje en la genealogía nietzscheana, y su supuesto ontológico es el de pensar que no somos más que nuestra historia, de allí el énfasis por un diagnóstico de lo que somos. Esto nos permite pensar en el propio trabajo foucaulteano como una continuación del ejercicio de la sospecha, que busca dismantelar las astucias de lo Mismo para posibilitar la diferencia, labor que se dirige a embestir no sólo contra el presente, sino contra la ley del presente. Aquí Foucault encuentra su lugar propio respecto de lo que creyó que era la función de la filosofía en sus últimas investigaciones, esto es, el de realizar una “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos”, cuestión que es relativa, como dijimos, a un diagnóstico de las fuerzas, de los procesos, de los desplazamientos. El trabajo de Foucault es un ejercicio de la filosofía transido por la historia, y a la inversa, un ejercicio de la historia transido por la filosofía. Su preocupación por la historia hace que se aleje de toda forma convencional de hacer filosofía, que se distancie de los lugares comunes, incluso hasta resultar ambiguo al decir que él no es un filósofo. Ese modo irreverente y provocativo de vincularse al ejercicio del filosofar, mediante su labor arqueológica, genealógica y crítica, le permite pensar en la función de la filosofía como posibilidad de transformar la realidad y transformarse a sí mismo, de incidir, de intervenir, de incitar a una transformación mediante la tarea de señalar las discontinuidades que hacen emerger los objetos, los métodos y las ciencias.

⁴⁹ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 153.

Esta experiencia de pensamiento realizada por Foucault a través de la introducción de la historia en su labor filosófica, no tiene por objeto realizar un inventario de acontecimientos que se han escapado a la historia, ni de los objetos que han aparecido en un determinado período, sea la locura, el crimen o la sexualidad. El objetivo de mostrar la fragmentación de los acontecimientos y las discontinuidades se recuesta sobre la necesidad de presentar filosóficamente un problema: cómo es que hemos llegado a ser los que somos, mediante qué procedimientos de producción de las subjetividades. Foucault no reflexionó ni teorizó sobre las relaciones entre la filosofía y la historia. Más bien realizó un tejido entre ambas. La filosofía de Foucault, es por lo tanto, una invitación a un pensar peligroso, aquello que Nietzsche llamaba como filosofía *del peligroso quizá*, en la medida en que invita al riesgo de transformar el propio pensar, de tensionarse hasta saber si es posible pensar de otra manera de la que se piensa, y con ello, transformarse.

Si bien su primera formación no es a partir de la historia, hay una pertenencia generacional e intelectual, que hace que él, como otros que también se inscriben en la filosofía francesa contemporánea, vean desvanecerse ante sus ojos los ideales de progreso y la fractura de la historia después de la guerra. El avance de la ciencia no puede seguir viéndose como aséptico, y la metafísica se asocia al enmascaramiento del poder detrás de ideas como la de objetividad. Alan Badiou señala este momento como el “momento filosófico francés”, bajo el supuesto de que la filosofía es ejemplo de un universal concreto: mientras es una ambición universal de la razón, y se dirige a todos, se manifiesta en momentos completamente singulares. “Hay momentos de la filosofía, en el espacio y en el tiempo”,⁵⁰ señala Badiou, lo que hace que haya habido una filosofía griega clásica, entre los siglos V y III a.C., o una filosofía alemana, entre el fin del siglo XVIII y el principio del XIX. El momento filosófico francés se ubica a mitad del siglo XX, e incluye a autores como Jean-Paul Sartre, Gaston Bachelard, Maurice Merleau-Ponty, Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, el mismo Michel Foucault, Jacques Derrida, Jacques Lacan. Este momento tiene dos clivajes, por un

⁵⁰ BADIOU, Alain. “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”. En: ABENSOUR, Miguel [et al.]. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires, Colihue, 2005, p. 73.

lado una filosofía de la vida, por otro, una filosofía del concepto. Lo que da por resultado una discusión en torno a la cuestión del sujeto, que organiza el período, en la medida en que un “sujeto humano es a la vez un cuerpo viviente y un creador de conceptos. El sujeto es la parte común de las dos orientaciones: es interrogado en cuanto a su vida, su vida subjetiva, su vida animal, su vida orgánica; y es interrogado también en cuanto a su pensamiento, en cuanto a su capacidad creadora, en cuanto a su capacidad de abstracción”.⁵¹ Y, en definitiva, como también lo señalábamos al comienzo de este capítulo, una polémica en torno a Descartes. Badiou considera que toda la filosofía francesa es además una discusión acerca de la herencia alemana, y de la recepción de Georges Hegel, Edmund Husserl, Martin Heidegger y Friedrich Nietzsche. Pero también una tercera operación hace de la filosofía francesa un momento filosófico. Y esta es una operación política. Los filósofos de este período quisieron comprometer la filosofía con la cuestión política, y buscaron una nueva relación entre el concepto y la acción colectiva.

En estos términos, comprendemos que hay en el pensamiento foucaulteano una preocupación política por el presente, desde el cual se vive y se piensa, en cuanto nos constituye en lo que somos. Para una tal ontología histórica cuestionar el presente es introducir un cambio. Y esta transformación, en la subjetividad y en el presente es dable en cuanto los sujetos tienen posibilidad de hacer de la propia vida algo otro que lo que las técnicas coactivas y normalizadoras hacen de él. No sólo para los ojos de Foucault, sino para los de todos aquellos que contemplan la caída de algunos de los ideales de la modernidad, que son testigos del horror, y que necesitan responder políticamente al propio presente, la idea de una historia lineal, continua y teleológica es justificadora de su propio devenir. Introducir la discontinuidad en la historia permite pensar el propio presente de otra manera, de modo crítico. Pero sobre todo, implica la posibilidad de lo nuevo. La experiencia de la tragedia de la Segunda Guerra Mundial muestra a Foucault, como a otros, la urgencia y necesidad de transformar la sociedad de la cual se venía. Pero no se trata sólo de un mundo distinto. Como dice Foucault:

⁵¹*Ídem*, p. 75.

Queríamos profundizar más, transformarnos a nosotros mismos, revolucionar las relaciones, ser completamente «otros». Queda claro, entonces, que ese hegelianismo del que le he hablado, que se nos proponía en la universidad, con su modelo de inteligibilidad «continua», no era capaz de responder a nuestras necesidades. Y mucho menos la fenomenología y el existencialismo, que mantenían firme la primacía del «sujeto» y su valor fundamental, sin rupturas radicales.

¿Qué encontrábamos, en cambio, en Nietzsche? En principio, la idea de discontinuidad, el anuncio de un «superhombre» que resignificaría al «hombre».⁵²

1.2 El legado nietzscheano

Nietzsche es quien alimenta la relación de Foucault con la historia en el curso de su trabajo. Es el puntapié inicial para cuestionar la universalidad y la continuidad, y para situar el origen de los valores, de la verdad y del hombre mismo en el terreno de lo histórico. Permite a Foucault introducir la idea de la disrupción de los acontecimientos, aquellos que quiebran el aparente curso procesual de la historia, y que posibilitan una novedad. La historia, como lo señala Nietzsche en las *Segundas Consideraciones Intempestivas*, debe servir a la vida –aunque consideramos también que toda filosofía–. Todo fenómeno histórico considerado sólo como fenómeno cognoscitivo, manifiesta la oposición entre vida y conocimiento.⁵³ Este servicio de la historia a la vida también nos interpela a nosotros, en este trabajo, en cuanto consideramos que actualmente es la vida aquella materia sobre la cual podemos trabajar en orden al modo en que nos subjetivamos, cuestión que se comprenderá en el curso de los capítulos siguientes.⁵⁴

⁵² FOUCAULT, Michel. “El sujeto, el saber, la «historia de la verdad». En: TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 58.

⁵³ Cfr. NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 51.

⁵⁴ Fundamentalmente en el Capítulo 6 “Vida y subjetivación”.

Nietzsche desarrolla tres modos en que la historia pertenece a lo vivo: la *historia monumental*, que pertenece a alguien que quiere actuar, al poderoso. La *historia anticuaria*, para quien conserva y venera, y finalmente la *historia crítica*, para quien necesita liberarse.⁵⁵

La *historia monumental* reposa sobre la creencia en la correspondencia y continuidad de lo grande en todas las épocas. Aproxima lo no semejante, generaliza, iguala, el pasado se vuelve digno de ser imitado, despreciando parte importante del mismo. La *historia anticuaria*, por su parte, guarda para sí lo pequeño, lo limitado, lo caduco y lo caído en desuso. Atribuye a lo singular una importancia excesiva. Pero entonces se cae en el peligro de repudiar la novedad y el cambio. La *historia crítica*, por último, surge de aquél al que “una necesidad de presente le oprime el pecho”.⁵⁶ Tiene la fuerza para liberarse del pasado, enjuiciándolo y condenándolo, y para introducir el cambio. Quien lleva adelante tal juicio no es la justicia, sino la vida que se expresa. Así, la vida necesita tanto del olvido como de la destrucción temporal del olvido. Debemos recordar el hecho de ser no sólo el resultado de las generaciones anteriores, sino también de sus aberraciones, de sus pasiones, de sus errores. He aquí una ontología histórica de la subjetividad en Nietzsche. Cada uno de nosotros posee una “naturaleza heredada”, a la que podemos enfrentar mediante nuestro conocimiento, y constituir así una “segunda naturaleza”.

Se trata del intento de darse *a posteriori* un pasado del que se quiera proceder frente al pasado del que efectivamente se procede, un intento que es siempre peligroso, no sólo porque es difícil encontrar un límite a la negación del pasado, sino porque las segundas naturalezas son, en la mayor parte de los casos, más débiles que las primeras.⁵⁷

⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, p. 52.

⁵⁶ *Ídem*, p. 60.

⁵⁷ *Ídem*, p. 66.

De manera que esta posibilidad de una historia crítica se encuentra vinculada con la de constituir una segunda naturaleza, en contraposición con lo que la historia ha hecho de nosotros, cuestión que nos interesa particularmente para el tejido que Foucault realiza entre actitud crítica y subjetivación, en el trabajo de sus últimos años.

La crítica que Nietzsche dirige a la pretensión de cientificidad de la historia tiene como blanco a la noción de objetividad. La lucha contra el avasallamiento de la historia es la polémica que establece contra el espíritu de su época, heredero de Hegel. Las *Segundas Consideraciones Intempestivas* son escritas en 1874, cuando estaba en cercanía de Jacob Burckhardt, opositor ferviente de la corriente historicista que lideraba Leopold von Ranke, cuyo planteo es el de un desarrollo de la historiografía científica con pretensiones objetivas, registrando los hechos “tal y como ocurrieron realmente”, cuestión a la que Nietzsche se refiere como “enfermedad histórica”. Para Nietzsche la “objetividad” consiste en medir opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente. El historicismo es un ejemplo para Nietzsche de cómo el conocimiento y la ciencia debilitan la fuerza vital, mediante la legitimación y “naturalización” del presente, creando la ilusión de contemporaneidad, pero impidiendo la capacidad formativa del presente para la vida. En este marco, arremete contra él, diciendo de estos historiadores:

¡Si casi parece que su única tarea fuese la de vigilar y custodiar la historia para que sólo pudieran salir de ella más que historias, pero ningún acontecimiento, y evitar así que las personalidades llegasen a ser «libres», esto es, verídicas consigo mismas y con los demás, tanto en la palabra como en los hechos!⁵⁸

Como vemos, Nietzsche manifiesta una relación con la verdad opuesta a la de la objetividad moderna, que lejos de querer el conocimiento sin más, se erige en jueza que ordena y castiga. Lejos de hablar de “la” verdad, habla de una *relación con la*

⁵⁸ *Ídem*, pp. 78-79.

verdad. Podemos decir que se trata de un decir veraz, como el de la *parrhesía* griega, que Foucault analiza en los cursos del *Collège de France*, de lo que nos ocuparemos más adelante. Se trata también de asumir frente a la historia un ver perspectivista, aquello que la objetividad pretende enmascarar bajo la anulación del lugar desde donde se mira, y también del momento al que se pertenece. El sentido histórico nietzscheano se sabe en perspectiva, sabe que mira desde un ángulo, que afirma y que niega. La objetividad rehúye la irrupción de los acontecimientos, las fisuras de las continuidades, y también la posibilidad de lograr una “segunda naturaleza”, una libertad respecto de lo que el pasado ha hecho de nosotros, la posibilidad de la transformación mediante una verdad que nos damos a nosotros mismos. La verdad de la objetividad moderna, como “tribunal del mundo” se asocia al poder que constriñe.

Foucault no sólo estableció un dialogo con Nietzsche respecto de su concepción acerca de la historia y de la verdad, también, de un modo más profundo, con su modo de hacer filosofía. Las *Consideraciones Intempestivas* de Nietzsche son escritas a la vez como un diagnóstico y una embestida contra su propio tiempo. La noción de “intempestivo” señala ese desfasaje y la potencialidad crítica respecto del propio presente, la posibilidad de desnaturalizarlo. De manera análoga, Foucault sostiene la necesidad de hacer filosofía como un *diagnóstico del presente*, pero también como provocación del presente a partir de un diagnóstico de los que somos. Aunque también debemos decir que concede a Kant el haber introducido el presente en la reflexión filosófica. La recepción de Nietzsche y su relación con la historia es expresada por Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, artículo publicado en 1971, en un homenaje a su maestro Jean Hyppolite.⁵⁹ La genealogía nietzscheana permite localizar la singularidad de los acontecimientos, y se opone, en este sentido, a la búsqueda del origen, como búsqueda de la esencia de las cosas. Búsqueda que pretende encontrarlas en la repetición de una identidad ideal, mediante un despliegue cuyo punto de apoyo se encuentra fuera del tiempo. Y que finge, de modo metafísico, que las cosas no se encuentran atravesadas por luchas, por invenciones, por máscaras,

⁵⁹ «Nietzsche, la gènealogie, l'histoire». En: *Hommage à Jean Hyppolite*, París, P.U.F., 1971, pp. 145-172.

que constantemente las transforman, las desplazan. El genealogista no pretende remontar el tiempo para restablecer la gran continuidad que reuniría la posible dispersión en el olvido, no busca mostrar una evolución ni una conexión causal entre los hechos. ¿Qué descubre el genealogista?

Que detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella.⁶⁰

Esta primera caracterización de qué es la genealogía da cuenta del propio planteo de Foucault respecto de una ontología histórica de la subjetividad, que contrariamente a la idea de la filosofía política clásica, para la cual el individuo preexiste a la sociedad, concibe la subjetividad como producto de la combinación entre técnicas de dominación y técnicas de sí.

Aquél punto de apoyo fuera del tiempo, desde el cual la historia construye las grandes continuidades, supone una verdad absoluta, un alma inmortal y la identidad de la conciencia. El origen es, desde un punto de vista metafísico, el lugar de la verdad. De modo que la búsqueda del origen es la búsqueda de la verdad.

La historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furiosos secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen.⁶¹

De forma tal que al cuestionar la verdad como un origen extemporáneo a partir del cual nace una historia, se cuestiona al mismo tiempo la historia desde la perspectiva historicista, que supone un origen y una teleología, una continuidad.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 18.

⁶¹ *Ídem*, p. 24.

Por otra parte, la misma cuestión de la verdad, el derecho que se otorga de rechazar el error o de oponerse a la apariencia, la manera que sucesivamente fue accesible a los sabios, retirada luego a un mundo fuera de alcance en el que jugó a la vez el papel de consuelo y un imperativo, rechazada finalmente como idea inútil, superflua, en todas partes rebatida, ¿no es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad? La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia.⁶²

Con ello Foucault parece sugerir una de las maneras de nombrar su propia tarea, que no es desentrañar la verdad de la historia, sino la historia de la verdad. Así como tampoco se trata de un sujeto de la historia, sino de la historia de los sujetos, o de los modos mediante los cuales éstos se constituyen. La tarea es producir una historia de la verdad y una historia de la subjetividad o de los diferentes modos de subjetivación, de forma tal que diez años después, en *La hermenéutica del sujeto* subraya que sus investigaciones se dirigen a problematizar las relaciones entre sujeto y verdad.⁶³

Para caracterizar la genealogía nietzscheana, Foucault realiza un trabajo filológico en cuanto a las palabras alemanas usadas por Nietzsche. Mientras *Ursprung* señala el origen metafísico, *Herkunft* y *Entstehung* caracterizan de mejor modo el objeto de la genealogía. *Herkunft* designa la *procedencia*, conservando lo sucedido en su propia dispersión. Se trata de localizar los accidentes, las mínimas desviaciones, los errores que han dado nacimiento a lo que existe, mostrando su heterogeneidad. La procedencia atañe al cuerpo. “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 se 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 la historia”.⁶⁴ *Entstehung*,

⁶² *Ídem*, p. 22.

⁶³ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pre-textos, 2008, p. 32.

por su parte, se refiere a la emergencia de algo, su punto de surgimiento, en el azaroso juego de las dominaciones. Todo surgimiento es producto de un juego de fuerzas, y la emergencia debe mostrar la lucha de unas contra otras.

Las diferentes emergencias que se pueden señalar no son las figuras sucesivas de una misma significación; son otros tantos efectos de sustituciones, de reemplazamientos y de desplazamientos, de conquistas disimuladas, de giros sistemáticos.⁶⁵

Con este trabajo, Foucault nos deja ver no sólo la procedencia de su modo de historizar en filosofía, sino también su noción de poder, lo que más adelante denominara la “hipótesis Nietzsche”, a contrapelo de la hipótesis represiva del psicoanálisis y de la hipótesis opresiva del marxismo.⁶⁶ Es una noción de poder en la cual las fuerzas no obedecen a un destino o mecánica, sino a su propia y azarosa lucha. Se trata de hacer resurgir la singularidad del acontecimiento, entendido éste no como “una decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerza 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”.⁶⁷ La genealogía como historia efectiva reintroduce el devenir en todo aquello que se postula de modo trascendente y absoluto. Una ontología histórica supone este carácter efectivo que muestra la discontinuidad e inconstancia, la fragmentación, incluso en nosotros mismos. Se trata de la “disociación sistemática de nuestra identidad”,⁶⁸ para mostrar que la habita lo plural, innumerables almas. La historia, entonces, lejos de encontrar las raíces de la identidad, se empeña en disiparla.

⁶⁵ *Ídem*, p. 41.

⁶⁶ Cfr. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 29.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 48.

⁶⁸ *Ídem*, p. 66.

La historia será «efectiva» en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Divida nuestros sentimientos; dramatice nuestros instintos; multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo. No deje nada sobre sí que tenga la estabilidad tranquilizadora de la vida de la naturaleza, ni se deje llevar por ninguna muda obstinación hacia un final milenarista. Socave aquello sobre lo que se quiere hacer reposar, y se ensañe contra su pretendida continuidad. Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar.⁶⁹

Queremos en este trabajo señalar este punto de encuentro entre la perspectiva de la historia foucaultiana y la posibilidad de desujeción de las identidades preestablecidas, lo que Nietzsche denomina como “primeras naturalezas”. Entre ontología histórica de la subjetividad, actitud crítica y posibilidad de subjetivación. En *Prefacio a la transgresión*, un texto en homenaje a Georges Bataille publicado en la revista *Critique* en 1963, Foucault vincula la ontología con la transgresión, con la posibilidad del franqueamiento de los límites. En la interrogación de una filosofía contemporánea que se pregunta por el ser del límite, Foucault, indaga:

El juego instantáneo del límite y de la transgresión, ¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra –un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una crítica y una ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?⁷⁰

Según Foucault este pensamiento nos llega desde la apertura practicada por Kant, que articuló, de modo enigmático, el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de la razón. Y que cierra mediante la pregunta antropológica a la que remitió, en definitiva, toda interrogación crítica, a saber, “¿qué es el hombre?”. Con ello, Kant prorrogó indefinidamente la metafísica, y la dialéctica luego sustituyó el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y la totalidad.

⁶⁹ *Ídem*, p. 47.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. “Prefacio a la transgresión”. En *Obras esenciales*. Madrid, Paidós, 2010, p. 150.

“Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisio, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del retorno”.⁷¹ De manera que ya en aquellos años, Foucault se inclina por una filosofía que es a la vez crítica y ontología, y señala a Nietzsche como aquél que marca un nuevo camino respecto de las tradiciones que hacen del sujeto un fundamento del conocimiento o un sujeto absoluto de la historia. Como lo señala Judith Revel, más allá del evidente homenaje a Bataille, y de la terminología del texto relativa a ese homenaje, “esta asociación de la doble dimensión de la crítica y la ontología atravesará la totalidad del proyecto foucaultiano hasta asumir, en los últimos años, la forma abiertamente reivindicada de una «ontología crítica de nosotros mismos»”.⁷² Es preciso señalar que todavía en aquellos textos de la década del ´60 Foucault pretende la dispersión de la subjetividad filosófica al interior del lenguaje como característica fundamental del pensamiento contemporáneo; y luego, hacia los años ´80, en su análisis sobre la Ilustración de Kant, considere que aparece con él por primera vez la cuestión de la pertenencia a un presente, en el cual tiene que situarse, y el modo en que el individuo mismo que habla, en cuanto pensador y filósofo, forma parte de ese presente y constituye un “nosotros”. Es aquí, como veremos en adelante, que la “ontología crítica de nosotros mismos” es concebida como actitud, vida filosófica o *ethos*, y no como un mero discurso, teoría o doctrina. Es aquella que permite un análisis histórico de los límites que podemos atravesar, lo que manifiesta cómo aquellas ideas sobre la transgresión encuentran un cincelado hacia los ´80. Por tanto, cuando Foucault habla de “ontología histórica” u “ontología del presente” señala con ello su propio trabajo filosófico: una actividad de diagnóstico en cuanto a la constitución histórica de nuestra subjetividad. Cuando la expresión es “ontología crítica de nosotros mismos” hace referencia al trabajo sobre nosotros mismos en cuanto sujetos libres, y con ello, a la prueba histórico práctica que podemos franquear.

⁷¹ *Ídem*, p. 151.

⁷² REVEL, Judith. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 107

1.3 Una genealogía del sujeto y una política de la verdad

Hasta aquí hemos señalado algunas cuestiones relativas a cómo se constituye el trabajo foucaulteano en torno de una ontología histórica de la subjetividad, fundamentalmente tomando distancia de la fenomenología, y optando por una vía alternativa al estructuralismo y a la hermenéutica, que es el camino por el que Nietzsche dejó sus huellas. Ahora bien, esta ontología histórica foucaultea es realizada bajo la forma de una *genealogía del sujeto*, en el marco de una *política de la verdad*. ¿De qué se trata una genealogía del sujeto? En primer lugar, de realizar un *diagnóstico* de lo que somos, un diagnóstico que siempre considera al investigador o al diagnosticador involucrado en la contemporaneidad de su presente. La genealogía parte del presente y se remite al pasado. No es un análisis sobre las distintas concepciones de la noción de sujeto a lo largo de la historia, como el que realiza la historia de las ideas convencional, sino un análisis de las prácticas que nos han constituido en lo que somos, y la inscripción de las mismas en la superficie de nuestro cuerpo e identidad. Para este diagnóstico es indispensable la labor arqueológica, en la medida en que la arqueología describe las condiciones de posibilidad que establecen lo que puede ser dicho en una determinada época. Los discursos, desde este punto de vista, producen efectos. Por eso Foucault dice ser partidario de un “materialismo de los incorpóreos”.⁷³ A diferencia de un análisis estructural, la arqueología no busca estructuras universales o *a priori* en el sentido kantiano, sino circunscribir los acontecimientos a su singularidad, no universalizable. La genealogía, por su parte, a esta singularidad la muestra en su carácter contingente y azaroso, es decir, no sujeta a una teleología histórica, sino a la discontinuidad inscrita en el juego de fuerzas.

Tomar la categoría de discontinuidad para su labor supone una toma de distancia respecto de Hegel. El estudio de la *Fenomenología del espíritu* fue un hito para la filosofía francesa de posguerra. Foucault busca salir de la sistematicidad hegeliana y, por otro lado, de la filosofía del sujeto que se desarrolla a partir de ella, tanto en la

⁷³ FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets, 2008, p. 57.

fenomenología como en el existencialismo. Como él mismo lo señala, el encuentro con autores como Bataille, Nietzsche, Blanchot, es fundamental en cuanto le invitaron a discutir la primacía y función fundadora de la categoría de “sujeto”. Escapar a Hegel supone como premisa metodológica desantropologizar la historia, es decir, advertir que el sujeto no puede seguir siendo para la filosofía el sustrato de la historia, lo que acarrea la idea ficticia de continuidad en la historia y de identidad de un sujeto absoluto. La noción de discontinuidad ya había sido usada por Georges Canguilhem en la historia de la ciencia, aunque puede decirse que ambos, Canguilhem y Foucault, son, respecto de ella, deudores de Nietzsche. Es así que en *La arqueología del saber* puede leerse:

La historia continua, es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto: la garantía de que todo cuanto le ha escapado podrá serle devuelto; la certidumbre de que el tiempo no dispersará nada sin restituirlo en una unidad recompuesta; la promesa de que el sujeto podrá un día –bajo la forma de la conciencia histórica– apropiarse nuevamente todas esas cosas mantenidas lejanas por la diferencia, restaurará su poderío sobre ellas y en ellas encontrará lo que se puede muy bien llamar su morada.⁷⁴

La perspectiva foucaultiana es una crítica radical del sujeto tal como se ha desarrollado en la filosofía desde Descartes y hasta Hegel, con inclusión de desarrollos fenomenológicos que suponen una conciencia solipsista, y que separan al sujeto de la historia. Para Foucault la relación entre historia y sujeto aparece como una preocupación metodológica. En consecuencia, quiere definir una metódica de análisis histórico que esté liberada de presupuestos antropológicos, y rompa con la sujeción de la historia a una subjetividad que garantizaría su unidad y sentido.

Señalamos antes que la labor arqueológica no supone la búsqueda de estructuras universales *a priori*. Ahora bien, Foucault sí ha hecho referencia a otro tipo de *a priori*. Ya no trascendental, sino *histórico*. Los discursos se imponen como un *a*

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 21.

priori histórico, es decir que para comprenderlos no podemos salir de la historia con una mirada por encima de ella. La expresión “*a priori* histórico”, concebida en sus primeros trabajos arqueológicos, designa la determinación de las condiciones de emergencia de los enunciados, “los principios según los cuales subsisten, se transforman y desaparecen”.⁷⁵ El “discurso” no es otra cosa que los anteojos con los cuales el hombre percibe las cosas en cada época. Este *a priori* no es de carácter formal. La diferencia con la concepción de un origen trascendental del pensamiento como puede encontrarse en Kant y Husserl es que para Foucault su origen es siempre empírico y contextual. Todo lo que el hombre piensa es en las fronteras de un discurso signado por un lugar y un momento.

El *a priori* histórico articula lo que Foucault denomina “archivo”, que es el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares.⁷⁶ Es la región próxima a nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, que desde afuera de nosotros mismos nos delimita, en el marco interno del *a priori* histórico, y nos separa de nuestra supuesta continuidad. Se trata del tejido de las prácticas discursivas de una época, que no son producto de leyes del pensamiento, sino de un espacio de emergencia y de organización de los enunciados, donde se cruzan y se transforman. La función de este *a priori* es dar cuenta del hecho que el discurso no tiene solamente un sentido o una verdad, sino una historia. Si la verdad tiene una historia, es posible realizar un diagnóstico del presente.

(El diagnóstico) establece que somos diferencia, que nuestra razón es la diferencia de los discursos, nuestra historia la diferencia de los tiempos, nuestro yo la diferencia de las máscaras. Que la diferencia, lejos de ser el origen olvidado y recubierto, es esa dispersión que somos y que hacemos.⁷⁷

⁷⁵ *Ídem*, p. 216.

⁷⁶ *Ídem*, p. 219.

⁷⁷ *Ídem*, p. 223.

Para el análisis que realizaremos más adelante acerca de una “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos” es de importancia advertir el peso que tiene el diagnóstico desde la etapa arqueológica de las investigaciones foucaulteanas. El proceder respecto de su propia labor fue siempre el de revisar críticamente su trabajo y avanzar, reencauzando sus investigaciones, sobre la base de nuevos abordajes, nuevas épocas, nuevos objetos. Pero puede estimarse la preocupación política por un diagnóstico del presente desde aquellos trabajos arqueológicos.

Como se verá en adelante, en la tercera etapa de su obra, dedicada al plano de la subjetivación, Foucault vuelve sobre la necesidad de un diagnóstico del presente, asociado a partir de allí con una “política de la verdad”. La *subjetivación de un discurso de verdad* presenta una relación entre sujeto y verdad en la cual coinciden el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum*. Mientras que en la retórica hay un uso de recursos técnicos que se dirigen a hacer prevalecer lo que se dice sobre los otros, en los estudios sobre la *parrhesía* Foucault muestra la diferencia con la retórica en cuanto el *parresiastés* actúa sobre la opinión de los demás, pero mostrándoles, tan directamente como sea posible, lo que él cree realmente.⁷⁸ Es decir, que si se distingue entre el sujeto hablante (el sujeto de la enunciación) y el sujeto gramatical del enunciado, puede señalarse también un sujeto del *enunciandum* –que se refiere a la creencia u opinión mantenidas por el hablante–. En la *parrhesía*, se subraya el hecho de que quien habla es, al mismo tiempo, el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum* –que él mismo es el sujeto de la opinión a la que se refiere–. Es decir que la verdad de un sujeto es la verdad a la que se encuentra ligado, y que implica su transformación.

Ahora bien, esta política de la verdad encuentra también su antecedente en la filosofía nietzscheana. La historia de la *voluntad de verdad*, tal como ensaya Nietzsche al

⁷⁸ Acerca de la noción de *parrhesía*, ésta debe comprenderse como decir veraz o franqueza por parte de quien habla; es una actitud de veracidad, y en tanto tal, una práctica de verdad. En el Capítulo 3 titulado “subjetivación” desarrollaremos este tema.

comienzo de *Más allá del bien y del mal*,⁷⁹ es la historia de la *razón* en su esfuerzo por poner entre paréntesis la *experiencia* –nos referimos a aquellas experiencias singulares de pensamiento y de lenguaje que nos animan a pensar lo que no ha sido pensado, y por tanto, a una transformación de la propia subjetividad– y se encuentra ligada a la construcción de respuestas que satisfagan la necesidad de certeza y seguridad de lo que Nietzsche denomina “el rebaño”. Con este término hace referencia al origen gregario de la conciencia, a “la sospecha de que *la conciencia en general sólo se desarrolló bajo la presión de la necesidad de comunicación*”.⁸⁰ La metafísica ha posibilitado el progreso de aquella voluntad de verdad, y Nietzsche rechaza la consideración del conocimiento como una “realidad en sí” y critica a la gnoseología metafísica su consideración excesivamente “abstracta”. Los conceptos se dan entretejidos siempre con estados de ánimo, con pasiones. Éstos no son simples contenidos o estados de una subjetividad, sino *afectos, impulsos, fuerzas*.

Para Nietzsche todo lenguaje es *tropos*, es decir, designaciones impropias como intentos de representar la realidad. Las palabras nunca nombran a las cosas, pero necesitamos de este consenso para comunicarnos, del impulso para crear metáforas “con la misma necesidad con la que la araña teje su tela”.⁸¹ La verdad es antropomórfica, es una convención olvidada por el hábito de utilizar designaciones consagradas, que genera un sentimiento moral hacia la verdad. En el acto de nacimiento de todo conocimiento se encuentra la metáfora, como extrapolación alusiva e intento de traducción balbuceante. Sólo la metáfora expresa una experiencia singular, en este sentido, el concepto no es más que su residuo. “Todo concepto surge mediante la igualación de lo no igual”,⁸² dice Nietzsche, refiriéndose al acto mediante el cual una palabra se constituye en concepto, en cuanto deja de servir a la experiencia única e individual a la que debe su aparición. “Las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son tales, metáforas que han sido desgastadas y han perdido su fuerza, monedas que han perdido su figura y ahora son consideradas como

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 21.

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Mil uno Editorial, 2009, p. 80.

⁸¹ *Ídem*, p. 41.

⁸² *Ídem*, p. 32

metal, no ya como monedas”.⁸³ Sin embargo, el hombre cree que el lenguaje posibilita el conocimiento de la verdad, engañándose a sí mismo, olvidando su origen creado.

La retórica es de este modo rehabilitada por Nietzsche y asumida en su papel histórico como una *antifilosofía*. La pretensión de rehabilitar la retórica como instrumento crítico implica, por un lado, abandonar la pretensión epistémica del conocimiento (“¿por qué también la verdad a toda costa?”⁸⁴) –desplazada por el arte–; por otra parte, reconducir el pensamiento hacia una voluntad de autoafirmación. En tanto todo lenguaje es metáfora, la retórica se constituye tanto en una estética del lenguaje, como en su genealogía. Toda la obra de Nietzsche es en sentido amplio una ruptura dentro de la historia de la filosofía, incluso hasta hacer de su búsqueda una explicación genealógica de la filosofía misma.

La metaforización de la filosofía llevada a cabo por Nietzsche mediante la introducción de la retórica, tendría en su pensamiento un uso *estratégico*, para *deconstruir* desde dentro la propia metafísica, o demostrar que el concepto mismo no es más que un producto de la actividad metafórica. La cuestión del poder atraviesa la crítica del lenguaje. Nietzsche intenta desnudar de la voluntad de verdad sus intentos de progreso en cuanto supone una verdad “más allá”. La ciencia no alcanza, de esta manera, la “cosa en sí”, sino que encuentra en las cosas aquello mismo que hemos puesto en ellas. Nietzsche opone a la “objetividad” la *interpretación*. El conocimiento es siempre invención, y todo cuanto produce, interpretación. Y como tal, está atravesado por una *voluntad de poder*, la *vida* misma es para Nietzsche voluntad de poder. Toda interpretación es signo de que una voluntad de poder se está adueñando de la cosa.

De forma que el lenguaje es instinto, pulsión, ligado a las profundidades del inconciente. Luis de Santiago Guervós señala que de la misma manera que el instinto,

⁸³ *Ídem*, pp. 33-34.

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal; prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 37.

el lenguaje no es el resultado de una actividad conciente de la reflexión.⁸⁵ Con la retórica, la crítica a la metafísica adquiere también el quiebre de la ilusión de un lenguaje verdadero (*episteme*) para rehabilitar el lenguaje como persuasión (*doxa*). Y para la persuasión, lo que importa es la *fuerza* del convencimiento, su poder. El poder de la palabra, que entre los griegos se consideraba la prerrogativa más alta, es un poder directo sobre las cosas humanas –Foucault también reconoce en los griegos esta cuestión a partir de sus estudios sobre la *parrhesía*–.⁸⁶ La retórica es la fuerza del lenguaje para la creación. Desconocemos aquellas cosas para las cuales no tenemos palabras. Por esto es una tarea indispensable para percibir de otro modo, de un modo no metafísico, la creación. Nietzsche concibe la filosofía como un arte, el de la creación de conceptos, pero también el de la creación de subjetividades, un arte para “llegar a ser lo que se es”. La escritura de Nietzsche es un ejemplo de ello. A la voluntad de verdad, Nietzsche opone la voluntad de la autoafirmación de la vida, el poder, la existencia. En este marco, “el perspectivismo es condición fundamental de toda vida”.⁸⁷ Hablamos de un pensamiento del riesgo en cuanto al decir veraz, un pensamiento parresiástico, al decir foucaulteano, en cuanto asumimos nuestra relación con la verdad políticamente, en cuanto nos hacemos responsables de la verdad que tenemos para decir. Tal como lo dice Marco Parmeggiani, “hay que introducir en nuestro pensamiento una dosis suficiente de multiplicidad y variabilidad como para dilacerar las perspectivas cerradas con las que vivimos el mundo, y desmoronar el saber instituido, que nos constituye”.⁸⁸

Con la expresión “política de la verdad” se pone de manifiesto el juego de fuerzas que produce a la verdad, una verdad que ya no tiene las características modernas de universalidad y trascendencia respecto del sujeto. Y a esto se refiere Foucault con la

⁸⁵ DE SANTIAGO GUERVÓS, Luis. “Introducción: el poder de la palabra Nietzsche y la retórica”. En: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 27.

⁸⁶ Aunque en ellos establece una diferencia entre parrhesía y retórica, relativa al vínculo entre quien dice la verdad y su propia vida. Pero a qué, y desde el punto de vista nietzscheano, la retórica es valorada en cuanto polaridad respecto de una verdad absoluta, válida para todos, y en cuanto potencia creadora.

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Mil uno Editorial, 2009, p. 18.

⁸⁸ PARMEGGIANI, Marco. “Nietzsche: fragmentos póstumos en torno a “Conocimiento y subjetividad” [Traducción crítica]”. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. X (2005), pp. 177-204. Málaga, Universidad de Málaga, p. 178.

necesidad de hacer una historia política del conocimiento, mostrar que la verdad tiene una historia. Aquél legado nietzscheano que presenta al conocimiento como el resultado histórico y singular de condiciones que no son del orden del conocimiento, se distancia de la idea que supone que las condiciones y posibilidades del conocimiento residen en la estructura de un sujeto cognoscente, es decir, que el conocimiento se encuentra determinado por condiciones universales como las enunciadas por Kant. Para Nietzsche, por el contrario, el conocimiento no se encuentra del lado del sujeto, como algo que le es connatural, ligado a su naturaleza humana, pero tampoco se encuentra vinculado originalmente con las cosas que pretendemos conocer; no hay leyes en la naturaleza, ni es natural a ella ser conocida.

Así, la noción de *parrhesía* se vuelve central en los estudios de Foucault sobre la Antigüedad Clásica, en cuanto le posibilita pensar la filosofía como una historia de las prácticas de veridicción. En el marco de esta historia, toma como ejemplo el texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?”, porque considera que allí aparece la pregunta por el presente como acontecimiento filosófico. Foucault señala que el discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para encontrar su lugar propio y designar el modo de efectucción que realiza dentro de esa actualidad. Y presenta la filosofía a partir de su función de realizar una “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos”, como una provocación del presente a partir de un diagnóstico de lo que somos. Por lo tanto es desde este *a priori* histórico, entendido no como el discurso de una época o tradición sino como un “nosotros”, desde el cual el filósofo emite su discurso. Es en este marco de “juegos de verdad” que se realiza esta genealogía del sujeto.

Para Foucault no hay una verdad sobre el sujeto que sea exterior o anterior a la historia, sino que las experiencias que analiza se configuran en el marco de la emergencia de discursos que valen como verdades para una cierta época, es decir, en el marco de “veridicciones”. No se trata de descubrir una verdad sobre el sujeto, sino del conjunto de reglas según las cuales se establece lo verdadero y lo falso, y de las cuales se desprenden, al mismo tiempo, efectos de poder. Las formaciones discursivas operan en la realidad, de modo que una serie completa de prácticas –a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad– pudo hacer que

algo que no existía (como la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) pudiera convertirse en algo. Lo que no quiere decir que algo pueda nacer de una ilusión o error, sino de entrever cómo “el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso”.⁸⁹

*

¿Cómo es que Foucault realiza una genealogía del sujeto? Tal como él mismo lo ha señalado, la meta de su trabajo no ha sido analizar el fenómeno del poder, sino “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos”.⁹⁰ Su tarea ha sido mostrarlo mediante tres modos. Cómo el sujeto se constituye en orden al saber o al modo en que ha sido objetivado por las llamadas ciencias humanas, cómo el sujeto se constituye en orden a prácticas sociales que le condicionan normativizándolo, y por último, la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo, o a sí misma, en sujeto. “Así que no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”, dice.⁹¹ Su punto de partida supone comprender que el sujeto “no es una sustancia. Es una forma, y esta forma no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma”.⁹² Esto quiere decir que las investigaciones de Foucault no tienen como objetivo definir qué es el sujeto, cuáles son sus características, como tampoco ir en busca de su definición encuadrada en diferentes momentos de la historia, sino encontrar un método que permita abordar el problema desde el punto de vista de cómo se constituye.

Foucault necesitó del estudio del poder para realizar su ontología histórica. Pero su trabajo no ha sido definir lo que el poder es, en la medida en que cualquier definición ya supone previamente una objetivación del sujeto o supuesto de lo que el sujeto es.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, pp. 36-37.

⁹⁰ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 241.

⁹¹ *Ídem*, p. 241.

⁹² FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Obras Esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1036.

Si asume un pensamiento crítico para su análisis, es porque le permite establecer las condiciones, límites y posibilidades de su estudio. Esto quiere decir, en primer lugar, que una conceptualización sobre el poder no puede fundarse en una teoría del objeto, sino atender a las propias condiciones históricas que motivan nuestra reflexión. En segundo lugar, que se trata de un análisis de experiencias concretas, localizadas, que puedan establecer algo de su funcionamiento, lo que coincide con el afán crítico de no extenderse más allá de una experiencia posible, es decir, dada a nosotros y no como *noúmeno*. Como se ha dicho anteriormente, la genealogía determina y recorta la naturaleza de su objeto en el devenir de las fuerzas que lo hacen posible, por lo tanto, una genealogía del sujeto no puede sino comenzar por analizar las formas y modos en que esas fuerzas funcionan y producen efectos, en el marco de una política de la verdad. Esta política de la verdad supone que no se trata de estudiar bajo la forma de la historia de las ideas la evolución de un concepto –como el de locura– sino cómo ha podido aparecer como objeto de conocimiento. En este sentido, Foucault ha usado la palabra “arqueología” y no “historia” para señalar ese desfasaje entre las ideas de la locura y la constitución de la locura como objeto. Desglosaremos mejor estas cuestiones.

La genealogía, se opone al método tradicional de hacer historia, en la medida en que pretende señalar la singularidad de los acontecimientos. Como pudo determinarse, la genealogía no concibe esencias fijas ni continuidades. Por el contrario, busca las discontinuidades. Foucault denomina genealogía “al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”.⁹³ Se trata de sacar a la luz saberes sometidos, “saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigidos”⁹⁴ y los rescata de su anonimato contra la instancia que pretende filtrarlos u ordenarlos en nombre de un

⁹³ FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 22.

⁹⁴ *Ídem*, p. 21.

conocimiento verdadero. Las genealogías son –dice Foucault– *anticiencias* e insurrección de los saberes, “contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”.⁹⁵ La genealogía registra la historia de las interpretaciones, pero no de aquellas que –como en la hermenéutica– buscan ir a la “profundidad” de las cosas, sino aquellas que las muestran en su superficie. Como habíamos dicho, la verdad más profunda que encuentra el genealogista es que las cosas no tienen esencias, o, en todo caso, que sus esencias han sido construidas en el marco de un juego relativo a lo verdadero y lo falso y que toda interpretación lo es de algo ya interpretado. Toda verdad científica se encuentra cooptada por estrategias de dominación. Así como tiene por tarea mostrar que no hay un origen absoluto y lejano, también se ocupa de señalar el atravesamiento de las fuerzas, el dominio, la lucha, a través de la historia. No encuentra un sujeto que precede a los avatares históricos, anterior a toda formación social. Por el contrario, determina la forma en que los sujetos emergen, se producen y se transforman al interior de un determinado juego de fuerzas. Los señala en su empiricidad y singularidad, efectos de las valoraciones, las normas, las leyes, es decir, como objetivaciones, sujeciones y subjetivaciones. No somos más que las marcas que la historia va dejando en el propio cuerpo. En esto consiste el carácter local de la crítica en la genealogía. En interrogar sobre las condiciones de posibilidad, modalidades y constitución de los sujetos en el interior de una trama histórica, en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente.

Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso yo lo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.⁹⁶

⁹⁵ *Ídem*, p. 22.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel. “Verdad y poder”. En: *Obras Esenciales*. Madrid, Paidós, 2010, p. 384.

Ahora bien, ¿no es contradictorio en primer lugar –como señalan muchos de sus críticos– desembarazarse del sujeto y luego sostener que ha sido el sujeto el tema general de sus investigaciones? Una de las cuestiones que se le adjudica a Foucault es una incoherencia entre aquella afirmación del final de *Las palabras y las cosas*, acerca de que el hombre se borraría como un rostro dibujado en la arena y la afirmación de que no ha sido sino del sujeto de lo que se ha ocupado a lo largo de toda su obra. ¿Se trata de que por fin Foucault se diera cuenta de que no podía negar al sujeto, o al menos, no podía postular sin más su disolución? Una de las críticas más comunes es la señalada por Jürgen Habermas. Foucault no habría podido sostener al mismo tiempo una subjetividad autónoma, que se constituye a sí misma y una subjetividad heterónoma, determinada por las reglas sociales y culturales. Es decir que se habría cerrado con su trabajo arqueológico y genealógico la posibilidad de abordar la cuestión del sujeto desde la perspectiva de la autonomía.

Ciertamente que mientras sólo contemos con sujetos que se representan objetos y manipulan objetos, que pueden alienarse en los objetos o que pueden referirse a sí mismos como a un objeto, no es posible entender la socialización como individuación ni escribir la historia de la sexualidad contemporánea *también* bajo el punto de vista de que la interiorización de la naturaleza subjetiva posibilita la individuación. Foucault, junto con la filosofía de la conciencia, hace también desaparecer los problemas en que esa filosofía fracasó. (...) Desde esta perspectiva los individuos socializados sólo pueden ser percibidos como ejemplares, como productos estandarizados de una formación de poder y discurso —como piezas salidas del mismo troquel.⁹⁷

Pero como veremos luego, ni el sujeto es un mero efecto del poder sin más –como si el poder proviniese de un “afuera” que lo condicionase–, ni quedan cerradas las posibilidades de autonomía del sujeto. Tampoco pueden reducirse sus últimas investigaciones a una salida estetizante.

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1993, p. 349.

Si Foucault se ha ocupado del sujeto a lo largo de su obra, lo ha hecho siempre en atención a su empiricidad e historicidad, en ejercicio de aquél escepticismo sistemático hacia todos los universales antropológicos.⁹⁸ Su escepticismo es una crítica, tanto en el sentido kantiano, que marca los límites y condiciones de posibilidad del conocimiento –que en caso de Foucault siempre es pensado como histórico–, como en el sentido de una actitud política respecto del presente, es decir, de una crítica que sirve a la acción. ¿Qué alcance tiene este escepticismo respecto del sujeto? Él pone en cuestión toda verdad formulada de modo general y universal, y desplaza la cuestión hacia el ámbito de las singularidades. Su escepticismo no lo es, por tanto, frente a hechos empíricos, sino a las pretendidas verdades que los explican, que no dejan de ser construcciones. En términos nietzscheanos, toda verdad es efecto de un triunfo de fuerzas, que se imponen como generales para hacerse válidas para todo el mundo. Por eso es necesaria una renuncia a todo sistema que pretenda obsequiarnos verdades definitivas, y a toda disciplina que persiga ese tipo de conocimiento, sobre todo aquellas que, como la antropología filosófica, pretenden nuclear las verdades fundamentales acerca de qué es el hombre. Qué es el hombre en sí, fuera de toda perspectiva, es algo que no podemos saber. Mejor dicho, es algo que ni siquiera podemos indagar, ya que es una pregunta que se asienta sobre un cierto número de prejuicios antropológicos antes de ser formulada, como la idea de la existencia de una naturaleza humana. El escepticismo de Foucault es un perspectivismo, en la medida en que erradica preguntas que suponen universales. Sus indagaciones, además de ser indagaciones a partir de la historia y de las condiciones de formación de positividades, se encuentran a sabiendas de formar parte de un discurso, determinadas por un *a priori* histórico. Su escepticismo y perspectivismo lo conducen a abordar el problema desde una ontología histórica de la subjetividad. De allí la importancia de la arqueología y de la genealogía. Y de lo que considera que es la tarea histórica de la filosofía, que no busca tanto un saber lo que el hombre es, como lo que debiera transformar de sí mismo. De modo sintético a lo que se ha dicho hasta aquí, el trabajo de Foucault consiste en un análisis de “*experiencias* (la locura, el crimen, la sexualidad, etc. pensadas como pliegue histórico entre un juego de

⁹⁸ FOUCAULT, Michel. “Foucault”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1001.

verdad (veridicción), un juego de poder (jurisdicción) y un juego de relación consigo mismo (subjetivación)”.⁹⁹ De manera que la genealogía tiene un doble movimiento, por un lado, detectar la objetivación en nuestra cultura, por otro, las formas de subjetivación, cuestión a la que da cada vez más importancia en sus últimos cursos. Es decir, busca ver cómo el individuo se constituye a la vez como objeto y como sujeto.

A continuación y para dejar clara la terminología usada en este trabajo respecto de los modos en que los seres humanos se transforman en sujetos, ofrecemos unas notas acerca de las diferencias entre objetivación, sujeción y subjetivación en el pensamiento foucaulteano, cuestión que nos permitirá, en el próximo capítulo, avanzar sobre las transiciones entre su *genealogía del poder* y su *crítica del sujeto* en los últimos estudios, dedicados a la subjetivación.

1.4 Objetivación, sujeción y subjetivación

Existen tres dominios posibles para la genealogía. El primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través del cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; el segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con un campo de poder, a través del cual nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros; el tercero, una ontología histórica en relación con la ética a través del cual nos constituimos a nosotros mismos como agentes morales.

Michel Foucault

Foucault emplea a lo largo de su trabajo distintas expresiones para referir los modos mediante los cuales los individuos se transforman en sujetos. Si bien podemos distinguir entre modos de objetivación, modos de sujeción y modos de subjetivación,

⁹⁹ GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 123.

en correspondencia con los tres grandes periodos de trabajo de Foucault: saber, poder y ética, se hace necesario comprender que una tal diferenciación es sólo una operación analítica, y que a los efectos de la producción y transformación de las subjetividades, ellos se dan de modo imbricado, en una trama cuyos hilos pueden individualizarse sin ser destejidos.

Por “modos de objetivación” se entienden los procesos mediante los cuales el sujeto viene a ser objeto de un determinado saber o disciplina, o para decirlo de otro modo, de cómo el sujeto se vuelve un objeto de conocimiento. Esta es la perspectiva desde donde Foucault dice en *Las palabras y las cosas* que el hombre “es una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”.¹⁰⁰ Posteriormente, queda claro que es el poder el que da origen a una determinada verdad sobre el sujeto, de modo que los “modos de objetivación” producen subjetivaciones, no sin relación al poder. Tal como lo ha mostrado Foucault, las prácticas sociales y discursivas generan dominios de saber que a su vez producen objetos, conceptos, técnicas, valores que constituyen a los nuevos sujetos. Con esto se cuestiona un modo de entender al sujeto previo a cualquier práctica social. Todas las ciencias humanas nacidas entre los siglos XVIII-XIX no surgen gracias a una suerte de revelación acerca de la naturaleza de sus objetos, sino respondiendo a un determinado tipo de poder, que no es el poder soberano. Así lo expresa Foucault en las conferencias reunidas bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas*:

Mi objetivo será mostrarles cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento. El propio sujeto de conocimiento también tiene una historia, la relación del

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 8 y 9.

sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene una historia.¹⁰¹

Los “modos de sujeción”, por otra parte, hacen referencia a los procesos mediante los cuales el sujeto llega a ser sujeto de una determinada regla, es decir, un sujeto-sujeto a las normas. La figura de la sujeción no se reduce a la mera objetivación, en la medida en que comporta la participación subjetiva del objeto en cuestión. Lo que quiere decir que mediante determinadas prácticas el objeto se hace sujeto de su propia objetivación. Se llega a ser sujeto de acuerdo a técnicas específicas de coerción y sujeción, modos de configurar y formar las subjetividades mediante valores, discursos, reglas y prácticas impuestos en una sociedad. En *Vigilar y castigar*, Foucault subraya que “la hermosa totalidad del individuo no está amputada, reprimida, alterada por nuestro orden social, sino que el individuo se halla en él cuidadosamente fabricado, de acuerdo con toda una táctica de las fuerzas y de los cuerpos”.¹⁰² En las “sociedades de normalización” la disciplina constituye la forma mediante la cual el objeto sobre el que recae el poder –el individuo– no es meramente pasivo, sino que requiere toda una actividad en el juego de las fuerzas que lo sujetan a determinadas normas. Si bien el poder disciplinario, con sus técnicas y dispositivos, se constituye en un ejemplo paradigmático al hablar de los modos de sujeción, se hace necesario comprender que “hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y por otro, ligado a su propia identidad por conciencia y autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta”.¹⁰³ Acerca de la segunda acepción, Foucault sugiere que el tipo de sujeción no es siempre “exterior”. En *El uso de los placeres* puede notarse que la sujeción puede ser a la propia regla, prescripta por cada uno para sí mismo. Es “la forma en que el individuo establece su relación con esta

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”. En: *Obras esenciales*. Madrid, Paidós, 2010, p. 488.

¹⁰² FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2008, p. 250.

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder”. En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001, p. 245.

regla y se reconoce como vinculado con obligación de observarla”.¹⁰⁴ Para decirlo de otra manera, es la forma en que se invita o se incita a los individuos a reconocer sus obligaciones morales.¹⁰⁵

Acerca de la articulación entre el modo de objetivación y el modo de sujeción, y de cómo el saber y el poder se tejen en la constitución de las subjetividades, es útil remontarse a ejemplos relativos a las páginas de *El Poder Psiquiátrico*. En sus primeras clases, Foucault invierte lo que hasta un momento se tenía por cierto en cuanto a la necesidad de un determinado poder surgido de un discurso tomado por verdadero. La psiquiatría clásica funcionó sin problemas entre 1850 y 1930, a partir de un discurso que ella consideraba como verdadero y a partir del cual se deducía la necesidad de la institución asilar y de cierto poder médico dentro de ella. Es decir, de un discurso verdadero se deducía la necesidad de una institución y un poder. Foucault, por su parte, plantea una perspectiva inversa: son determinadas prácticas psiquiátricas, basadas en relaciones de poder, las que dan lugar a un discurso verdadero en torno a la psiquiatría, y a su necesidad de instituciones. Y es al interior de este saber a partir del cual surge lo que desde ellos se considera un individuo “normal”. Foucault llega a este planteo desde el análisis del pasaje de un poder de soberanía (centralizado en la figura del soberano, restrictivo, negativo) a un poder disciplinario, un poder centralizado en la individualidad, con la captura total del

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 33.

¹⁰⁵ Acerca del sujeto moral, es necesario recordar que la moral es presentada por Foucault no sólo como el conjunto de actos conforme a valores y reglas de una sociedad determinada. Es también el lugar en el que esas reglas y valores luchan, se transforman, desaparecen. Pero es además el comportamiento real de los individuos, su relación con las reglas y valores, la forma en que las obedecen y los respetan o, por el contrario, las desobedecen y no los consideran. Se trata, por lo tanto, no sólo de la relación de los individuos con un código prescriptivo, sino de la relación consigo mismos. En palabras de Foucault: “En suma, para que califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma” (FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 34).

cuerpo, el control y la situación de observación constante y la clasificación de los elementos. Este poder dio lugar a nuevas instituciones (hospitales, cárceles, escuelas) que constituyen a los sujetos “normales”. Todo lo que escape a esa “normalidad” (a esa vigilancia, a la clasificación) es un residuo, lo irreductible, inclasificable, inasimilable. La siguiente cita puede ilustrar cómo el individuo es a la vez objeto y sujeto de un saber-poder:

El desertor, por ejemplo, no existía antes de los ejércitos disciplinados, pues se trataba simplemente del futuro soldado, el que dejaba el ejército para poder volver a él en caso de necesidad, cuando tuviera ganas o lo llevaran por la fuerza. Por el contrario, desde el momento que existe un poder disciplinado, es decir, personas que entran en él, hacen carrera, siguen el escalafón y son vigiladas de un extremo a otro, el desertor es quien escapa a ese sistema y es irreductible a él.

De la misma manera, desde el momento en que hay disciplina escolar, vemos surgir al débil mental. El irreductible a la disciplina escolar sólo puede existir con respecto a esa disciplina; quien no aprende a leer y escribir sólo puede manifestarse como problema, como límite, a partir del momento en que la escuela sigue el esquema disciplinario.¹⁰⁶

Por último, Foucault emplea en sus últimos trabajos la expresión “modos de subjetivación” para referirse a las formas de actividad sobre sí mismo, relativas a la relación consigo mismo y a las técnicas que le permiten formar y transformar su ser individual. Coincidimos con Judith Revel en cuanto a que el término “subjetivación” designa el proceso mediante el cual se produce la constitución de la subjetividad. En su *Diccionario Foucault* señala que los “modos de subjetivación” o “procesos de subjetivación” del ser humano corresponden en realidad a dos tipos de análisis: por un lado, los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, lo cual significa que sólo se puede ser sujeto al objetivarse y que los modos de subjetivación son, en ese sentido, prácticas de objetivación –como lo hemos referido arriba–. Por otro, la manera como la relación con nosotros mismos, a través de una

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico, curso en el Collège de France 1973-1974*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 75-76.

serie de técnicas de sí, nos permite constituirnos como sujetos de nuestra propia existencia.¹⁰⁷ Edgardo Castro, por su parte, también señala estos dos sentidos respecto de la expresión foucaultea “modos de subjetivación”: un sentido amplio, referido a modos de objetivación del sujeto, es decir, los modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder. En un sentido más restringido, la expresión se vincula con el concepto foucaultea de ética, y designa las “formas de actividad sobre sí mismo”.¹⁰⁸ Si bien estos autores han determinado en el análisis del vocabulario foucaultea un uso amplio y un uso restringido para la expresión, consideramos que ese uso restringido no es tal si imaginamos que sigue reteniendo la amplitud conceptual de su sentido primero, pero incorporando la dimensión ética. Así, pensamos que la noción de subjetivación, lejos de restringir su uso en las últimas investigaciones –lo que supondría confinarlo a un esteticismo del que Foucault es blanco de críticas–, adquiere mayor amplitud semántica, en tanto señala el proceso mediante el cual se llega a ser sujeto a través de la relación que establecemos con lo que los saberes y poderes hicieron de nosotros, desde el momento en que nacemos y somos objeto de las ciencias médicas, pedagógicas, etc. Para decirlo de otro modo: los procesos de subjetivación suponen, de modo entramado, la relación que establecemos con aquello que nos produce. Y es esa “relación” con ello y con lo que nos vincula a nosotros mismos lo que nos constituye como tales, en el ejercicio de formas de resistencia. Ni somos meros efectos de un poder que se presenta como exterior a nosotros, ni somos una *creatio ex nihilo* por parte de nosotros mismos. Sino el tejido entre fuerzas que nos atravesaron y atraviesan en pos de producir nuestra normalidad e individualidad y las propias fuerzas en pugna con aquéllas. Esta amplitud del término que incorpora el plano ético, se debe en gran medida a la ampliación de la noción de gubernamentalidad, que desarrollaremos más adelante. De manera que hablar de subjetivación no supone una relación solipsista consigo mismo sino la apertura de una dimensión ético-política en una poética de la subjetividad.

¹⁰⁷ Cfr. REVEL, Judith. Diccionario Foucault. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, p. 128.

¹⁰⁸ Cfr. CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, pp. 332-333.

Por último, el entramado de “modos de objetivación”, “modos de sujeción” y “modos de subjetivación” no se da sino en el marco de una relación con la verdad, de modo que una política de la verdad interviene en una política de la subjetividad. Dicho de otro modo, la forma de relación con la verdad –una objetivación en un discurso de verdad o una subjetivación de un discurso de verdad, como veremos más adelante– constituye una determinada subjetividad. En un caso, la verdad del saber produce al sujeto; en otro, es el sujeto que, ligado a su propia verdad, se produce y transforma a sí mismo. De cualquier forma, no sería correcto pensar que los procesos de objetivación, sujeción y subjetivación se dan por separado o por relaciones de concatenación, y lo que realizamos aquí es una distinción para su análisis. Estos planos se dan entramados en una política de la subjetividad.

La noción de subjetivación, por lo tanto, puede ser comprendida como elaboración y transformación de sí, como resistencia política con respecto a los dispositivos de poder que condicionan y fijan nuestras identidades y que producen modos de ser de los sujetos. Puede decirse que es una resistencia ética, en primera instancia, en cuanto se vale de la relación de sí consigo, pero de alcance político, en la medida en que se juega en una relación de gubernamentalidad. Es decir que el plano de la subjetivación sólo puede comprenderse en la trama del problema del gobierno de sí y de los otros.

Hemos situado hasta aquí lo que constituye un encuadre teórico-metodológico respecto de la filosofía de Foucault en vistas de nuestro problema de investigación, relativo a la posibilidad del entramado de una configuración histórica de la subjetividad y una constitución de sí mismo, mediante prácticas de libertad. El trabajo foucaulteano se encuentra dirigido a realizar una genealogía del sujeto asociada a una política de la verdad. Foucault se opone a cualquier forma de anterioridad de un sujeto constituido y tomado como fundamento. Busca prescindir de todo tipo de universales, también de los antropológicos en sus análisis, mediante un ejercicio sistemático de escepticismo respecto de ellos y mediante una analítica interpretativa. De allí la importancia de sus estrategias arqueológico-genealógicas para abordar sus

objetos de estudio, en cuanto la fenomenología y la hermenéutica –tradiciones en las que se forma en la universidad– las rechaza porque no plantean una ruptura con el modo tradicional de abordar la cuestión del sujeto. Es Nietzsche quien le posibilita a Foucault tomar distancia de aquellas tradiciones, en cuanto introduce la discontinuidad en la historia, y la emergencia y singularidad de los acontecimientos, susceptibles de ser determinadas mediante la genealogía. De esta forma es que aborda la problematización de la constitución de los sujetos y una historia de la subjetividad, a partir de una ontología histórica de nosotros mismos en relación al saber y a la verdad, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al poder o a las prácticas sociales y una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la ética o a las relaciones de sí consigo. Objetivación, sujeción y subjetivación son los modos que expresan el proceso mediante el cual las subjetividades se configuran en un entramado histórico.

CAPÍTULO 2:

De la genealogía del poder a las estéticas de la existencia

Como ya se ha dicho, Foucault realiza una ontología histórica de la subjetividad en orden al saber, en orden al poder y en orden a la ética, entendida ésta como el trabajo de relación consigo mismo. Nuestra investigación se circunscribe al último de los modos mediante el cual Foucault aborda el problema de la constitución de sí por sí mismo. Es decir, a los modos de subjetivación propiamente dichos, si por ellos entendemos las formas de actividad sobre sí mismo o técnicas de sí que permiten a un sujeto formar y transformar su ser individual. Buscamos mostrar la trama que constituyen las nociones de “subjetivación”, “actitud crítica” y “ontología del presente” en los últimos trabajos foucaulteanos, como colaboración a la conceptualización y emergencia de nuevas subjetividades y de resistencias a las formas de poder que confiscan el tiempo, marcan los cuerpos y recaen sobre la vida de los hombres y de las poblaciones.

El poder disciplinario tiene como función principal “enderezar conductas”.¹⁰⁹ La disciplina es, en el siglo XVIII, este poder múltiple, automático y anónimo, que funciona como una maquinaria y se reproduce. Uno de los principales dispositivos de este poder es el castigo, que no consiste sino en corregir las desviaciones, mediante el ejercicio, es decir que el castigo es isomorfo a la obligación misma (como los castigos escolares en los cuales el aprendizaje queda asociado al castigo). Se trata de un microsistema de penalidad que funciona en todas las instituciones, en el taller, en la escuela, en el ejército, cuyo fin es que todos se asemejen. La penalidad perfecta – según Foucault– que atraviesa todos los puntos y controla todos los instantes de las

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 199.

instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. Normaliza.

La anatomía política que se introduce a fines del siglo XVIII, explicada en *Vigilar y castigar*, muestra cómo se produce un desplazamiento en relación a la forma gubernamental de la soberanía, fundada en la obediencia de la ley, hacia prácticas disciplinarias que tienen un papel positivo (en la medida en que son productoras de individuos, incrementando su utilidad) y ya no negativo (el poder represivo, de la prohibición). La distinción entre lo normal y lo patológico, de acuerdo con el registro de vigilancia permanente del cuerpo social, se convierte en el producto mismo de las sociedades disciplinarias cuyo sentido ya no es expresado por la ley, sino por la norma que jerarquiza a los individuos y descalifica aquellos que no son susceptibles en un primer momento de ser normalizados, para corregirlos. En síntesis, para Foucault, la invención de la normalidad se da en ese registro disciplinario, y las ciencias humanas se originan en esa necesidad de jerarquizar y clasificar a los individuos. Ellas son las que trazan la distinción entre la personalidad normal y la patológica.

Con atención a este tipo de análisis, resulta principal para nuestro trabajo conocer el paso de estas investigaciones de su *genealogía del poder* –referidas al poder disciplinario y al biopoder, como una forma de poder que tiene por objetivo la regulación de las masas–, y una *crítica del sujeto*. Nos preguntábamos en la Introducción de esta tesis bajo qué condiciones es posible la transformación subjetiva dentro de una configuración histórica, con qué márgenes de libertad es posible la formación y transformación de las subjetividades, si inexorablemente nuestra constitución como sujetos se encuentra determinada por fuerzas históricas que son las de nuestro presente. Consideramos que Foucault contribuye a un diagnóstico de aquellas fuerzas en los estudios en los que formula la biopolítica. Y también, que es en su propio trabajo donde podemos encontrar las claves de los desplazamientos problemáticos hacia las estéticas de la existencia o modos de vida. Perseguimos mostrar lo que consideramos son las bisagras conceptuales entre unas investigaciones

y otras: las nociones de *bíos* y de gubernamentalidad. Ambas nociones son imprescindibles para abordar problemáticamente la noción de subjetivación del último periodo foucaulteano, pero también aquellas que en este trabajo pretendemos asociar a ella: las de actitud crítica y ontología del presente.

2.1. *Bíos*: entre biopolítica y *tekhne tou biou*

El desplazamiento problemático y metodológico que lleva a cabo Foucault desde sus trabajos inscritos en una genealogía del poder –entre los cuales se encuentra el nacimiento de la biopolítica– y una genealogía del sujeto moral, lejos de ser una salida estetizante a la cuestión del sujeto, es por el contrario un modo de dar respuesta a una inquietud política relativa a la pregunta por el presente. Varios autores han desconocido el proceso mediante el cual Foucault realiza el tránsito de unos estudios a otros, señalando incógnitas y falta de coherencia en el desarrollo de su obra. Esto puede deberse en parte a la reciente aparición de los cursos dictados en el *Collège de France*, que completan un mapa teórico de aquellos años sin publicar entre *La voluntad del saber* y *El uso de los placeres*, tomos I y II de su *Historia de la sexualidad*. También entrevistas y conferencias de *Dits et écrits* contribuyen a una mejor lectura de aquél pasaje. Hay una noción que se vuelve cada vez más importante para Foucault en sus investigaciones. Hablamos de la noción de “vida”, que constituye una bisagra entre la bio-política y las *tekhne tou biou* o técnicas de vida. Su nueva investigación, sin abandonar aquella articulación, se amplía hacia el plano de la subjetivación, en el marco de las relaciones entre sujeto y verdad en la Antigüedad Clásica. De esta forma, la vida puede inscribirse tanto en el plano donde se lleva a cabo la sujeción a aparatos disciplinarios y biopolíticos, como en el campo ético de las subjetivaciones. Foucault nos abre hacia una pregunta relativa a la posibilidad de una micropolítica ante el biopoder, cuyo anclaje en relación con la subjetividad se nos revela como una ética, y como un acto creador y de resistencia.

2.1.1 El umbral de la modernidad biológica

Como concepto, la biopolítica permite pensar dos temas que preocupan a Foucault en el periodo de finales de la década del 70: el tema de la disciplina, desarrollado en *Vigilar y castigar*, y las reflexiones sobre la medicina como sistema de normalización social, que prolongan algunos temas de *Historia de la locura*. Vemos con él aparecer la enunciación de conceptos como el de “policía” o “población”, propios de este nuevo campo de saber que se abre a partir de las investigaciones foucaulteanas. Foucault no acuñó el término biopolítica,¹¹⁰ aunque sí difundió el concepto en el ámbito de la filosofía política contemporánea, abriendo una nueva problemática cuyo interés excede a la filosofía, y permea diversos campos del desarrollo teórico. Como lo señala Edgardo Castro, autor de un trabajo de gran envergadura titulado *El vocabulario de Michel Foucault*, el término aparece apenas tres veces en los libros publicados por Foucault, aunque en mayor medida si se considera el material publicado en *Dits et écrits* y en los cursos (unas 56 veces entre 1976 y 1988).¹¹¹

La voluntad del saber, tomo primero de la *Historia de la sexualidad* publicado en 1976, libro en el que aparece por tres veces el término, aborda el problema de la sexualidad como dispositivo de poder en la Modernidad. Cuando escribe este libro, Foucault se encuentra dictando el curso en el *Collège de France* “*Il faut défendre la société*” (“Defender la sociedad”, en 1975-1976), es decir, en plena etapa de sus investigaciones genealógicas, cuando orienta sus estudios a un campo que finalmente fue designado con el nombre de biopolítica, y cuyo desarrollo actualmente se encuentra continuado por Giorgio Agamben y Roberto Esposito, entre otros. La tesis central es la proliferación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del

¹¹⁰ El término fue puesto en circulación por el sueco Rudolph Kjellen, en los inicios del siglo XX, quien también acuñó el término de “geopolítica”. Hay al menos dos momentos más en que se resignificó el término. Pese a ello, fue Foucault quien dio un giro renovado a partir de la genealogía nietzscheana. Para una historia del concepto, cfr. ESPOSITO, Roberto. *Bíos; biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 27-41.

¹¹¹ CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas; una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata, UNIPE: Editorial Universitaria, 2001, pp. 40-41.

poder, en claro contraste con la hipótesis represiva freudiana (que respondía a la vieja teoría de la soberanía), sostenida también por representantes de la Escuela de Frankfurt, como Herbert Marcuse.

Según Foucault, en el siglo XVIII, y por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, el sexo dejó de ser un asunto laico para pasar a ser un asunto de Estado, un asunto en el cual todo el cuerpo social era instado a someterse a vigilancia. Tanto en el tema general de que el poder reprime el sexo, como en la idea de la ley constitutiva del deseo, Foucault encuentra una perspectiva con la misma mecánica del poder. Un poder que sólo tendría la fuerza del “no”, incapaz de producir nada, cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y funcionamiento de lo prohibido. Ante la pregunta de por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, Foucault se inclina por una razón histórica: el nacimiento de las grandes instituciones. Es el surgimiento de un poder que se impone a quienes somete con la promesa de dejar una parte intacta de su libertad a cambio de la regulación y arbitraje como maneras de introducir un orden. Y también se debe a que hacia fines del siglo XIX hay un esfuerzo teórico por inscribir la temática de la sexualidad en el sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía. El honor político del psicoanálisis es haber sospechado –desde su nacimiento, en su línea de ruptura con la neuropsiquiatría de la degeneración– lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad y haberse constituido en oposición teórica respecto del fascismo. De ahí el esfuerzo freudiano, por reacción al ascenso del racismo, para hacer de la ley el principio de la sexualidad. Sin embargo, se trata de una coyuntura histórica precisa, y pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, es –según Foucault– una retroversión histórica. Esta es la imagen de la cual Foucault dice que hay que liberarse para realizar una analítica del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Lo que implica avanzar hacia otra concepción del poder, que nos conduciría a pensar el sexo sin la ley, y el poder sin el rey.

En el último capítulo de *La voluntad del saber*, “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, es donde introduce la problemática biopolítica, definiéndola de este modo:

Habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar en la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.¹¹²

La definición alude a un poder ejercido sobre la vida y sobre la vida humana. Para Foucault, por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político. El individuo moderno es fruto de las técnicas de sujeción y normalización, que tienen como punto de aplicación primordial el cuerpo. Y la población se vuelve objeto del biopoder, mediante dispositivos reguladores. De esta manera se traza por primera vez la ecuación entre modernidad y biopoder, en la medida en que cuerpo y vida se tornan materia política. Este fenómeno es el que nombra como «umbral de modernidad biológica» de una sociedad, que se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas.¹¹³ Es decir que este umbral descubre el instante en que los cuerpos individuales ya no pertenecen a los individuos concretos, sino que pasan a ser una cuestión pública, pasibles de ser determinados y ordenados por el Estado.

Desde 1976, y hasta las modificaciones que introduce en *El uso de los placeres* en 1984, aquella vida que en el marco del análisis del poder era pensada como depositaria de los dispositivos de normalización y regulación del anátomopoder y del biopoder, ingresa al trabajo de Foucault de otra manera, como aquello que propiamente resiste a los dispositivos de poder. Lo que supone comprender la vida como un elemento de ruptura respecto de las dinámicas de imposición del biopoder. El ser viviente, objeto de tecnologías y normalización e individuación, es también

¹¹² FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1, La voluntad del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 135.

¹¹³ *Ídem*, p. 135.

aquello que amenaza y resiste a los mismos dispositivos de sujeción, mediante una resistencia a las producciones normativas de subjetividad y comunidad. Como señala Gilles Deleuze en su trabajo sobre Foucault: “el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que le resiste”.¹¹⁴ El propio Foucault lo manifiesta en un pasaje de *La voluntad del saber*, cuando dice:

Y contra este poder, aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que él invadía –es decir, en la vida del hombre en cuanto ser viviente–. (...) lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de las virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de una utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla.¹¹⁵

Para reivindicar a continuación en el texto el derecho “a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser”.¹¹⁶

Para el análisis del poder, Foucault descarta la hipótesis represiva de Freud y del psicoanálisis, y también la hipótesis opresiva de Marx basada en una visión economicista del poder. Considera que ambas hipótesis todavía se encuentran muy emparentadas con la concepción jurídica y liberal del poder político, de la teoría clásica de la soberanía. Por esto, Foucault procede a partir de lo que él llama la “hipótesis de Nietzsche” que concibe el poder como lucha de fuerzas. Pensar el poder a partir de técnicas que le son contemporáneas, implica no sólo intentar delimitar qué es el poder (o que no es), sino también analizarlo a partir de su propia naturaleza.

El análisis en términos de la concepción jurídica-liberal, considera al poder como un derecho poseído, como un bien que puede transferirse o enajenarse mediante el

¹¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 125.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1, La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 137.

¹¹⁶ *Ídem*, p. 137.

contrato. La constitución de la soberanía política se sustenta en esta idea, y se encuentra asociada a la idea de “ley” como instancia de prohibición. Los análisis a los que se enfrentan las investigaciones foucaulteanas, sostienen todavía la idea del poder como aquello que reprime. En oposición a ellos, Foucault considera que el poder no puede analizarse de modo descendente. “El poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, –dice– sino que se ejerce y sólo existe en acto. (...) El poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo”.¹¹⁷ Si el poder no es cesión, ni contrato, “¿no hay que analizarlo en primer lugar y, ante todo, en términos de combate, enfrentamiento o guerra?”.¹¹⁸ Así, invierte la formulación de Clausewitz (“la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”) para decir que el poder, es decir la política es “la guerra proseguida por otros medios”.¹¹⁹

Entre las precauciones de método para un tal análisis, Foucault señala el de un examen capilar que no trata de saber cuáles son los mecanismos generales del poder o sus efectos de conjunto, sino de hacer un análisis en sus formas e instituciones más locales. Otra consigna es preguntar cómo se constituye el sujeto a partir del poder, captar la instancia material de la constitución de los súbditos, en lugar de intentar determinar cómo aparece el soberano. El poder es algo que circula, que funciona en cadena, que no se localiza aquí o allá. Si bien no puede ejercerse sin intencionalidad, eso no significa que resulte de la decisión de un sujeto individual. Funciona, se ejerce en red. Cuando Foucault dice que el individuo es un efecto del poder, es importante comprender que no sólo lo padece, sino que también lo ejerce. En este punto es claro que Foucault se distancia de las teorías contractualistas que conciben el individuo como una especie de núcleo elemental o átomo primitivo, cuya agrupación constituiría la sociedad. El individuo no es quien está enfrente del poder, a quien se aplica el poder, a quien somete el poder, sino su efecto primero. “Uno de los efectos primeros de poder –dice Foucault– es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos,

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 25.

¹¹⁸ *Ídem*, p. 27.

¹¹⁹ *Ídem*, p. 28.

unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos”.¹²⁰ La hipótesis opresiva de Marx y la hipótesis represiva de Freud son dejadas de lado junto a la idea de prohibición, en la medida en que Foucault destaca el papel eminentemente productor del poder. “El individuo es un efecto de poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo. El poder transita por el individuo que ha constituido”.¹²¹ Los mecanismos de poder son una parte intrínseca a todas las relaciones, y no un agregado a las relaciones de producción, a las relaciones familiares o a las relaciones sexuales. Hay una circularidad de su efecto y su causa. La última precaución de método es realizar un análisis ascendente. Analizar desde los niveles más bajos los fenómenos, las técnicas y los procedimientos del poder para arribar a los presuntamente “superiores”, esto es, los niveles en los que el poder se ejerce con mayor densidad.

Foucault considera que el análisis de los mecanismos, tal como lo plantea en su trabajo, no es en modo alguno una teoría general del poder. En *Seguridad, territorio, población* dice: “Con este análisis se trata solamente de saber por dónde pasa la cosa, cómo pasa, entre quiénes, entre qué puntos, de acuerdo con qué procedimientos y con qué efectos”.¹²² Para señalar luego que lo que él hace no es historia, ni sociología, ni economía:

En cuanto se trata de eso y no de sociología, historia o economía, podrán ver que el análisis de los mecanismos de poder tiene, a mi juicio, el papel de mostrar cuáles son los efectos de saber que se producen en nuestra sociedad por obra de las luchas, los enfrentamientos, los combates que se libran en ella, así como por las tácticas de poder que son los elementos de esa lucha.¹²³

¹²⁰ *Ídem*, p. 38.

¹²¹ *Ídem*, p. 38.

¹²² FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 16.

¹²³ *Ídem*, p. 17.

El análisis del presente y de nuestra sociedad es una preocupación que hace de la filosofía una “política de la verdad”. Años más tarde, Foucault amplía los alcances de esta afirmación en su curso “*El gobierno de sí y de los otros*” (1982-1983), en la medida en que enuncia como su tarea realizar una “ontología de nosotros mismos” u “ontología del presente” que nos permita responder a las preguntas ¿quiénes somos en este momento?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?, planteadas en la modernidad por Kant en textos como “¿Qué es la Ilustración?”, en donde la pregunta por el ser del hombre no se orienta hacia una analítica de la verdad, sino hacia la determinación del presente por lo que somos. El presente es para Foucault expresión de un proceso que concierne al pensamiento, de modo que el individuo mismo que habla –en cuanto pensador o filósofo– forma parte de ese proceso. “Y por eso mismo –dice Foucault– vemos que la práctica filosófica, o más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente”.¹²⁴ De esta manera señala que el discurso tiene que tomar en cuenta su actualidad para encontrar su lugar propio y designar el modo de efectuación que realiza dentro de esa actualidad.

En relación al discurso, en relación al régimen de verdad, Foucault siempre previene en cuanto a las formaciones discursivas que comienzan a operar en la realidad, de modo que una serie completa de prácticas –a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad– pudo hacer que algo que no existía (la locura, ciertas enfermedades, la delincuencia, la sexualidad, entre otros fenómenos) pudiera convertirse en algo. No se trata de ver cómo algo pudo nacer de una ilusión o error, sino cómo “el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso”.¹²⁵

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 30.

¹²⁵ FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 36-37.

Por esto, aquella “filosofía como política de la verdad” es presentada en el curso “*Nacimiento de la biopolítica*” (1978-1979) como una “historia de las prácticas de veridicción”. Hacer una historia de la veridicción –y no una historia de la verdad, o una historia del error, o una historia de las ideologías– es renunciar a hacer la famosa crítica de la racionalidad europea que realiza la Escuela de Frankfurt. La crítica de Foucault no consiste en denunciar lo que habría de opresivo en la razón –dado que la sinrazón es igual de opresiva–. Tampoco en poner al descubierto la presunción de poder que habría en toda verdad afirmada. Sino “en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento”.¹²⁶ Por lo tanto, no se trata de mostrar qué tan opresiva es la psiquiatría, sino de mostrar las condiciones que debieron cumplirse para pronunciar sobre la locura los discursos que pueden ser verdaderos o falsos, según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión, a la psicología o al psicoanálisis. La preocupación por el presente, que mencionamos antes, puede verse en esta inquietud por determinar cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado. Y esta es la importancia política de los análisis foucaulteanos.

2.1.2 Hacer vivir o dejar morir

Adentrémonos en las características de este nuevo tipo de poder. Foucault muestra el desplazamiento del funcionamiento de un poder de soberanía a un anátomo-poder y biopoder, sacando a la luz los nuevos mecanismos de poder que se gestan desde el siglo XVII. Hasta ese momento, la soberanía desempeña cuatro papeles: es un mecanismo de poder efectivo de la monarquía feudal, sirve de instrumento y justificación para la constitución de las grandes monarquías administrativas, a fines del siglo XVII, se usa tanto para limitar como para fortalecer el poder real, y por último, en el siglo XVIII, se la encuentra como reactivación del derecho romano, en el momento en que se trata de construir contra las monarquías administrativas un

¹²⁶ *Ídem*, p. 54.

modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias.¹²⁷ Ahora bien, para caracterizar las relaciones de soberanía, Foucault expresa ellas obedecen fundamentalmente a un lema: *hacer morir o dejar vivir*. Así, el poder soberano se caracteriza por el privilegio del derecho de vida y muerte. Como lo señala en el último capítulo de *La voluntad del saber*, se trata de un derecho disimétrico, en el cual el poder es ante todo derecho de apropiación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida.¹²⁸ Se ejerce de una manera siempre desequilibrada, del lado de la muerte. La teoría de la soberanía funda un poder absoluto en torno y a partir de la existencia física del soberano. Pero en los siglos XVII y XVIII aparece una nueva mecánica del poder, incompatible con las relaciones de soberanía. Con el control, la vigilancia, el aumento y organización de las fuerzas que someten, se constituye un poder destinado a producir fuerzas. El derecho de muerte tiende a desplazarse a un poder que administra la vida, y que tiene como fin el asegurarla, mantenerla y desarrollarla. El viejo derecho de *hacer morir o dejar vivir* es reemplazado por el poder de *hacer vivir o dejar morir*.

Este poder sobre la vida se desarrolla desde el siglo XVII en dos formas. Primero, centrado en el cuerpo como máquina. En segundo término, se centra en el cuerpo-especie. En la primera forma, ejercida sobre el cuerpo individual, se encuentra el adiestramiento, el aumento de aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, todos procedimientos de poder característicos de las *disciplinas*: una *anátomopolítica del cuerpo humano*. Es un mecanismo que permite extraer cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riqueza, en oposición a la teoría de la soberanía que está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que hacen. Por eso, este nuevo poder se ejerce continuamente mediante la vigilancia, las jerarquías, las inspecciones, los informes. Es el poder disciplinario que Foucault describe en *Vigilar y castigar* a propósito de las cárceles. Este nuevo tipo de poder, según Foucault, “fue uno de los instrumentos fundamentales de la

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 42-43.

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1, La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 128.

introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa”.¹²⁹ De todas maneras, la teoría de la soberanía sigue existiendo no sólo como ideología del derecho, sino también organizando los códigos jurídicos de Europa en el siglo XIX y también de América Latina. Esto se debe a que es un instrumento crítico contra la monarquía, como ya señalamos. Pero también porque sirve para enmascarar lo que podía haber de dominación y en la disciplina. Con la introducción de un derecho público articulado en la soberanía colectiva se da lugar a una democratización de la soberanía, en el mismo momento en que la democratización está lastrada en profundidad por mecanismos de la coerción disciplinaria. Esto explica cómo, pese al surgimiento de este nuevo tipo de poder que es el disciplinario, toda la legislación a partir del siglo XIX, y la organización del derecho público, están articulados en torno al principio de la soberanía en la delegación que cada individuo hace de su voluntad particular al Estado, mientras hay una “apretada cuadrícula de coerciones disciplinarias que asegura, de hecho, la cohesión de ese mismo cuerpo social”.¹³⁰

Pero el discurso de la disciplina es ajeno al de la ley, no pueden asimilarse uno a otro. Las disciplinas portan el discurso de la regla, no de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino de la normalización. El horizonte teórico de las disciplinas no es ya el edificio del derecho, sino el de las ciencias humanas. Sin embargo, lo que Foucault muestra aquí es una yuxtaposición en la que se juega el ejercicio del poder que hizo posible el discurso de las ciencias humanas: la organización del derecho en torno a la soberanía, por un lado; y por otro, una mecánica de las coerciones ejercidas por la disciplina. La *sociedad de normalización* es aquella que conjuga un poder ejercido por el derecho y por las normas disciplinarias.

La segunda forma de poder que aparece a mediados del siglo XVIII, se centra en el cuerpo-especie transido por la mecánica de lo viviente, y está referido a procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, la salud, la duración de

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 44.

¹³⁰ *Ídem*, p. 45.

la vida. Se trata de controles reguladores, una *biopolítica de la población*. Uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es “una especie de estatización de lo biológico”.¹³¹ En *La voluntad del saber* Foucault dice “Pero lo que se podría llamar «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas”.¹³² Esta nueva tecnología de poder no es disciplinaria. Sin embargo, no la excluye, sino que la engloba e integra. A diferencia de la disciplina que se dirige al cuerpo, esta nueva tecnología se aplica a la vida del hombre, en tanto ser vivo, al hombre/especie. Dice Foucault:

Más precisamente, diría lo siguiente: 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. Además, 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, etc.¹³³

Se trata de una *biopolítica de la especie humana*. Los primeros objetos de saber y blancos de control, como hemos dicho, son los procesos de natalidad, mortalidad y longevidad. Y se ponen en práctica para ello la medición estadística y la demografía. Se desarrolla una política a favor de la natalidad; y una preocupación por la mortalidad que no se encuentra dada por las epidemias, como en otros momentos, sino por los fenómenos de endemias, es decir, aquellas enfermedades cuya mayor extensión y duración reinaban en una población. Estas endemias son los factores permanentes de sustracción de fuerzas, disminución del tiempo de trabajo y costos

¹³¹ *Ídem*, p. 217.

¹³² FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I, La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 135.

¹³³ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 220.

económicos. La medicina, a partir de ahora, tiene como función ocuparse de la higiene pública. Otro campo de intervención de la biopolítica es la vejez, para la cual surgen mecanismos de seguros, de ahorro, de seguridad, etcétera.

La biopolítica trae con ella un nuevo elemento, que no es ni el individuo ni la sociedad, ya conocidos por la teoría del derecho, sino la noción de “población”. Se trata, dice Foucault, de un cuerpo múltiple, de muchas cabezas. La población aparece, a la vez, como problema científico y político, como problema biológico y como problema del poder. Los fenómenos que se toman en cuenta son colectivos. “La biopolítica abordará en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración”.¹³⁴ Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo introducido por la biopolítica? Como el interés es intervenir al nivel de las determinaciones de fenómenos generales, se vuelven importantes las estimaciones estadísticas, y toda una serie de mecanismos reguladores que puedan fijar un equilibrio en la población, mantener un promedio, establecer la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos. Vemos, por tanto, que ya no se trata de una disciplina sobre los cuerpos, sino de la regulación de la población. Foucault menciona en el curso *Seguridad, territorio, población* el surgimiento de espacios de seguridad como uno de los rasgos generales de estos dispositivos. La soberanía se ejerce en los límites del territorio, la disciplina sobre los cuerpos de los individuos, y la seguridad sobre el conjunto de una población. Mientras la soberanía capitaliza el territorio y la disciplina arquitectura un espacio, la seguridad acondiciona un medio en función de acontecimientos o elementos posibles, series que hay regularizar en un marco polivalente y transformable.¹³⁵

Estos temas son desarrollados en una trilogía de cursos en el *Collège de France*, que comienza por *Defender la sociedad*, dictado entre enero y marzo de 1976, en medio de la publicación de *Vigilar y castigar* (febrero de 1975) y de *La voluntad del saber* (octubre de 1976). El curso desarrolla aspectos del poder disciplinario y hacia el final

¹³⁴ *Ídem*, p. 222.

¹³⁵ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 39-40.

los concernientes al biopoder. También se ocupa de examinar la noción de *gubernamentalidad*, como un determinado poder que se ejerce desde fines del siglo XVI. Por su parte, *Seguridad, territorio, población* dictado entre enero y marzo de 1978, continúa el análisis de la gubernamentalidad, pero en los primeros siglos de la era cristiana y se dedica a las tecnologías de seguridad sobre la población en un poder sobre la vida. Por último, en *Nacimiento de la biopolítica*, dictado entre enero y marzo de 1979, continúa su análisis del gobierno de la razón de Estado, mostrando el paso desde el principio de la limitación externa de la razón de Estado, que constituye el derecho, por el principio de limitación interna, cuya forma es la economía. Es por eso que aparece una nueva racionalidad en el arte de gobernar: el “liberalismo”, como condición de inteligibilidad de la biopolítica. No cumple con desarrollar dentro del plan del curso el problema de una política de la vida.

2.1.3 Productividad e inmanencia de las normas

Ambos mecanismos, tanto la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones, como la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado, aunque no son del mismo nivel, no se excluyen y se articulan uno sobre otro. Por ejemplo, la medicina es un saber-poder que se aplica, a la vez, sobre el cuerpo y sobre la población, y por tanto tiene, a la vez, efectos disciplinarios y efectos regularizadores. El elemento que va de lo disciplinario a lo regularizador, que va aplicarse al cuerpo y a la población, es la *norma*. Hay una creciente importancia adquirida por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. Para Pierre Macherey, la mayor preocupación de Foucault es la de comprender cómo la acción de las normas en la vida de los hombres determina el tipo de sociedad a la cual estos pertenecen como sujetos.¹³⁶ ¿Cuál es la diferencia entre ley y norma? Mientras la ley se recorta sobre una concepción negativa, fundada en un modelo jurídico de exclusión y dando lugar a la división entre lo permitido y lo prohibido, la norma, por el contrario, parte de una

¹³⁶ MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 86.

concepción positiva, cuyo centro de gravedad se encuentra en su productividad, y cuya división es la de lo normal y lo patológico. Se hace necesario comprender aquí la influencia de Georges Canguilhem, para quien las normas son producidas por la vida y no al revés. No es la vida que es sumisa a las normas –afirmación que llevaría a un análisis que parte desde lo normal hacia lo patológico–, sino las normas, que de manera completamente inmanente, son producidas por el movimiento de la vida. Esta es la tesis central de Canguilhem en el *Ensayo sobre algunos problemas que conciernen a lo normal y lo patológico*. En este sentido, la vida se inscribe en la organicidad. Es en la singularidad o individualidad donde reside el problema de la biología y la medicina experimental, que es lo que a Canguilhem le interesa. Sobre todo cuando hay una incapacidad de concebir el individuo de un modo diferente a una alteración a partir de una perfección ideal puesta como esencia acabada. Si la vida es considerada como un orden u organización de propiedades, en lugar de un sistema de leyes, la singularidad individual se presenta no como un fracaso, sino como un ensayo; no como una falta, sino como una aventura.¹³⁷ La estabilidad de esta organización de la vida es precaria. Siguiendo a Leibniz con su “principio de los indiscernibles”, Canguilhem afirma que no hay dos individuos semejantes. Un género viviente es para él un “productor de novedades”, en este sentido, un instaurador de normas. “Se puede concluir, pues, que el término de «normal» no tiene ningún sentido propiamente absoluto o esencial”.¹³⁸ Y en el mismo sentido señala: “no podemos decir que el concepto de «patológico» sea el contradictorio lógico del concepto «normal», porque la vida en el estado patológico no es la ausencia de normas sino la presencia de otras normas”.¹³⁹ Lo normal se vuelve normativo, en la medida en que instaura normas. Y lo anómalo puede volverse lo normal, en la medida en que la nueva normatividad alcanza a la especie.

El problema de las normas es central tanto en uno como en otro autor, aunque quizás pueda subrayarse el hecho de que el interés de Canguilhem se haya centrado en el aspecto natural o biológico, en tanto que para Foucault su interés se encuentra en el

¹³⁷ CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 188.

¹³⁸ *Ídem*, p. 191.

¹³⁹ *Ídem*, p. 197.

aspecto cultural y social. Indudablemente Foucault toma esta idea de que lo normal no es algo esencial y el punto en que convergen ambos autores es que las normas no se presentan como reglas formales aplicadas desde afuera a contenidos elaborados de modo independiente a ellas, sino como efectos y elaboraciones de las mismas fuerzas en juego.

Para Foucault es importante resituar el análisis de las ciencias humanas en una comprensión del poder de normalización que se impuso a finales del siglo XVIII, a través de una serie de tecnologías disciplinarias. De acuerdo con Guillaume Le Blanc, Foucault remite el descubrimiento de ese poder de normalización social a la aparición del libro de Canguilhem *Lo normal y lo patológico*. Hay tres elementos analizados por Canguilhem que deben adjudicarse a una invención de la normalidad a fines del siglo XVIII. En primer lugar, el desarrollo de un proceso de normalización social, política y técnica, que engloba a los ámbitos de la educación, la organización hospitalaria y la producción industrial. En segundo lugar, que la norma vale no como ley natural, sino como regla portadora de una pretensión de poder. En tercer lugar, la norma acarrea consigo un principio de calificación y corrección. Incluye técnicas de transformación de la sociedad. Dice Le Blanc: “Actúa así como calificación social según el doble nivel de una adecuación a sí misma, juzgada en términos de normalidad, y de una inadecuación juzgada en términos de anormalidad, que implica una corrección por medio de técnicas normativas específicas”.¹⁴⁰

La distinción entre lo normal y lo patológico, de acuerdo con el registro de vigilancia permanente del cuerpo social, se convierte en el producto mismo de las sociedades disciplinarias cuyo sentido ya no es expresado por la ley, sino por la norma que jerarquiza a los individuos y descalifica aquellos que no son susceptibles en un primer momento de ser normalizados, para corregirlos. En síntesis, para Foucault, la invención de la normalidad se da en ese registro disciplinario, y las ciencias humanas se originan en esa necesidad de jerarquizar y clasificar a los individuos. Ellas son las que trazan la distinción entre la personalidad normal y la patológica.

¹⁴⁰ LE BLANC, Guillaume. *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 150.

Para Foucault, entonces, estudiar «la transformación de un ser humano en sujeto» es interesarse en el sentido que las ciencias humanas atribuyen al alma en cuanto efecto exigido por las relaciones de poder. (...) Y por ello Foucault puede invertir la fórmula de Platón para decir que el alma es la «prisión del cuerpo». La función del sujeto se obtiene de manera definitiva a través de la construcción disciplinaria del alma, que consume el proceso de sujeción ya producido por la marcación disciplinaria del cuerpo.¹⁴¹

El carácter productivo de la norma, que la distingue de la ley, hace referencia a la consustanciación de la norma con el objeto sobre la que recae: la norma –que involucra en el mismo proceso a saber y poder– produce los elementos sobre los cuales actúa, elabora los procedimientos y modos de su acción. En este sentido es que Foucault va a interesarse por las normas en su relación con los sujetos. Ser sujeto es, en relación a las normas, depender de su acción, estar sujetado a ellas, aunque no en el sentido de una sumisión frente a algo exterior, como sería el caso de la ley, en una pura relación de dominación. Porque ser sujeto es también intervenir como actor de un proceso. Hay un carácter de inmanencia de la norma, que como lo señala Macherey, implica “renunciar a considerar su acción de manera restrictiva, como una «represión» formulada en términos de interdicto, ejercida contra un sujeto dado con anterioridad a dicha acción y que podría, por su parte, liberarse o ser liberado”.¹⁴² Como ya hemos señalado, no hay anterioridad del sujeto respecto de las prácticas; a la inversa, el sujeto es el efecto o producto de aquellas prácticas sociales. De modo que tampoco hay liberación al estilo de una naturaleza que alcanza su mismidad refrenada. La inmanencia de la norma no puede comprenderse bajo un modelo determinista cuya contracara sería el discurso de la liberación. Para decirlo de otro modo, la mera productividad de la norma conduce a pensar en un modelo determinista bajo el cual el sujeto es lo absolutamente producido, en el juego de las normas, y en este sentido, sin posibilidad de libertad. Pero la inmanencia de la norma

¹⁴¹ *Ídem*, p. 153.

¹⁴² MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 103.

evita caer en un determinismo burdo, en la medida en que no concibe una relación causal y de sucesión entre normas y sujetos, sino la simultaneidad y coincidencia de ellos. La norma no es, en este sentido, un mero condicionamiento. No es anterior a sus efectos sobre los objetos en los que recae su acción. Tampoco es independiente de su acción, como sí lo es la noción de ley. Cuando explicitamos las diferencias entre modos de objetivación, modos de sujeción y modos de subjetivación, dijimos que el sujeto es sujeto en cuanto se encuentra “sujetado” a las normas, y que estas normas, como puede observarse en los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*, no necesariamente son aquellas que se imponen desde las prácticas y valoraciones sociales sin más, sino que también señalan el modo que el individuo establece una relación consigo mismo, es decir, la forma mediante la cual un individuo se encuentra vinculado con la norma, por lo tanto es relativo a su constitución moral.

La propia distancia entre las nociones de ley y norma es la existente entre la concepción jurídica de la soberanía de la filosofía política clásica y la del biopoder. Aquella, bajo el modelo de Hobbes, supone que la sociedad impone leyes en procura de la seguridad necesaria para proteger a los hombres de sí mismos. Se parte de una concepción trascendente de la norma, en la que se encuentra un cálculo racional de regulación de la vida, mediante una transferencia voluntaria de poder que se recuesta sobre un acuerdo –cuya expresión es la del contrato social–, que da origen a la forma del poder soberano. Esto sobre el supuesto de un poder que es esencialmente de dominación. Pero si la ley –tal como es concebida en el modelo hobbsiano– tiene como arma por excelencia la muerte, un poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo, necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos. Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y utilidad. La ley funciona como norma, y en este sentido dice Foucault que no deben engañarnos las constituciones escritas en el mundo a partir de la Revolución Francesa, ya que éstas tornan aceptable un poder esencialmente normalizador. Con el interés puesto en la vida, el lema se transforma en “hacer vivir y dejar morir”, y comienza una descalificación progresiva de la muerte, su ocultamiento y confinación al ámbito privado. El poder es cada vez más el derecho de intervenir

para hacer vivir, pero como lo marca Foucault, interviene también “sobre la manera de vivir y sobre el *cómo* de la vida”.¹⁴³ De forma tal que no es sobre la *zoé* solamente sino sobre el *bíos*. Y es aquí donde la cuestión de la vida nos interesa en cuanto potencia que resiste y crea nuevas formas que le permiten insistir sobre sí misma. ¿Cuál es el alcance de este poder sobre la vida? ¿Cuáles los modos de resistirle?

Si nos hemos extendido sobre las normas es porque, en primer lugar, nos permite pensar en la propia vida como el lugar para la resistencia, una vida que crea sus normas propias de resistencia frente a las instancias que pretenden codificarla. No puede pensarse ese ejercicio de libertad respecto de las técnicas de dominación sin esta *autopóiesis* normativa, sin comprender que, tal como lo señala Canguilhem, no es la vida sumisa a las normas, sino, por el contrario, la vida misma la que produce las normas que le permiten insistir sobre sí misma. Por otro lado, nos resulta interesante vincular aquél pasaje de los trabajos sobre biopolítica a la preocupación de Foucault por las maneras de vivir o formas de vida. ¿De qué modo juegan las normas en uno y otro trabajo?

2.1.4 Las artes de la vida

Una de las primeras preguntas que surge al realizar las lecturas sobre los trabajos de biopolítica es ¿de qué “vida” habla Foucault?, ¿de una vida meramente instintiva, animal? ¿O es una vida que coextiende sus dominios a la existencia humana, en cuanto posibilidad de intervenir en ella, de crearla? ¿Se trata de la vida orgánica o de la vida en tanto un producto de nuestro quehacer es decir, en cuanto *ethos*? En La voluntad del saber, dice “[a partir del siglo pasado] lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible”.¹⁴⁴ Si bien en el

¹⁴³ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 224.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I, La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 137.

mismo texto Foucault habla del “umbral biológico de la modernidad”, esta cita nos hace pensar que la noción de “vida” no se reduce a un conjunto de instintos o de técnicas para la mera supervivencia animal, sino también todo aquél conjunto de técnicas a partir de las cuales se determina la existencia del hombre, la vida del hombre, su existencia individual.

Giorgio Agamben, al comienzo de su *Homo sacer*, explica que los griegos no disponían de un único término para expresar lo que nosotros entendemos por la palabra “vida”. “Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zôê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”.¹⁴⁵ Este *bíos* hace referencia, en contraste con la *zôê*, a una vida cualificada, a un modo de vida particular. Ni Platón ni Aristóteles utilizan el término *zôê* para referirse a la vida humana. La diferencia entre estos dos vocablos radica en que uno expresa el mero hecho de vivir, y el otro, el modo de hacerlo. Para los griegos, la vida natural queda excluida de la *polis*. En cuanto animal político, el hombre tiene una existencia que lo distingue de la mera vida natural. El término “político”, en la famosa definición aristotélica de *politikón zoón*, no es un atributo del viviente, sino la diferencia específica con el resto de los vivientes. Foucault se refiere a esta definición en *La voluntad del saber* cuando dice: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”.¹⁴⁶ Individuo y especie entran como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas. Agamben señala que esa “vida” de la que se hace cargo la nueva forma de poder que surge en oposición a la soberanía, es la vida natural, el individuo tomado en cuanto “simple cuerpo viviente” que se vuelve objetivo de sus estrategias políticas, lo que tiene como resultado una suerte de animalización del hombre.

¹⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 9.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I, La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 135.

Ahora bien, ¿qué sucede con el *bíos* de ese sujeto sobre el cual se ejerce un poder disciplinario, y que forma parte de la población sobre la que se ejerce la biopolítica? ¿Podemos encontrar una relación en el giro que realiza Foucault de sus trabajos de biopolítica a las tecnologías de sí de la Antigüedad Clásica, teniendo en cuenta que sus últimos estudios están dedicados a las *tekhne tou biou*, “técnicas de vida” o “artes de vivir”?

Para Agamben hay dos líneas de investigación disidentes en los últimos años de Foucault. Por un lado, las técnicas políticas vinculadas a cómo el Estado asume e integra el cuidado de la vida natural de los individuos. Por otro, “las tecnologías del yo, mediante las que se efectúa el proceso de subjetivación que lleva al individuo a vincularse a la propia identidad y a la propia conciencia, y, al mismo tiempo, a un poder de control exterior”.¹⁴⁷ El punto de convergencia de estas dos líneas, aunque parezca implícito, según Agamben:

sigue siendo un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o algo similar a un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo nunca, las diversas líneas de la perspectiva de su investigación.¹⁴⁸

Rebatimos esta idea, aunque cabe aclarar que Agamben publica *Homo Sacer* en 1995, es decir, antes que se editaran los cursos del *Collège de France*, *La hermenéutica del sujeto* y los que le siguieron. Como sabemos, las investigaciones de Foucault se centran siempre alrededor de cómo se constituye el sujeto. En *El sujeto y el poder* dice “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”.¹⁴⁹ En la tercera parte de su obra, los procesos de subjetivación son estudiados a partir de la

¹⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 1998, p. 14.

¹⁴⁸ *Ídem*, p. 15.

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder”. En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 242.

ética del cuidado de sí mismo. Se trata de hacer la historia de la subjetividad no a través de la constitución de objetividades científicas que dan lugar al sujeto viviente, hablante y trabajador –como en las primeras investigaciones–, ni a través de la objetivación del sujeto en lo que llamó las “prácticas de escisión” –en su segunda etapa–, sino a través de la puesta en obra y las transformaciones a que dan lugar en nuestra cultura las “relaciones consigo mismo” o el gobierno de sí. Así, la historia del sujeto es la historia de la experiencia de sí. Dice Foucault:

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo».¹⁵⁰

A pesar de no haber un trabajo sistemático de Foucault que explique el nexo entre unas investigaciones y otras, hay numerosas entrevistas que nos dan pistas del tránsito de una *genealogía del poder* a las estéticas de la existencia, o a una *crítica del sujeto*, como sostenemos en este trabajo, tránsito al que Agamben menciona como un punto ciego. A partir de otras palabras dedicadas a la ética del cuidado de sí, en una conversación de 1984, en referencia a la negación de un sujeto soberano, fundacional o forma universal, Foucault cree “que el sujeto es constituido a través de prácticas de sujeción, o de una manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la antigüedad, sobre la base, por supuesto, de una cantidad de reglas, estilos, invenciones, que se pueden hallar en el entorno cultural”.¹⁵¹ En otra entrevista del mismo año, realizada por Raúl Fonet Betancourt y otros, se le pregunta si no hay un desplazamiento en sus últimos trabajos en cuanto que ya no se relacionan con prácticas coercitivas, sino con prácticas de autoformación del sujeto, a

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. “Subjetividad y verdad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 908.

¹⁵¹ FOUCAULT, Michel. *El yo minimalista y otros ensayos*. La marca, Buenos Aires, 2003, p. 136.

lo que Foucault responde: “Eso es. Se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra «ascetismo» un sentido muy general, es decir, no el sentido la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de sí sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser”.¹⁵²

A partir de lo dicho, y lejos de encontrar una cesura entre sus trabajos genealógicos y los trabajos dedicados a la elaboración del sujeto por sí mismo, sostenemos que Foucault desvía sus estudios hacia la Antigüedad Clásica como parte de un proyecto genealógico que busca, con el estudio sobre los modos de subjetivación, reintroducir el problema del *bíos* en la esfera de lo político, en cuanto posibilidad de resistir a esos mismos mecanismos de confiscación. Para decirlo de otro modo, si el *bíos* queda en entredicho por medio de la introducción de la *zôê* en la esfera de la *polis*, a través de un poder que recae ya no sólo sobre los cuerpos sino sobre la vida de los hombres, abordar el problema del *bíos* como modo de vida, mediante la autoconstitución del sujeto a partir de la relación consigo mismo y de las prácticas de sí que lleva a cabo, permite elaborar los problemas relativos a formas de resistencia y ejercicios de libertad que tienen los sujetos en su propia constitución. Tal vez Foucault vislumbró aquello que Agamben señala como algo que hay que corregir en la tesis foucaulteana, esto es, que lo que caracteriza la política moderna no es la inclusión de la *zôê* en la *polis*, sino que *bíos* y *zôê* “*entran en una zona irreductible de indiferenciación*”.¹⁵³

En una entrevista de 1983, Foucault habla de la *tekhne tou biou*, como una técnica de vivir o de cómo vivir. El problema para los griegos, señala, no era si Dios existía o qué pasa después de la muerte, sino ¿cuál es la *tekhne* que debo usar para vivir tan bien como debería vivir? La ética griega estaba centrada en un problema de elección personal, en una estética de la existencia. El filósofo les dice a Dreyfus y Rabinow:

¹⁵² FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1028.

¹⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Valencia, 1998, pp. 18-19.

La idea del *bíos* como un material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico per se, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria.¹⁵⁴

Además de parecernos interesante que la palabra “*bíos*” aparezca, entre las palabras de Foucault, para hacer referencia a una vida que se distingue específicamente de la vida natural o *zôê*, resaltamos el interés de Foucault por encontrar, en la constitución del sujeto, una gubernamentalidad que le es propia –noción de la que hablaremos enseguida–, una relación de poder consigo mismo, que hace que esa constitución no sea la mera determinación por el derecho o las técnicas de poder (sean soberanas, disciplinarias o reguladoras). Si el sujeto es un efecto de poder, lo es también por la relación que establece consigo mismo, por su gobierno de sí, en el marco de una estética de la existencia y de la elaboración de un estilo de vida. Dice Foucault:

En la Antigüedad, esta tarea sobre sí mismo tendiente a la austeridad no se impone sobre los individuos por medio de leyes civiles u obligaciones religiosas, sino que es una elección sobre la propia existencia realizada por el individuo. Las personas deciden por sí mismas si van a cuidar o no de sí mismas.

No creo que esto sea un intento de alcanzar para sí una vida eterna después de la muerte, porque no estaban particularmente preocupados por eso. Más bien, actuaban de este modo para dar a sus vidas ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar detrás de sí una reputación exaltada, dar el mayor brillo posible a sus propias vidas). Era una cuestión de hacer de la propia vida un objeto para una suerte de conocimiento, para una *tekhne* –para un arte–.

A duras penas tenemos alguna idea en nuestra sociedad de que la principal tarea que el arte puede tomar sobre sí mismo, la principal área a la cual deben aplicarse los valores estéticos, es a uno mismo, a la propia vida, a la propia existencia. Encontramos esto en el renacimiento, pero en

¹⁵⁴ FOUCAULT, Michel. “1.Sobre la genealogía de la ética: una visión en conjunto de un trabajo en proceso”. En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 268.

una forma ligeramente académica, y una vez más en el dandismo del siglo XIX, pero se trata nada más que de algunos episodios.¹⁵⁵

Si bien es cierto que Foucault no propone con estos estudios retornar a una ética de la Antigüedad, sí encontramos en numerosos pasajes que estos estudios permiten una actualización o una nueva manera de abordar la noción del cuidado de sí en el pensamiento contemporáneo.¹⁵⁶ Por tanto, si bien Foucault no prescribe un retorno a una ética de la Antigüedad, estos estudios sirven para encontrar elementos que permiten pensar nuestro presente y una nueva ética de sí, “como tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable”.¹⁵⁷ Esta tarea forma parte de aquella que mencionamos antes, realizar una “ontología del presente” u “ontología de nosotros mismos” como interrogación de nuestra propia actualidad en sentido filosófico, como interrogación de un “nosotros” del que formamos parte y respecto del cual tenemos que situarnos. La pregunta es “¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte?”¹⁵⁸

2.2 “Modificaciones”: de *La voluntad del saber* a *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*

Entre 1976 y 1984 no publica ningún nuevo libro. El proyecto original de la *Historia de la sexualidad* constaría de seis tomos. Luego de ser editado en 1976 el primero de ellos, *La voluntad del saber*, no vuelve a editarse ningún libro hasta 1984, con la aparición de los tomos II y III, que son corregidos antes de que lo alcance la muerte. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* revelan un giro en sus investigaciones. Por esos años se vuelve reacio incluso hasta de argumentar sobre su desaparición. El

¹⁵⁵ *Ídem*, p. 278.

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 408.

¹⁵⁷ *Ídem*, p. 246.

¹⁵⁸ FOUCAULT, Michel. “1. Sobre la genealogía de la ética: una visión en conjunto de un trabajo en proceso”. En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 269.

sigilo fue convirtiéndose en una nueva escritura, en una nueva experiencia de sí mismo, en una nueva formulación sobre la función de la filosofía. Aunque se trata de un silencio relativo, en la medida en que proliferaron por aquellos años una buena cantidad de ensayos, artículos en revistas, conferencias, entrevistas y especialmente sus cursos en el *Collège de France*, que se vuelven un material mucho más completo que los propios libros para estimar el trabajo realizado. Foucault revoluciona por completo el propósito inicial. Cambia de marcos históricos, de indagaciones, de conceptos, de perspectiva. Sus nuevas investigaciones son consideradas, con frecuencia, como un retorno al sujeto; sujeto que Foucault, años atrás, parece haber negado. Él, con mirada retrospectiva respecto de su propio trabajo, dice no haberse ocupado de otra cosa sino del sujeto.¹⁵⁹

El programa de la *Historia de la sexualidad* era descubrir en el cristianismo y en la doctrina de la confesión el origen de un discurso sobre la sexualidad. No tenía por objetivos el constituir una historia de los comportamientos y prácticas sexuales, ni tampoco analizar las ideas mediante las cuales nos hemos representado estas conductas. El proyecto se dirigía a “comprender cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había constituido algo así como una «experiencia» de la «sexualidad», una noción familiar y que no obstante apenas se manifiesta antes de principios del siglo XIX”.¹⁶⁰ Por “experiencia” Foucault entiende la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Este proyecto no presentaba a Foucault problemas respecto de los dos primeros puntos, en cambio, sí planteaba sus dificultades encararlo mediante el estudio de los modos a través de los cuales los individuos son llevados a reconocerse como sujetos sexuales. Las primeras dificultades surgen en cuanto se hace difícil estudiar las primeras épocas del cristianismo sin abordar las épocas anteriores. Las doctrinas de la carne, reelaboraban cuestiones vinculadas a una “relación consigo mismo”. De modo que

¹⁵⁹ FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder”. En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 242.

¹⁶⁰ FOUCAULT, Michel. En: ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1992, p. 398. La referencia es extraída de este texto, tratándose de una “nota de última hora” de 1984, que sirve para explicar las modificaciones del proyecto editorial en lo que fue el proyecto definitivo: tomo 1, La voluntad de saber; tomo 2, El uso de los placeres; tomo 3, La inquietud de sí, tomo 4, Las confesiones de la carne –inédito–. Eribon dice que esta nota “hoy prácticamente no se encuentra”.

habría en el cristianismo, más que una moral prescriptiva, la continuación de una moral basada en las “técnicas de sí mismo”. Por otro lado, la propia noción de “sexualidad” aparece tardíamente en el siglo XIX. Es decir, comprender cómo se constituyó algo así como una experiencia de la sexualidad no era posible sin realizar una genealogía del sujeto del deseo. El proyecto original es modificado, dado que para hacer una genealogía del sujeto de deseo es necesario conocer los modos históricos en que el individuo ha hecho una experiencia de sí mismo. De esta manera, mientras en una primera etapa Foucault se interroga por las formas de las prácticas discursivas, y luego por las estrategias de poder, emprende este tercer desplazamiento para analizar los procesos de subjetivación, propiamente dichos. El campo que se abre en relación a la constitución del sujeto como sujeto de deseo es más amplio que aquél que se había trazado. El interés de Foucault se vuelve cada vez más dirigido a aquellas prácticas de constitución y transformación de sí mismo, cuestión que además posibilita explicitar de un modo más cabal una política de la subjetividad, en la medida en que completa su concepción del poder, mediante el análisis del poder en términos de gubernamentalidad, ampliado hacia la relación de sí consigo.

Entre las modificaciones Foucault realiza en primer lugar un desplazamiento teórico. De interrogarse por el saber, y luego por el poder, se encuentra ante la necesidad de analizar lo que se ha designado como “el sujeto”, es decir, investigar sobre “las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”.¹⁶¹ Como lo expresa Foucault en el apartado “Modificaciones” de *El uso de los placeres*, emprender esta genealogía ya lo aleja considerablemente de su proyecto original. Debe escoger entre mantener el plan establecido o reorganizar todo el estudio alrededor de una lenta formación desde la Antigüedad de una hermenéutica de sí. La opción es la última, en consideración de que con ello contribuye finalmente a lo que siempre ha sido su empresa: hacer una historia de la verdad, una historia de las relaciones entre sujeto y verdad. Cuestión que lo llevó a un segundo desplazamiento, en orden al período histórico. Ante la

¹⁶¹ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 12.

pregunta acerca de por qué el comportamiento sexual ha sido tempranamente objeto de una preocupación moral, la respuesta no podía quedar determinada por las propias indagaciones, esto es, respondiendo que porque es objeto de prohibiciones. La idea de Foucault es encontrar el mismo código restrictivo y prohibitivo en el siglo IV antes de Cristo, pero descubre que en lo relativo a una inquietud ética, ésta no siempre guarda relación con la prohibición u obligación. Finalmente, un tercer desplazamiento concierne al objeto de su investigación. Foucault se da cuenta que la problematización acerca de lo que el ser humano es, lo que hace y el mundo en que vive,

(...) estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar «las artes de la existencia». Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas «artes de la existencia», estas «técnicas de sí» sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas al cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de estas estéticas de la existencia y de esas tecnologías de sí.¹⁶²

En lo relativo a las transformaciones de su estudio, Frédéric Gros, responsable del curso de 1981 en el *Collège de France*, menciona un triple desplazamiento entre 1976 y 1984. En primer lugar en cuanto al periodo estudiado, de la Modernidad de Occidente a la Antigüedad Grecorromana; en segundo lugar en cuanto al enfoque, de una lectura política en términos de dispositivos de poder a una lectura ético-política en términos de prácticas de sí; por último, en orden a lo metodológico, de una genealogía de los sistemas a una problematización del sujeto.¹⁶³ Se presenta, por lo

¹⁶² *Ídem*, pp. 16-17.

¹⁶³ Cfr. GROS, Frédéric, "Situación del curso". En: FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 480.

tanto, con más intensidad la necesidad de investigar en torno de cómo el sujeto se constituye históricamente como experiencia, es decir, la cuestión de la constitución de sí mismo, mediante “artes de la existencia” o “técnicas de sí”, articulado con una empresa de desbrozamiento de lo que puede servir a una historia de la verdad. Retomando la problematización nietzscheana, Foucault piensa la historia en términos de una política de la verdad, de los juegos entre lo verdadero y lo falso que constituyen al ser históricamente como experiencia. El interés de Foucault por la Antigüedad reside en aquellas relaciones entre sujeto y verdad, que no se enlazan, como a partir del cristianismo, desde el exterior y en una posición de poder dominante, sino a partir de una elección irreductible de existencia. La verdad que constituye al sujeto no es una verdad que configura al sujeto a través de la sujeción a una identidad, sino que es un modo de vincularse a la verdad y de hacerla propia; el resultado de ese sujeto verdadero no es el de una sujeción, sino el de una subjetivación.

Para comprender el desplazamiento y ampliación de la perspectiva del trabajo de Foucault sobre los modos de constitución del sujeto, son imprescindibles los cursos dictados en el *Collège de France* y las entrevistas ofrecidas en esos años, en los cuales aparece la cuestión de las prácticas de sí en sentido amplio, trabajo que Foucault proyectaba escribir. Las clases, cuidadosamente redactadas por Foucault, expresan que lo que constituye al sujeto en una relación consigo mismo determinada, son técnicas de sí históricamente datables, irreductibles a las técnicas de dominación. Para precisar más: el individuo sujeto no surge nunca sino en la encrucijada de una técnica de dominación y una técnica de sí,¹⁶⁴ es decir, en la relación de sí consigo.

Foucault busca con esta empresa la posibilidad de una ética de la existencia, que no se base en una relación jurídica o estructura disciplinaria. Una ética que demuestre que el lugar de resistencia al poder político es la relación de sí consigo. Aunque con ello Foucault no prescribe un retorno a una ética de la Antigüedad, sino realizar una

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 496-497.

ontología del presente, contemplando el destino del pensamiento contemporáneo a la luz de los antiguos, con el objetivo de colaborar en la determinación de una ética de sí contemporánea, cuya tarea es urgente y políticamente indispensable.

Con la problematización acerca de los modos en que el sujeto se constituye históricamente como experiencia, surgen las preguntas *¿quiénes somos en este momento?* y *¿qué debemos hacer de nosotros mismos?* Se trata de una crítica permanente de nuestro ser histórico, que exige, por otro lado, una libertad que no se encuentra en el orden de lo enunciable o querible, que no es una proclamación, sino una libertad que reside en las prácticas concretas de transformación de nosotros mismos, de la creación permanente de nosotros mismos. En una entrevista señala que la libertad es la condición ontológica de la ética, de modo que se trata de una actitud, de un *ethos*, de un modo de vida.¹⁶⁵ Si una lectura superficial y simplificadora del periodo genealógico por parte de un lector distraído pasa por alto la libertad del individuo respecto de lo que lo sujeciona, estas últimas formulaciones saldan aquellas lecturas que, sin desdecirse respecto de una crítica a la idea del sujeto como fundamento, amplía la noción de subjetivación y gubernamentalidad hacia una relación consigo mismo.

En cuanto al método, también hay un desplazamiento, y la mención es la siguiente:

La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas que definen cierto perfil de «normalización»; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas «epistémicas»; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que responden a un modelo «disciplinario». Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante las

¹⁶⁵ Nos referimos a la entrevista realizada por Raúl Fornet Betancourt, titulada “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1030.

prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una «estética de la existencia».¹⁶⁶

Hay aún otro desplazamiento. Foucault siempre construye su método de análisis en función del objeto de estudio. En este caso, se trata de un abordaje crítico respecto del plano de la subjetivación –que no desarrollaremos aquí, sino más adelante, al ocuparnos de la noción de “actitud crítica”–, pero que concierne, en contrapartida a los métodos arqueológico y genealógico –que no abandona– una relación diferente con la historia. Mientras en aquellos el enfoque es la tensión entre presente y pasado, la crítica supone una relación entre el pasado, con asiento en el presente y hacia un futuro abierto e incierto. Para decirlo de otro modo: mientras en sus trabajos anteriores Foucault intenta responder *¿cómo hemos llegado a ser los que somos?*, mediante el estudio de nuestro pasado; ahora busca saber *¿cómo llegar a ser otros de los que somos?*, cuestión que se inscribe en una preocupación política por el presente, y cuya tradición puede remontarse a la pregunta kantiana por la *Aufklärung*, pero también a la noción de intempestividad nietzscheana.

El triple desplazamiento que opera Foucault entre 1976 y 1984, desde la moral de Occidente a la Antigüedad Grecorromana; de una lectura política en términos de dispositivos de poder a una lectura ética en término de prácticas de sí; de una genealogía de los sistemas a una problematización del sujeto, puede comprenderse considerando a la noción de *bíos* y de gubernamentalidad como bisagras. Entre 1976 y 1980 aparece un nuevo horizonte teórico para pensar las relaciones entre sujeto y verdad. Como lo señala Frédéric Gros en la “Situación del curso” de 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*: “la objetivación del sujeto en un discurso verdadero sólo asume históricamente sentido a partir de la conminación general, global, permanente, a obedecer: en el Occidente moderno no soy sujeto de la verdad sino al principio y al final de un sometimiento al Otro. Pero el sujeto acaso tenga otras maneras de ser

¹⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 18.

veraz, y Foucault lo presente”.¹⁶⁷ En las clases de 1980 en el *Collège de France* Foucault habla de ciertos textos de la Antigüedad que “invitan a una práctica de sí y de la verdad en la que se juega la liberación del sujeto más que su encierro en un chaleco de la verdad que, pese a ser completamente espiritual, no dejaba de ser total”. Continúa Gros: “Aquí, el sujeto y la verdad no se anudan, como en el cristianismo, desde el exterior y en una posición de poder dominante, sino a partir de una elección irreductible de existencia. En consecuencia, es posible un sujeto verdadero, ya no en el sentido de una sujeción sino de una subjetivación”.¹⁶⁸ Para decirlo en otras palabras, se trata de pasar del estudio de una “objetivación de sí en un discurso de verdad”, en la que el sujeto es apropiado por el discurso de verdad y producido como tal (es el caso del loco, del criminal, etcétera.), a una “subjetivación del discurso de verdad” o dramática del discurso verdadero, en la que el sujeto se encuentra unido al enunciado, y supone un vínculo entre el acceso a la verdad y la transformación de sí mismo. De allí que en los últimos cursos se detenga en la noción de *parrhesía* o decir veraz, actitud de quien habla y dice una verdad que al mismo tiempo comporta un riesgo, un “coraje de la verdad”. La subjetivación del discurso de verdad forma parte de una “política de la verdad”, en la medida en que es un modo de resistencia ante las funciones de dominación de los dispositivos de saber-poder, y se constituye en el marco de una ética del cuidado de sí como práctica de libertad.

2.2.1 Los modos de la subjetivación en la Antigüedad Clásica

El desplazamiento en el modo de analizar el problema de la constitución del sujeto moral entre *La voluntad del saber* y *El uso de los placeres*, señalan la transformación del objeto de estudio foucaulteano. Mientras en uno se analizaban aspectos vinculados a la sexualidad –y con ello a la moral– del siglo XVIII-XIX, en el otro se abre un nuevo aspecto de la moralidad no trabajado hasta el momento. Se trata del plano ético o plano de la subjetivación. Para decirlo de modo más claro, y a partir las

¹⁶⁷ GROS, Frédéric. “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 482

¹⁶⁸ *Ídem*, p. 483.

propias páginas de *El uso de los placeres*, pueden considerarse dos aspectos de la moral. Por un lado, el de los códigos de comportamiento; por otro, el de las formas de subjetivación. En algunas morales, el acento recae especialmente sobre el código – como en el caso de la organización del sistema penitenciario en el siglo XVIII, analizado por Foucault en *Vigilar y castigar*– ¿Qué tipo de subjetividad puede surgir de una codificación de la experiencia moral? Sólo una subjetivación en forma jurídica: el sujeto moral se relaciona con un conjunto de leyes mediante su sometimiento a las mismas.¹⁶⁹ En contrapartida, puede predominar en la moral los modos de subjetivación y prácticas de sí, y el acento recae sobre las formas de relacionarse consigo mismo y sobre las técnicas que permiten transformar el propio modo de ser. Son experiencias morales orientadas hacia la ética, cuyo ejemplo lo encontramos en la Antigüedad Grecorromana. Recordemos que Foucault entiende por “artes de la existencia” o “técnicas de sí” las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos y hacer de su vida una obra con ciertos valores estéticos y ciertos criterios de estilo.¹⁷⁰ La moral es presentada por Foucault no sólo como el conjunto de actos conformes a valores y reglas de una sociedad determinada. Es también el lugar en el que esas reglas y valores luchan, se transforman y desaparecen. Es además el comportamiento real de los individuos, su relación con las reglas y valores, la forma en que las obedecen y los respetan o, por el contrario, las desobedecen y no los consideran. Se trata, por lo tanto, no sólo de la relación de los individuos con un código prescriptivo, sino de la relación consigo mismos.

En palabras de Foucault:

En suma, para que califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor.

¹⁶⁹ En sentido estricto, se trata de una sujeción; recordemos que en el apartado “Objetivación, sujeción, subjetivación” mencionamos que el término “subjetivación” quedará reservado para las formas de constitución de sí mismo, mediante una relación de sí consigo, es decir, mediante las técnicas de sí.

¹⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 17.

Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación con uno mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como sujeto moral, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.¹⁷¹

De manera que esta relación consigo mismo no es una mera reflexión sobre sí, un autoconocimiento moral, sino una forma de constituirse en el sujeto que se es, de hacer de sí mismo algo diferente a la mera prescripción de un código. Tomarse a sí mismo como materia para la constitución de sí mismo. Es una estética de la existencia. De esta forma, Foucault analiza los modos de subjetivación en la Antigüedad Clásica o las prácticas de constitución de un sujeto moral mediante cuatro elementos: la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético y el *télos*.

La *determinación de la sustancia ética* es la materia principal a través de la cual el individuo determina su conducta moral, y da forma a tal o cual parte de sí mismo. Es la respuesta a la pregunta ¿cuál es la faceta o parte de mi conducta que está vinculada con la conducta moral? Se trata de una pregunta ontológica. En el caso de los griegos, es el conjunto de prácticas relacionadas con el placer en general, pero también el placer sexual, denominado *aphrodisia*. Los griegos carecen de un concepto como el de sexualidad. Sin embargo, se encuentra en el orden de sus problematizaciones el cómo llevar una vida armónica y saludable, y para eso se requiere de cierto autocontrol y buen uso de los placeres. Los placeres son la materia prima sobre la cual trabajar para constituirse a sí mismo, en este momento histórico.

El *modo de sujeción* es la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado a ella y con obligación de observarla: ¿a qué principio responde mi conducta moral? Es la forma en que se invita o se incita a los

¹⁷¹ *Ídem*, p. 34.

individuos a reconocer sus obligaciones morales. En el caso de los griegos –y esto es motivo de admiración de Foucault, aunque es necesario decir que no es propiamente un entusiasta de los valores de la cultura griega– los principios reguladores de la vida moral no son comprendidos como imposiciones externas, sino una búsqueda propia de normatividad en función de una vida ordenada. Es una elección estético política de la existencia, en cuanto intento de hacer de la propia vida una obra de arte, mediante un gobierno de sí.

El *trabajo ético*, por su parte, es la ascética o práctica de sí que tiene por objetivo transformarnos en sujetos morales de nuestra conducta. Responde a la pregunta: ¿cómo debo actuar para constituirme en un sujeto moral, mediante qué técnicas o prácticas? Es la forma en que se opera sobre la sustancia ética, y que responde a la pregunta ¿cuáles son los medios por los cuales podemos cambiarnos, de modo que nos convirtamos en sujetos éticos? Es el conjunto de ejercicios espirituales y prácticas físicas sobre el cuerpo que tienden a un fin en particular. En el caso de los griegos, son ejercicios de meditación, escritura de sí, ayunos, abstinencias y toda una serie de pruebas sobre el alma y el cuerpo.

Por último, la *teleología*, es un elemento y un aspecto de esta conducta y señala una etapa en su duración. No designa meramente el propio cumplimiento de la acción moral, sino algo más relativo a un determinado modo de ser del sujeto moral. Responde a ¿qué pretendo hacer de mí mismo, qué fin persigo? En el caso de los griegos, el fin está asociado al autodomínio, en cuanto posibilita un acceso a la verdad.

A continuación exponemos en un cuadro la transformación en la constitución del sujeto moral desde la Antigüedad Clásica y hasta la modernidad, reconstruido a partir de textos de la etapa genealógica, como *Vigilar y castigar* y *Defender la sociedad*, los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*, y las entrevistas que realizaron Hubert Dreyfus y Paul Rabinow a Foucault, “Sobre la genealogía de la

ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”.¹⁷² Cabe decir que no nos detenemos en el desarrollo de cada uno de los períodos, en cuanto nuestro interés se centra en la indagación acerca de los modos actuales de subjetivación como posibilidad de pensar resistencias al poder de normalización, cuestión que abordaremos en el último capítulo de esta tesis, “Vida y Subjetivación”.

	Griegos	Estoicos romanos	Primeros cristianos	Modernidad	
Ontología	<i>Aphrodisia</i>	<i>Aphrodisia</i>	Carne, deseo	Cuerpo	Sustancia ética
Deontología	Elección estético-política	Reconocimiento de sí mismos como seres universales y racionales	Ley divina	Norma	Sujeción
Ascética	<i>tekhne</i> sobre el cuerpo	Autodominio	Autodesciframiento, autoexamen	Disciplina- miento	Trabajo ético
Teleología	Dominio de sí mismo (tomando en cuenta no sólo a uno mismo sino también a los otros)	Imperturbabilidad (dominio de sí mismo, no en relación al gobierno de los otros, sino a causa de que se es un ser racional)	Inmortalidad, pureza	Normalidad, sujeto jurídico	<i>Télos</i>

¹⁷² Un cuadro similar a este puede encontrarse en el trabajo de Esther Díaz titulado *La filosofía de Michel Foucault*. El mismo presenta sólo los primeros tres modos de subjetivación, es decir, griegos, estoicos romanos y cristianos. Hay algunas diferencias respecto de nuestro cuadro en cuanto a los enunciados, por ejemplo, el trabajo ético de los griegos es enunciado por Díaz como “*ascética, relaciones políticas*” o el de los estoicos romanos como “*ascética, autodominio*”. Sin embargo, como puede verse, no son diferencias sustanciales en cuanto a los conceptos. Cfr. DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires, Biblos, 2010, p. 142.

Antes de pasar a otra de las nociones que consideramos que delimita una frontera entre los estudios sobre la genealogía del poder y las técnicas de sí, queremos destacar que la pregunta por los modos de subjetivación es relevante en nuestro trabajo para la interrogación por los modos de resistir y constituirse a sí mismo frente a las instancias de poder que pretenden codificar la identidad: qué podemos hacer de nosotros mismos respecto de lo que ya se hizo de nosotros –como podrá comprenderse en adelante–. Desde *Las palabras y las cosas* Foucault no cesa de rechazar la idea de un sujeto constituyente, para reemplazarlo por un sujeto constituido, de acuerdo a determinados regímenes de verdad. Lejos de un “retorno al sujeto”, nos encontramos en la historia de nuestro pensamiento con la introducción de un sujeto diametralmente diferente al sujeto trascendental. Se trata de una subjetividad que se constituye mediante ciertas prácticas, prácticas históricas que atraviesan y se imprimen en esa superficie de lo que somos. No se es, sino que *se llega a ser*. En ese marco, la subjetivación supone una constante transformación del sujeto, un constante devenir otro del que se es, en cuanto se encuentra en tensión con aquellas formas mediante las cuales se reclama que seamos conformes a los estándares de la ley y de la norma. Las prácticas históricas y sociales a las que nos encontramos atados y que nos configuran como individuos, el modo en que la sociedad nos hizo parte, las formas mediante las cuales el saber y el poder nos objetivan y codifican en los que somos, forman aquello que, desde una mirada analítica, hemos señalado como modos de objetivación y modos de sujeción. Entreverados a ellos, los modos de subjetivación suponen otra relación con la verdad, otra política de la verdad. Los modos de subjetivación expresan, en Foucault, un modo de resistencia. Aunque cuando decimos “resistencia” no debe entenderse lo que se encuentra “debajo” respecto de un poder opresor. En primer lugar, porque desde el punto de vista foucaulteano el poder no es algo que se ejerce en una única dirección. Pero consideramos que no sólo es resistencia, sino también un modo de insistencia de la vida. La vida, cuya potencia propia es la de resistir e insistir sobre sí misma, se hace protagonista en sus últimos trabajos. De nada sirven aquí aquellos reproches a Foucault respecto de su rechazo del sujeto para su posterior cobijo. Éste es el interés ético y político que reviste para la filosofía, puesto que en un doble movimiento

expresa que el sujeto está constituido, pero no definitivamente, dado que no deja de reconstituirse en aquella tensión. La expresión de Foucault “*ir hacia sí mismo como se va hacia una meta*”, como veremos luego, expresa esta idea de proceso y devenir constante. Somos en tránsito, revistiéndonos cada vez del juego de fuerzas presente en las relaciones que nos atraviesan.

2.3 Acerca de la ampliación de la noción de gubernamentalidad

Anteriormente mencionamos que la noción de gubernamentalidad es una de las bisagras, junto con la noción de *bíos*, que nos permite comprender el paso de una genealogía del poder en términos biopolíticos hacia la dimensión ética. La noción de gubernamentalidad posibilita a Foucault realizar una lectura del poder en términos de su funcionamiento y de sus efectos, y no de sus fundamentos o legitimidad. Coincidimos con Edgardo Castro cuando señala que Foucault no escribió una *genealogía del poder*, cuya sistematización hubiera sido paralela al desarrollo de su *Arqueología del saber*, aunque el trabajo de tal genealogía sí puede encontrarse de modo disperso. En caso de haber sido realizada aquella genealogía del poder hubiera contado con una estructura similar a la *Arqueología*: una parte negativa, con la hipótesis represiva del poder (hipótesis Reich), el examen de la categoría de ley (hipótesis Hobbes) y de guerra (hipótesis Nietzsche), desarrollos que se encuentran en alguna medida en las clases del curso *Defender la sociedad*. Por otro lado, una parte positiva, que hubiera desarrollado el funcionamiento del poder en su positividad, y cuyo eje central sería la noción de gobierno, entendida como la práctica de conducir conductas.¹⁷³ Esta noción permite a Foucault una referencia diferente al poder, ya no en términos de enfrentamiento, dominación y violencia, como tampoco en términos de contrato y de ley, es decir, en su versión jurídica. El poder podrá entenderse a partir de aquí como un modo de acción singular que es el gobierno.

¹⁷³ Cfr. CASTRO, Edgardo. *Lecturas foucaulteanas; una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata, UNIPE: Editorial Universitaria, 2011, pp. 173-174.

En la clase del 1° de febrero de 1978 del curso *Seguridad, territorio, población* Foucault enseñaba sobre la aparición a partir del siglo XVI y hasta el siglo XVIII de problemas relativos al arte de gobernar. La preocupación es la de “¿cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros, por quién se debe aceptar ser gobernado, cómo hacer para ser el mejor gobernante posible?”¹⁷⁴ (Cuestión que se acompaña de otra que es de nuestro interés en su conferencia contemporánea “¿Qué es la crítica?”: la de *cómo no ser gobernado* de esta forma, de la que hablaremos más adelante). El marco del surgimiento del problema del gobierno es relativo a cómo deshacer las estructuras feudales en un movimiento de concentración estatal, por un lado. Por otro, se vincula a la Reforma y Contrarreforma, es decir, a la disidencia religiosa respecto al problema de la salvación. Ya por estos años Foucault señala que este problema reactualiza, al mismo tiempo, el problema estoico del gobierno de sí mismo. Nos interesa aquí la definición de política que alude al gobierno, y que explica la gubernamentalización del Estado en la historia de Occidente, y cuyo punto de anclaje fueron la pastoral cristiana, una técnica diplomática militar, y por último, la policía. Por gubernamentalidad, dice Foucault, “entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene como blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad”.¹⁷⁵

Aunque es necesario, y he aquí el asunto, comprender que el horizonte de la gubernamentalidad no puede reducirse a la gubernamentalidad política, puesto que, como se ha dicho anteriormente, la vida no es aquello que sólo es susceptible de normalización, mediante las estrategias de un poder que tiene por objetivo el domesticar las conductas. La vida es también lo que resiste. Es el material para hacer de sí mismo una obra de arte. De allí que se trate también de una gubernamentalidad

¹⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 110.

¹⁷⁵ *Ídem*, p. 136.

ética, si por ella se entiende el modo en que, mediante determinadas prácticas, nos relacionamos con nosotros mismos y con los otros.

En “Subjetividad y verdad”, resumen del curso en el *Collège de France* de 1980-1981, luego de situar el proyecto del año que tiene como hilo conductor las “técnicas de sí”, es decir, de situar el imperativo del “conocerse a sí mismo” en la interrogación más amplia de ¿qué hacer de sí mismo?, ¿qué trabajo realizar sobre sí mismo?, ¿cómo gobernarse a sí mismo?, Foucault dice:

Un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad». Habíamos emprendido la historia de la subjetividad al estudiar las divisiones llevadas a cabo en la sociedad en nombre de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia y de sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal; la habíamos emprendido igualmente al intentar localizar los modos de objetivación del sujeto en saberes como los que conciernen al lenguaje, al trabajo y a la vida. Por lo que se refiere al estudio de la «gubernamentalidad», éste respondía a un doble objetivo: realizar la crítica necesaria de las concepciones corrientes del «poder» (pensado más o menos confusamente como un sistema unitario, organizado en torno a un centro que es al mismo tiempo su origen, y que debido a su dinámica interna tiende siempre a extenderse); y, por el contrario, analizarlo como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos –relaciones en las que está en juego la conducta del otro o de los otros, y que recurren, según los casos, según el marco institucional en el que se desarrollan, según los grupos sociales o según las épocas, a procedimientos y técnicas diversas–. (...).

Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la «gubernamentalidad»: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.).¹⁷⁶

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. “Subjetividad y verdad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 908

Citamos *in extenso*, en primer lugar, para rescatar la claridad con la que Foucault enuncia la confluencia entre la historia de la subjetividad y la verdad y las formas de gubernamentalidad. Esto muestra además que realizar una genealogía del sujeto es siempre inmiscuirse en asuntos ético-políticos, en cuanto la constitución de los sujetos no sólo nunca se encuentra al margen de lo político, sino que es, propiamente una política de la subjetividad. En segundo término, en cuanto expresa también de modo claro la ampliación de la noción de gubernamentalidad hacia la relación consigo mismo. No se trata sólo de un asunto del gobierno de los otros, sino también del gobierno de sí mismo. De modo que la gubernamentalidad ética puede asociarse a la concepción nietzscheana: un gobierno de sí se hace necesario cuando hay una multiplicidad de fuerzas en juego, en las que unas mandan y otras obedecen. Con todo esto queremos señalar que al desplazarse Foucault hacia la idea de una estética de la existencia, no se trata de una mera salida estetizante a la cuestión de la constitución subjetiva, sino a la puesta en juego del sí mismo en el marco de un asunto político que es el del gobierno (de sí y de los otros). Y es un asunto político en cuanto esa subjetivación se constituye como una resistencia al mismo poder que pretende confiscarla. Ampliar la noción de gubernamentalidad hacia el gobierno de sí permite conceptualizar una constitución de la subjetividad más allá de las determinaciones socio-históricas con las que el saber y el poder la configuran. O mejor dicho: más acá, en cuanto supone comprender un pliegue de las fuerzas sobre sí mismas. De manera que como señala Didier Eribon, “es evidente que la idea, desarrollada por el último Foucault, de una «estética de la existencia» no podría estar separada de la problemática del poder, porque con Foucault se trata de una política de la subjetivación, de la creación de sí, que consiste en aumentar la autonomía (individual o colectiva) que podemos conquistar sobre las torpezas de la historia inscritas en los cerebros y en los cuerpos”.¹⁷⁷

¿Cómo es posible pensar que estas cuestiones relativas a la inquietud de sí – estudiadas por Foucault– puedan alimentar las luchas actuales? Si atendemos la

¹⁷⁷ ERIBON, Didier. “Introducción. El arte de la insumisión”. En: VVAA. *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires, Letra Viva, 2004, pp. 19-20.

genealogía del Estado, que combina las estructuras de la gubernamentalidad pastoral con las de la razón de Estado, encontraremos que este Estado es la matriz de individualización, de manera que las nuevas luchas no pueden proponerse la liberación del individuo frente al Estado. De acuerdo con Frédéric Gros, recién en la década del `80 Foucault determina con nitidez conceptual que lo que hay que oponer al Estado, en sus fines normalizadores e individualizantes, son las prácticas de sí.¹⁷⁸ Y opone en bloque a las exigencias comunitarias y los derechos individuales lo que llama «modos de vida», «elecciones de existencia», «estilos de vida», «formas culturales».

Hasta aquí nos hemos ocupado de mostrar el tránsito de las investigaciones foucaulteanas de una *genealogía del poder* a aquellas vinculadas con una estética de la existencia –que más adelante nombraremos y justificaremos como una *crítica del sujeto*–, a través de dos nociones que funcionan como bisagras entre unos y otros trabajos: las nociones de *bíos* y de gubernamentalidad. Se ha planteado para ello sucintamente la cuestión de la biopolítica, como un poder surgido en el siglo XVIII y que interviene en la vida de los seres humanos; para mostrar luego cómo esa vida reaparece en el trabajo de Foucault en sus posteriores investigaciones de otra manera: en lugar de ser blanco de un poder que recae sobre ella, es objeto de estilización por medio de artes de la vida o *tekhne tou biou*. Es necesario comprender allí cómo interviene la noción de gubernamentalidad en los procesos de subjetivación, como relación de sí consigo, y una normatividad que es inmanente a la vida. Y comprender fundamentalmente las modificaciones introducidas por Foucault en su propio trabajo de investigación, que afecta el curso de su compromiso editorial de realizar una historia de la sexualidad. Hay un desplazamiento en los periodos estudiados, un desplazamiento en el enfoque y un desplazamiento metodológico. La cuestión de la subjetivación, aparece de esta forma, en el análisis de los modos de subjetivación de la Antigüedad Clásica, lo que sirve como ejemplo de la constitución de una ética de sí no determinada por lo jurídico o por instancias trascendentes dogmáticas.

¹⁷⁸ GROS, Frédéric. “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 514.

Síntesis de la Primera Parte

La primera parte de esta tesis se ha dedicado a explicitar el marco teórico que nos permite pensar que las nociones de “subjetivación”, “actitud crítica” y “ontología del presente” se encuentran asociadas una a la otra, como posibilidad de ampliar los horizontes de emergencia de nuevas formas de constitución de las subjetividades, al tiempo que nos proporcionan nuevas maneras de caracterizar la subjetividad en nuestra contemporaneidad. Para ello, consideramos necesario circunscribir estas nociones en el marco del trabajo foucaulteano, no sólo en cuanto se hace indispensable conocer los desarrollos teóricos que posibilitan hacia la década del '80 un giro en las investigaciones de Foucault de una *genealogía del poder* hacia una *crítica del sujeto*, sino también para comprender la labor metodológica y epistemológica llevada a cabo, y que dan cuenta de un modo de hacer filosofía vinculada a la historización. Esto es, comprender que un objeto de reflexión y producción filosófica se encuentra siempre en un devenir histórico del que surge y que interpela al filósofo y lo convoca a problematizarlo.

Así, hemos circunscripto el trabajo realizado por Foucault a lo que Alan Badiou llama el “momento filosófico francés”, para conocer las preocupaciones relativas a la filosofía francesa contemporánea, y el desplazamiento de Foucault de las filosofías que hasta ese momento habían dominado la escena francesa, a saber, la hermenéutica, la fenomenología y el existencialismo. Fundamentalmente a partir de una cuestión epistemológica, referida a la interpretación que consiste en no entender la interpretación como la develación de un sentido original que se nos oculta y que constituiría “la verdad”, sino como el trabajo por desenmascarar una determinada *apropiación* del sentido. Aunque también deba señalarse la distancia con el estructuralismo y el posmodernismo. Foucault, lejos de buscar formas o estructuras a-históricas, se ocupó de mostrar la expresión de la historia en cada *episteme*. En la

etapa de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* enfatizó en una borradura del hombre, colocándose al frente de un antihumanismo, es necesario decir que tal antihumanismo se refiere a la necesidad de dejar de pensar al hombre como fundamento, en términos de una naturaleza humana. Su esfuerzo se ajusta a mostrar la empiricidad de los sujetos, constituidos dentro de los márgenes de lo histórico y productos de la historia, pero de una historia que no es concebida como un todo continuo, dotada de una teleología propia. Hay una progresiva referencia a Nietzsche –muchas veces implícita, pero no por ello menos identificable– en los recorridos realizados por Foucault, no sólo en cuanto a las genealogías a las que se aboca, y por lo cual puede considerarse un continuador de la genealogía nietzscheana, sino también por los diferentes avatares a los que aquellos recorridos lo confinan: desde la discontinuidad en la historia, el problema de la verdad como invención, la cuestión del poder como una constante lucha por el dominio de parte de fuerzas que nos constituyen, hasta la posibilidad de pensar la vida como el material para constituir una obra de arte, algo que es más que una estética de la existencia, y que se dirige a comprender la vida como una potencia en sí misma, como expresaremos en el último capítulo de esta tesis.

Una genealogía del sujeto, como la que realiza Foucault, no busca desentrañar las diferentes concepciones acerca del sujeto, sino mostrar la emergencia de ese sujeto en orden de determinadas prácticas sociales y de una política de la verdad. La genealogía supone un modo de hacer filosofía, que busca emplazar los acontecimientos en su singularidad, y tomar distancia de toda verdad metafísica y antropológica presentada como punto de partida. Hay tres modos mediante los cuales los sujetos se constituyen, siempre en el marco de lo histórico. Los modos de objetivación, a través de los cuales el sujeto es objeto de un determinado saber. Los modos de sujeción, que constituyen al sujeto en cuanto se relaciona con determinadas normas. Los modos de subjetivación, que se refieren al modo en que los sujetos se constituyen a sí mismos en una relación de sí consigo.

Entre las modificaciones más importantes de *El uso de los placeres* respecto de *La voluntad del saber* se encuentran las relativas propiamente a las formas de subjetivación, es decir la consideración de las relaciones de sí consigo, dado que hasta el momento se había trabajado con los saberes y las normas como modos de constitución, tal como puede observarse en las investigaciones sobre el anátomopoder y el biopoder. Aunque no está de más repetir que volcarse a trabajar sobre la Antigüedad Clásica no supone para Foucault un extravío respecto de su historia de la verdad ni tampoco una suerte de utopía consagrada a restituir una forma de subjetividad que hubiésemos perdido en el camino, como en el motivo heideggeriano del olvido del ser. Foucault no dejó de hacer genealogía, y genealogía quiere decir realizar un análisis a partir de una cuestión presente. ¿Cuál es esa cuestión presente? No se trata de ver una alternativa en el modo en que los griegos resolvieron su moral –sabemos que Foucault fue reacio a dar respuestas o juicios prescriptivos en el marco de su discurso filosófico–, sino que procura realizar una historia de las soluciones, una genealogía de los problemas. Se suele estar convencidos del inexistente vínculo entre la ética y otras estructuras, como las económicas, sociales o políticas. Para Foucault, es posible pensar en una ética como estética de la existencia, a partir de la idea de convertir el *bíos* en material para una obra de arte, como “una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria”.¹⁷⁹ Aparece en esta etapa el *bíos* como modo de vida y forma de resistencia a aquellas técnicas disciplinarias y reguladoras del poder disciplinario y de la biopolítica. Las relaciones de poder son pensadas por Foucault como gubernamentalidad y, por lo tanto, las relaciones de sí consigo son una de esas formas de esa gubernamentalidad. De esta forma, consideramos que las nociones de *bíos* y de gubernamentalidad son puente entre la biopolítica y las *tekhne tou biou*, y con ello se descubre la posibilidad de desarrollar un estudio sobre la forma en que los hombres llegan a ser sujetos no sólo mediante técnicas coercitivas de saber y poder, sino también mediante técnicas de sí o prácticas de sí mismo. De este modo, los procesos de subjetivación son formas de resistencia. Hemos ido a lo largo de este

¹⁷⁹ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 268.

escrito adelantándonos a algo que quedará expresado posteriormente, relativo a una ontología del presente y a la inquietud política de realizar un diagnóstico de lo que somos.

SEGUNDA PARTE

Subjetivación, actitud crítica y ontología del presente

CAPÍTULO 3:

Subjetivación

Hemos tratado hasta aquí lo que puede considerarse el tránsito de una genealogía del poder hacia un estudio sobre las técnicas de sí y los modos de vida. La articulación se encuentra dada por las nociones de *bíos* y de gubernamentalidad, en cuanto permiten una apertura al modo mediante el cual los sujetos se constituyen no sólo a través de formas de objetivación y sujeción, sino también por medio de prácticas o ejercicios sobre sí mismos, capaces de una normatividad propia en relación a la formación y transformación de su ser individual. Estas prácticas son susceptibles de ser pensadas como *resistencias* a aquellas técnicas coactivas y disciplinarias del anátomopoder, en cuanto irreverentes a un tipo de normatividad que se presenta como matriz individualizante.

¿Bajo qué condiciones es posible la transformación subjetiva dentro de una configuración histórica? ¿Qué libertad interviene en un proceso de subjetivación, si nuestros supuestos parten de una ontología histórica cuyas fuerzas nos atraviesan y objetivan? Al trabajar sobre los modos de subjetivación, como lo ha hecho en *El uso de los placeres*, Foucault restituye el lugar propio de las prácticas de libertad en la conformación de la subjetividad. Y esto se debe a la capacidad normativa de un sujeto que no deja de mantenerse en una relación dinámica con lo que ha *devenido*, con la identidad que ha alcanzado. Si debe comprenderse aquí aquél aporte de Canguilhem en cuanto a la inmanencia de las normas, es en el sentido de que en la propia normatividad se encuentra la capacidad de resistir y de modificarse a sí mismo. Pero como hemos señalado anteriormente, sólo es posible trabajar sobre las formas de resistencias actuales al tipo de gubernamentalidad que administra la vida a través de una nueva conceptualización sobre la subjetividades, en cuanto las nociones de individuo y persona ya no nos permiten avanzar sobre una respuesta de *quiénes*

somos en este momento, y qué debemos transformar de nosotros mismos para resistir a las formas de coacción disciplinaria y del biopoder. De esta forma, avanzaremos en algunos puntos del trabajo de Foucault, sobre todo en aquellos que se nos presentan en los cursos del *Collège de France*, a partir de *La hermenéutica del sujeto*, para encontrar una direccionalidad hacia nuevas formas de conceptualizar la cuestión del sujeto.

Si cabe encontrar diferencias entre los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* y los últimos cursos en el *Collège de France* y algunas entrevistas, ellas se refieren a un alejamiento en la perspectiva. Mientras en los primeros se trata de hacer un análisis de los placeres como experiencia de la sexualidad en términos de técnicas de sí – debido al compromiso editorial de realizar una historia de la *sexualidad*–, en los segundos se dedica a un análisis más vasto respecto de aquellas técnicas de vida o de existencia. Estas técnicas de sí se inscriben en el marco de las preocupaciones foucaulteanas relativas a las relaciones entre sujeto y verdad. Una de ellas se dirige a saber cómo ha sido establecido el sujeto como objeto de conocimiento, en diferentes momentos históricos. Es decir, que con ello apunta al plano de la objetivación del sujeto en un discurso de verdad. La segunda interrogación pregunta cómo la experiencia que puede hacerse de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas. Si bien se trata también de una pregunta que indaga por las condiciones y posibilidades históricas de elaboración y transformación de una subjetividad, lo hace desde lo que el sujeto puede hacer de sí mismo en su constitución. Para abordar este problema, Foucault apela a las técnicas de sí de la Antigüedad Clásica como aquellos procedimientos mediante los cuales se fija la propia identidad, pero también se la transforma. Se trata de operaciones sobre el cuerpo, sobre el alma, sobre el propio pensamiento, sobre la conducta que llevan hacia una transformación. Son técnicas de vida o artes de la existencia, puesto que se dirigen a hacer de la propia existencia algo bello, pero proporcionan además una libertad en cuanto se trata de la invención de sí por sí mismo. El estudio de los griegos puede ofrecernos ampliar nuestro horizonte respecto de *cómo hemos llegado*

a ser los que somos, pero también, pistas para elaborar una nueva ética de sí contemporánea.

3.1 Inquietud y gobierno de sí

Foucault había abordado una historia de la subjetividad mediante las prácticas divisorias entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no delincuentes y también mediante los modos de objetivación científica de la subjetividad. Su nuevo enfoque le permite abordar aquella historia de la subjetividad mediante la historia del cuidado de sí, es decir, a través del emplazamiento y las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”. Se trata de una *ética de sí*, en cuanto elaboración de sí mismo como sujeto moral y de una estética de la existencia, en cuanto artesano de la belleza de la propia vida. Pero también de una lucha que responde a “la forma de poder que vincula a los individuos a su identidad, lucha contra las formas de sujeción, contra la sumisión de la subjetividad, contra lo que liga al individuo a sí mismo”.¹⁸⁰

La cuestión de las prácticas de sí se inscribe en la tarea iniciada por Foucault a lo largo de su obra, de realizar una historia. Mientras la historia de la filosofía se funda en el famoso precepto delfico “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) para explicar las relaciones entre sujeto y verdad en Occidente, Foucault lo emplaza en una interrogación más amplia, restituyendo la importancia del cuidado de sí mismo en la conformación de un *ethos*: ¿qué hacer de sí mismo? ¿Qué trabajo llevar a cabo sobre sí? La cuestión es abordada mediante el estudio del “cuidado de sí mismo” o “inquietud de sí” (*epimeleia heautou*), y puede también formularse de este modo: ¿cómo “gobernarse”? Lo que conlleva aspectos relativos a otra de las historias que Foucault persiguió con sus trabajos, una historia de la gubernamentalidad. Mientras había hecho su análisis del poder en términos de un dominio de relaciones

¹⁸⁰ GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción; Foucault y una ontología del presente*. Madrid, Antrophos, 1990, p. 181.

estratégicas entre individuos y grupos, analizado mediante la disciplina, la razón de Estado y el arte de gobernar, aquí la gubernamentalidad aparece otra vez, aunque haciendo foco en las relaciones de sí consigo, y en la relación con los otros. Esto quiere decir que el gobierno de sí se integra en una práctica del gobierno de los demás y la pregunta se dirige a determinar cómo se forma una experiencia en la relación consigo mismo y con los otros. En la filosofía antigua, el sujeto no es capaz de verdad salvo si opera en sí mismo una serie de transformaciones. En palabras de Foucault, que ya hemos citado: “un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de gubernamentalidad”.¹⁸¹

Foucault concibe la inquietud de sí mismo como una actitud general, una manera determinada de atención, de mirada sobre lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. Implica también acciones que uno ejerce sobre sí, mediante las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica, se transforma y transfigura.¹⁸² Es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros, y al mundo.¹⁸³ Por este motivo, esta noción es para Foucault un acontecimiento del pensamiento, y no se inscribe meramente en la historia de las ideas, sino en las prácticas concretas de formación y transformación del sujeto occidental, y concierne a la historia misma de la subjetividad. Tiene como antecedente en la Grecia arcaica una serie de prácticas que reúne bajo el nombre de “técnicas de sí” o “artes de la existencia”. Son éstas “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”.¹⁸⁴ Por lo tanto, es una ética del cuidado de sí orientada a objetivos tales como los de “retirarse en sí, alcanzarse a sí mismo, vivir consigo mismo,

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. “Subjetividad y verdad”. En: *Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 2010, p. 908.

¹⁸² A lo largo de este trabajo usaremos indistintamente, como Foucault, los términos “inquietud de sí”, “cuidado de sí”, “ocuparse de sí” o “preocuparse de sí” para la traducción de *epimeleia heautou o cura sui*.

¹⁸³ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 28.

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad; 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 16-17.

bastarse a sí mismo, beneficiarse y gozar de sí".¹⁸⁵ En cuanto experiencia y al mismo tiempo técnica que elabora y transforma esa experiencia, la inquietud de sí, supone hacerse objeto de obediencia a determinadas reglas y conductas, es decir que el sujeto que actúa se tome a sí mismo como objeto de cuidado. Por eso es una cuestión de gobierno, de desaprendizaje, y de instauración de nuevas normas. Es limitado y forzado encontrar en estas prácticas el fundamento para una ética individualista. Las prácticas de sí se encuentran en el marco de la gubernamentalidad, y con ello, no sólo en el plano ético sino político en relación a los modos de constitución de los sujetos. Si podemos afirmar que lo político es el asunto relativo al juego de fuerzas, a la determinación de las conductas, pero también el modo en que vivimos juntos, tanto el plano de lo individual como el de lo colectivo o social se encuentran pentagramados sobre la noción de gubernamentalidad. Es decir que para gobernar a los otros es preciso gobernarse a sí mismo. Una estética de la existencia no es el juego mediante el cual un sujeto se reconoce y determina a sí mismo como sujeto moral y sujeto de normas independientemente de los otros. En la injerencia sobre la propia constitución como sujeto intervienen los otros mediante una ética y una política de la palabra: maestros, amigos, amantes. De allí la importancia de la *parrhesía* en los últimos trabajos foucaulteanos, como una determinada forma de relación con la verdad en la que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta coinciden. La *parrhesía* es aquella forma de verdad que comporta un riesgo al pronunciarla, un riesgo en la medida en que se pronuncia ante los otros. Por lo tanto, no nos reconocemos y constituimos en sujetos morales sino en la relación que mantenemos con la verdad. Hacer de sí mismo una obra de arte, crearse un modo de vida, es también inventar una nueva relación con la propia existencia, y asociarme a lo que digo, en cuanto toda verdad para otros es ya y en sí misma, un asunto político. Las cuestiones "¿cómo tener acceso a la verdad?" y "¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?" se encontraban asociadas en la Antigüedad. Al respecto dice Foucault:

¹⁸⁵ FOUCAULT, Michel. "La escritura de sí". En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 941.

Llamemos «filosofía» la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos «filosofía» a eso, creo que podríamos llamar «espiritualidad» la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad.¹⁸⁶

En el inicio del curso del año 1982, Foucault explicita que su investigación busca bosquejar las relaciones entre sujeto y verdad por medio de la cuestión de la inquietud de sí. Las preguntas, en estos términos son ¿qué precio se debe pagar para acceder a la verdad?, ¿cuál es el trabajo que se debe efectuar sobre sí mismo, la elaboración o modificación sobre el propio ser para tener acceso a la verdad? Estas preguntas suponen que el sujeto no es en sí mismo capaz de verdad, sino mediante una serie de operaciones, cosa que a partir de Descartes deja de ser tal. En el momento cartesiano la evidencia del *cogito* se transforma en un acceso directo a la verdad, por un mero acto de conocimiento y ya no exige la modificación singular del sujeto. El autoconocimiento es el principio de evidencia de lo real. La noción de conocimiento del objeto sustituye a la de acceso a la verdad. Luego, Immanuel Kant señala en su crítica de la razón que lo que somos o no capaces de conocer depende de la estructura propia del sujeto cognoscente, se encuentra determinado por condiciones universales, es decir que el conocimiento le es connatural al sujeto. De cualquier forma, la principal diferencia entre la noción de verdad antigua y la moderna reside en que mientras en aquella acceder a la verdad es acceder al ser mismo y a las transformaciones que en él puedan realizarse, a partir del momento cartesiano no se trata tanto de acceder a la verdad como de acceder al conocimiento de un dominio de objetos.

Sin embargo, Foucault muestra que en la historia de la filosofía la cuestión de la transformación del sujeto en el acceso a la verdad no desapareció del todo, y que en el

¹⁸⁶ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 33.

caso de Nietzsche, Marx y Freud están en el corazón mismo de sus reflexiones. Puede encontrarse, aunque no de un modo explícito en el marxismo, en el psicoanálisis y en el pensamiento nietzscheano cierta relación con la verdad a partir de la cual el sujeto sale transformado, vuelto otro, ocupando otra posición respecto de la que se encontraba. Y esto no quiere decir que puedan considerarse formas de espiritualidad, sino que se reintroduce en el siglo XIX una preocupación relativa a la transformación de los sujetos mediante prácticas de veridicción. Si reflexionamos sobre ello, verificamos que en el caso de Marx, esta relación puede ser pensada mediante la conciencia de clase. Para hacer la revolución, la condición de posibilidad es que el proletario tome conciencia de clase, se sepa oprimido. Se trata de una verdad a la que se accede transformándose, y a partir de la cual ya no se puede ser el mismo. De la misma manera, el objetivo de la experiencia analítica es la modificación de la posición del sujeto. En cuanto práctica, consideramos que el psicoanálisis no se inscribe en la cultura interpretándola, como sostuviera Paul Ricoeur, sino que introduce una experiencia inédita en la cultura, experiencia que no es sólo una terapéutica, sino una ética en cuanto se trata de la relación con el propio deseo y con su satisfacción, que comienza por una demanda de desciframiento del síntoma. En este sentido, la experiencia inédita en la cultura es el hacer de sí mismo un objeto de análisis; cuestión que no implica una hermenéutica del sujeto en el sentido de un desciframiento de sí mismo que responde al conocimiento de una supuesta interioridad. Tampoco significa solamente aquello que inscribe al psicoanálisis en un mismo origen en el campo de las ciencias humanas, en cuanto que el hombre se da a sí mismo como objeto de saber científico. Hacer de sí mismo un objeto de análisis es también hacer de sí mismo un objeto de crítica, es hacer de sí mismo otro del que se es, mediante la relación que establecemos con una verdad, que no es una verdad de orden absoluto, sino de índole práctica. Se trata de decir la verdad sobre sí mismo, y en tanto tal, la verdad produce efectos. El coraje de la verdad tiene como efecto la transformación de sí mismo –ya lo decía Freud aludiendo al poder de la palabra–, en la medida en que ese coraje implica un hacerse uno con aquello que se dice. Se trata de una experiencia inédita en la medida en que introduce la posibilidad de hacer de sí mismo otra cosa de la que se ha hecho hasta el momento, en la relación con el propio

deseo. Si bien este último análisis acerca de la experiencia analítica como transformadora o modificadora no lo encontramos en Foucault, sino sólo la mención de que Jacques Lacan intentó en el psicoanálisis plantear la cuestión del precio que el sujeto debe pagar para acceder a la verdad y el efecto que tiene sobre él el decir la verdad sobre sí mismo,¹⁸⁷ creemos que es factible pensar al psicoanálisis como una de las técnicas de sí actuales, que nos permiten reconocernos como sujetos éticos, esto es, susceptibles de darnos la propia normatividad. Dice Sigmund Freud: “El neurótico curado ha devenido en realidad otro hombre, aunque en el fondo, desde luego, siga siendo el mismo: ha devenido lo que en el mejor de los casos y bajo condiciones más favorables podía devenir”.¹⁸⁸ Lo que nos recuerda aquél epígrafe de *Ecce homo*, de Friedrich Nietzsche: “*Ecce homo; o cómo se llega a ser lo que se es*”. Y he aquí Nietzsche otra vez, abriéndole caminos al propio Foucault. La transvaloración de los valores es también prueba de nuevas relaciones entre sujeto y verdad en el siglo XIX. El nihilismo, la transvaloración de los valores, el superhombre, no son sino expresión de los modos en que el ser humano puede constituir una “segunda naturaleza”.

Pero volvamos a Foucault. Las primeras clases de *La hermenéutica del sujeto* están dedicadas al análisis del texto platónico *Alcibíades*. No nos detendremos más que en lo esencial. En aquella lectura que realiza Foucault, la necesidad de preocuparse por sí mismo está asociada a una cuestión política, al ejercicio de poder. Alcibíades quiere gobernar a los otros, pero para eso, Sócrates le recomienda que se conozca a sí mismo, que se gobierne a sí mismo, que se ocupe de sí. Pero ¿qué es ese *sí mismo*? Foucault señala que es una pregunta, que no se refiere a la naturaleza del hombre, “sino a lo que hoy llamaríamos –porque la palabra no figura en el texto griego– la cuestión del sujeto”.¹⁸⁹ Sócrates responde con la inscripción del oráculo delfico, “conócete a ti mismo”. Pero este conocerse no es de ninguna manera un saber acerca de la naturaleza humana, de las capacidades propias o de las pasiones del alma;

¹⁸⁷ *Ídem*, p. 44.

¹⁸⁸ FREUD, Sigmund (1991c). “27ª conferencia. La transferencia”. En: *Obras Completas*, Vol. XVI: Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte II). Buenos Aires, Amorrortu (3era reimpresión).

¹⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 53.

Foucault ofrece una sugerencia metodológica y formal. Saber qué es ese *sí mismo* del cual hay que ocuparse es traducible a esta nueva pregunta:

¿[Cuál es] esa relación, qué es lo que se designa mediante ese pronombre reflexivo *heauton*, qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto? Tienes que ocuparte de ti mismo: eres tú quien se ocupa; y además, te ocupas de algo que es lo mismo que tú, [lo mismo] que el sujeto que “se ocupa de”, tú mismo como objeto. Por otra parte, el texto lo dice con mucha claridad: hay que saber qué es *auto to auto*. ¿Qué es ese elemento idéntico que, en cierto modo, está presente de uno a otro extremo de la inquietud de sí: sujeto de la inquietud, objeto de la inquietud? ¿Qué es eso? Estamos, por lo tanto, frente a una interrogación metodológica acerca del significado de lo que designa la forma reflexiva del verbo «ocuparse de sí mismo».¹⁹⁰

La respuesta es la que Platón acostumbra a dar en sus diálogos: uno debe ocuparse de su alma. Pero aquí Foucault muestra que en el texto de *Alcibíades* el alma no es, como en otros diálogos, definida como prisionera del cuerpo (en *Fedón*), ni tampoco como la yunta alada (en *Fedro*), ni una arquitectura que armonizar (en *La República*). Es el alma únicamente en cuanto es sujeto de la acción. Se trata de la posición singular y trascendente del sujeto respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, y por último, respecto a sí mismo. “Lo que descubre [Platón] no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto”.¹⁹¹

Ahora bien, aunque Foucault pretende encontrar en esta respuesta “Y bien, es el alma” la noción de sujeto, y con ello tomar distancia de una relación instrumental del alma respecto de las cosas o del cuerpo, no debe entenderse este sujeto desde la perspectiva moderna, en cuanto se define por la distancia y trascendencia que guarda respecto del objeto, sino como “*subjectum*”. En cuanto uno es “sujeto de” acciones,

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 66.

¹⁹¹ *Ídem*, p. 71.

relaciones con otros, comportamientos, actitudes, sujeto de la relación consigo mismo.

Pero con este pasaje queremos destacar ante todo dos cuestiones. Por un lado, se trata de una pregunta metodológica. ¿Por qué? Porque pone en juego la deriva que posteriormente fundará el *conócete a ti mismo* en el momento cartesiano: la distancia del objeto y la soberanía del sujeto. La famosa objetividad moderna y su pretensión de neutralidad soslayan un aspecto que Foucault, con estas preguntas, restituye. Este aspecto es la dimensión ética del conocimiento, es decir, la intervención de nosotros sobre nosotros mismos en cuanto a nuestra formación. Para ello, y desde el punto de vista metodológico, consideramos que se trata de cierta “disponibilidad” respecto de aquello que se nos presenta como objeto de nuestra inquietud o de nuestro conocimiento. En el *Excursus*, luego de la Introducción, dijimos que la “disponibilidad” se refiere a una actitud que no soslaya el propio *ethos*, es decir, nuestro modo de vida y que, en tanto tal, tiene en cuenta no sólo el plano cognitivo sino ético en el que se produce el conocimiento, en cuanto asume los propios supuestos ontológicos y epistemológicos como compromisos.¹⁹² En este caso, y con estas preguntas de Foucault respecto del sujeto y el objeto de la inquietud, se trata de aquél aspecto del ocuparse de sí relativo al conocimiento de sí mismo.

Por otro lado, el objetivo de las prácticas de sí no es otro que el de la subjetivación propiamente dicha. Esto es, de alcanzar un sí mismo, constituirlo, forjarlo mediante una serie de prácticas a las que nos sometemos nosotros a nosotros mismos. De allí que el *sí mismo* sea al mismo tiempo sujeto y objeto en el ejercicio de la inquietud de sí. Ser sujeto y ser objeto al mismo tiempo, implica una relación de gobierno. Ahora bien, para que haya gobierno, deben haber al menos dos tipos de fuerzas, unas que mandan y otras que obedecen, independientemente de que esas mismas fuerzas puedan alternarse. Lo que nos recuerda la concepción de Nietzsche de ese *sí mismo*:

¹⁹² A contrapelo del método científico fundado a partir de la idea de objetividad y de la distancia y diferencia entre sujeto y objeto, las nociones de disponibilidad y expectativa nos colocan frente a otros supuestos ontológicos y epistemológicos, relativos a la confluencia en un mismo plano de inmanencia entre nosotros y las cosas, por un lado, y por otro lado a una concepción diferente a la del sujeto trascendental.

Que el hombre es una pluralidad de fuerzas que se encuentran en una jerarquía, de tal manera que hay mandatarios; pero que también el que manda tiene que crear para el que acata todo lo que éste necesita para su conservación, en la medida en que aquél se halla *condicionado* por la existencia de éste. Todos estos seres vivientes tienen que ser de tipo familiar, sino no podrían servirse y obedecerse unos a otros: los que sirven tienen que ser, en algún sentido, también obedientes y en casos sutiles, el papel desempeñado tiene que alternarse transitoriamente entre ellos, y el que por lo general manda ha de obedecer alguna vez. El concepto «individuo» es errado. Estos seres no existen aisladamente: lo que más pesa, aquello en lo que recae el énfasis, es algo cambiante; la constante *producción* de células, etc., deriva en un cambio constante del número de estos seres. Y no se logra nada con *sumar*. Nuestra aritmética es algo demasiado tosco para estas condiciones y constituye apenas una aritmética de lo individual.¹⁹³

Más allá de esta referencia, que retomaremos más adelante hacia el final de este escrito, es preciso notar que la subjetivación estriba en una cuestión de gobierno. Y que la actitud del cuidado de sí se encuentra en el marco de la elección de un modo de vida. Pero este cuidado de sí, además, no es posible sin la relación con algún otro, en la medida en que es a través del otro que se alcanza un decir verdadero respecto de sí mismo. “Uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro”.¹⁹⁴ Por eso el filósofo se presenta como un maestro de la subjetivación, subjetivación que no puede obtenerse mediante el aprendizaje de determinadas reglas, o para decirlo de modo más simple, mediante una receta. De allí que exista una diferencia entre la pedagogía y la *psicagogia*, entendida ésta última como la práctica de dirección de las almas.

Llamemos «pedagógica», si quieren, la transmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades,

¹⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Editorial Norma, 1997. § 34 [123], p. 129-130.

¹⁹⁴ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 72.

saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. Si llamamos “pedagógica”, por lo tanto, la relación consistente en dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas de antemano, creo que se puede llamar «psicagógica» la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos.¹⁹⁵

La *psicagogia* es una relación con el alma del otro a través de la inquietud y el amor, una relación tal que puede modificar ese alma y hacerla capaz de acceder a la verdad, en cuanto hará que el discípulo se ocupe de sí mismo. Es una acción sobre las almas, sobre el gobierno de los otros, destinada a la dirección y conducción del otro. La actividad *psicagógica*, se dirige “al discípulo, a la otra alma, a aquel a quien se busca y cuya alma, y eventualmente el cuerpo, también se busca (...). Es cierta relación de inclusión, de reciprocidad, cierta relación de acoplamiento, una relación que es pedagógica y erótica”.¹⁹⁶

¿Qué operación es aquella que hace que la inquietud de sí sea posible por mediación de otro, sea éste un amigo, un amante, un maestro? Lo que se desarrolla para Foucault como novedoso es una nueva ética relativa a la relación verbal con el otro, que es designada mediante la noción de *parrhesía*, y puede traducirse como un decir verdadero, franqueza, o hablar con la verdad. “La *parrhesía* es, en cierto modo, la transmisión desnuda de la verdad misma, y asegura de la manera más directa la *paradosis*, el tránsito del discurso veraz de quien ya lo posee a quien debe recibirlo, quien debe impregnarse de él y poder utilizarlo y subjetivarlo”.¹⁹⁷

El discurso del otro no se da como la retórica en el terreno agonístico, y en cuyo uso se impone el discurso sobre otros y los reúne bajo esa unidad de mando, sino que “es un juego de prueba de a dos, por afinidad de naturaleza y manifestación de la

¹⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 388.

¹⁹⁶ *Ídem*, pp. 357-358.

¹⁹⁷ *Ídem*, pp. 364-365.

autenticidad, de la realidad-verdad del alma”.¹⁹⁸ El criterio de verdad de un discurso filosófico no puede buscarse en una suerte de vínculo interno entre quien piensa y la cosa pensada. La verdad del discurso no se alcanza de ninguna manera en la forma de lo que más adelante será la evidencia, sino por algo que se llama *homología*, es decir la identidad del discurso entre dos personas. Y para que esa homología sea una prueba de la calidad del alma, se requieren tres criterios: primero, *espisteme*, esto es un saber que no es un conocimiento ya aprendido, sino más bien el hecho de que nunca se dice lo que se dice sino en virtud de saber que es efectivamente verdad; segundo, *eunoia*, o amistad; y en tercer lugar, *parrhesía*, o coraje de decir lo que se piensa. Este discurso, el que reúne estos tres elementos, tiene la capacidad de efectuar la *psicagogia*.

3.2 Parrhesía

Como hemos dicho hasta aquí, la preocupación de *La hermenéutica del sujeto* se circunscribe a determinar el aspecto ético o *etopoiético* del vínculo que mantenemos con la verdad. Por su parte, el curso del año siguiente, *El gobierno de sí y de los otros*, profundiza las relaciones entre sujeto y verdad, atendiendo a cómo el decir veraz permite, en el marco de la gubernamentalidad, mostrar que el individuo se constituye como sujeto en la relación de sí consigo y en la relación con los otros. Dicho de otro modo, la *parrhesía* permite a Foucault reintroducir el problema político del gobierno de los otros, luego de introducir el problema ético del gobierno de sí. Aunque sea necesario comprender que estas cosas no se encuentran del todo por carriles diferentes, en la medida en que así como la filosofía y la espiritualidad no se encuentran separadas en la Antigüedad Clásica, tampoco lo están la espiritualidad y la política. Pese a ello, el curso no se dedica a establecer de qué modo en la política antigua se gobierna a los otros, sino, por el contrario, a comprender en qué medida el problema del gobierno de sí y de los otros es un problema ético, concerniente a la

¹⁹⁸ *Ídem*, p. 375.

relación de sí consigo, en cuanto debe construirse una relación de cuidado y gobierno de sí para quienes quieren dirigir los destinos políticos de los otros.

Ahora bien, ¿qué es la *parrhesía*? Es un decir veraz o franco, decir que comporta un riesgo para aquél que ofrece su palabra. Se trata del compromiso que liga al sujeto con su enunciado, una relación personal entre quien enuncia una verdad y el enunciado mismo. Foucault llama a esto “pacto parresiástico” del sujeto consigo mismo, en cuanto se liga al contenido del enunciado y al propio acto de enunciarlo. En cuanto modo de decir la verdad, que no es aquél que se transmite mediante un conocimiento, supone un ejercicio de la libertad. Y en este sentido, marca la relevancia desde el punto de vista ético: no en cuanto un sujeto se confronta a valores morales, sino en cuanto este decir supone efectos sobre el propio hacer y forma de vida, se instituye en una relación consigo mismo mediante determinadas prácticas y técnicas. También este decir verdadero se instauro mediante un juego de la palabra verdadera entre maestro y discípulo, en la dirección o conducción espiritual, como veremos enseguida.

Desde el punto de vista político, como la pedagogía es insuficiente, es necesario ocuparse de sí mismo, para preparar al joven en el ejercicio del poder. La enunciación de la verdad dentro de un sistema de poder y un espacio de riesgo pone en juego la vida, en la medida en que se trata de un decir que desnuda la mismidad de quien lo dice y supone un desequilibrio o desigualdad inicial. La palabra verdadera actúa aquí como *resistencia* al poder, en continuidad con la propia relación de sí consigo. Esto no quiere decir de ningún modo que la subjetividad se encapsula en sí misma para ofrecer una distancia que la vuelve intangible respecto del poder. La subjetivación introduce el juego de la gubernamentalidad y el juego de la verdad, lo que quiere decir que aquella invención de sí mismo, posible mediante prácticas de libertad, no se realiza fuera de toda determinación, sino en el espacio agónico de la lucha de las fuerzas que pretenden la codificación de la identidad mediante normas y prohibiciones impuestas, y las fuerzas que puján para generar una normatividad

propia. La autoconstitución de sí por sí mismo se inscribe en un espacio que es de lucha por la verdad, en el que al mismo tiempo se juega la gubernamentalidad.

La verdad de la *parrhesía* no es una verdad teórica, la verdad que tiene el maestro y debe transmitir al discípulo no es una verdad objetiva, sino subjetiva. Por ello es un “arte conjetural”, opuesto a un “arte metódico”, en el que se quiere llegar a una verdad segura gracias a una única vía. El arte conjetural procede por argumentos que son simplemente probables y plausibles “y por consiguiente, esto brinda a quien los utiliza la posibilidad de no seguir una regla –una regla única– e intentar, en cambio, alcanzar esa verdad probable mediante toda una serie de argumentos que se yuxtaponen, sin que sea necesario un orden necesario y único”.¹⁹⁹ Por eso “lo que define esencialmente las reglas de la *parrhesía* es el *kairós*, la ocasión, que es exactamente la situación recíproca de los individuos y el momento que se escoge para decir esa verdad”.²⁰⁰

Por otro lado, la *parrhesía* posibilita también otorgarle un estatuto de franqueza y de responsabilidad respecto de su presente al filósofo. Si la filosofía tiene algo que decir, es siempre en orden a problematizaciones, es decir, a aquello que puede formular como problema o desnaturalizar de un determinado orden, en un momento dado. Entonces, doble movimiento. Por un lado, desde el punto de vista teórico, la *parrhesía* funciona tanto en el plano de lo ético o relación consigo mismo, como en el plano político de relación con los otros. Por otro lado, desde un punto de vista epistemológico, supone explicitar la propia relación con la verdad, a contrapelo de los rictus académicos e institucionalizados de los discursos filosóficos. Esto último, en cuanto que el filósofo como *parresiastés*, no reduce la relación con su objeto de estudio al aspecto teórico, sino que rescata en esa relación el plano ético, en cuanto hace de la filosofía su modo de vida, por una parte, pero fundamentalmente en cuanto esa relación lo transforma. Se trata de una relación con la verdad que no puede ser comprendida desde la relación sujeto-objeto moderna, en la medida en que a su base

¹⁹⁹ *Ídem*, p. 370.

²⁰⁰ *Ídem*, p. 366.

se encuentra una profunda crítica a la idea de objetividad y a la distancia irreductible entre uno y otro. Volveremos luego sobre este asunto.

Esta verdad que se manifiesta mediante un decir, produce –como toda verdad– efectos. Efectos que Foucault muchas veces llama “de contragolpe”, en la medida en que el sujeto no alcanza la verdad sino por medio de una serie de transformaciones y prácticas; pero, al alcanzarla, vuelve sobre el sujeto a desplazarlo, en la medida en que ya no puede seguir siendo el mismo. La *parrhesía* no sólo se diferencia de la retórica, entendida como técnica de persuasión, sino también de los enunciados performativos. Mientras de estos últimos se sigue un efecto conocido –la propia enunciación efectúa aquello que enuncia, como en el caso de un juez o ministro que dice “queda abierta la sesión”, o en una alocución cotidiana como aquella que dice y pide al mismo tiempo “perdón”–, en la *parrhesía*, al contrario, la irrupción del discurso verdadero hace posible efectos desconocidos. Se abre un riesgo indeterminado. No conocemos el alcance de aquello que proferimos como una verdad. De manera que la *parrhesía* no es una pragmática del discurso (que afectara o modificara el sentido y valor del enunciado en la situación de quien habla), sino una *dramática del discurso*, en cuanto el enunciado y el acto de la enunciación van a afectar y modificar el modo de ser del sujeto.²⁰¹ Al estudiar la *parrhesía*, Foucault realiza un análisis de la dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz.

El análisis histórico de la *parrhesía*, como forma del decir verdadero, es examinado por Foucault desde Sócrates, pasando por el estoicismo y hasta los cínicos. Y se analiza como una práctica de sí y como un modo de vida, más que como una doctrina teórica sobre la verdad. En el curso *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) el estudio de la *parrhesía* es esencialmente político, y se realiza a partir de la definición de dos momentos: el momento pericleano, en la segunda mitad del siglo V a. C. o *parrhesía* democrática; y el momento platónico o *parrhesía* autocrática en el comienzo del siglo IV a. C. Foucault analiza el primer momento a partir de las

²⁰¹ *Ídem*, p. 84.

tragedias de Eurípides y los discursos de Pericles que se encuentran en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides. La investigación se centra en la tragedia de Eurípides *Ión*, porque en esa pieza la *parrhesía* se asocia con la ciudadanía griega y muestra que ese coraje de decir la verdad constituye el fundamento ético de la democracia ateniense. Allí la *parrhesía* aparece como el derecho político a ejercer el hablar franco en su ciudad, es decir, como el ejercicio libre de la palabra que, al ponerse en juego en una rivalidad entre pares, deberá designar el mejor para gobernar. El campo de la *parrhesía* se define aquí en el terreno de la *polis*, y tiene por fin hacer actuar en ella el *logos* (como palabra verdadera, que persuade). Foucault la denomina como *parrhesía* política. En ella habría una circularidad entre democracia y *parrhesía*: para que haya democracia es preciso que haya *parrhesía*, y es menester que haya democracia para que haya *parrhesía*. Del análisis resultan dos tipos de problemas: los problemas de la *politeia*, referidos a las reflexiones políticas sobre lo que es la ley, lo que es la organización de una sociedad, lo que debe ser el Estado; y por otro lado, los problemas de la *dynasteia*, que designa el ejercicio del poder, el juego efectivo mediante el cual se ejerce el poder en la democracia. Foucault denomina *dynasteia* como el problema de la política como experiencia (problema del político en su *ethos*, en la relación consigo mismo y con los otros). La *parrhesía* es una noción que actúa como bisagra entre la *politeia* y la *dynasteia*.

En el momento platónico, las condiciones políticas se han transformado, y las preguntas en torno a la *parrhesía* en sentido político, que hasta allí se habían planteado sólo en el campo de la democracia, encuentran nuevos espacios, incluso en el juego del poder autocrático, mediante la palabra que el filósofo le dirige al alma de un príncipe para gobernarse a sí mismo y así, poder gobernar a los otros. Foucault analiza la *Carta VII* de Platón y partes de la *Apología de Sócrates*, del *Fedro* y del *Georgias*. Los desplazamientos en torno a la *parrhesía*, desde el momento pericleo al platónico, pueden sintetizarse en las siguientes características. La noción ya no se vincula exclusivamente a la democracia; hay un cierto desdoblamiento de la noción, por un lado es acción política, pero ahora también tiene una función *psicagógica*, de formación del alma del individuo. El interlocutor no es el conjunto de ciudadanos, en

su totalidad, sino el alma del príncipe, en su singularidad. La práctica *parresiástica* ya no se desarrolla en la escena política, como en el momento anterior, sino en la práctica de la filosofía como un trabajo consigo mismo. Aparece así el filósofo como *parresiasta*. El ejercicio de la *parrhesía* no se trata ahora de que unos se impongan sobre otros con su verdad como en el juego agonístico, sino de una prueba de autenticidad consigo, con la propia alma. La *parrhesía* a partir de aquí sólo puede fundarse en la filosofía. La adecuación del ejercicio de la filosofía y la práctica del poder hará posible el buen funcionamiento de la *polis*. Por eso se hace necesario que el príncipe gobierne su propia alma, según la filosofía, para poder gobernar a los otros según la política justa. En la figura del príncipe deben reunirse dos sujetos: el sujeto político y el sujeto que filosofa. De este modo, la cuestión de la filosofía es la cuestión del sujeto en la política. Se trata de una *parrhesía* filosófica que se presenta ante la política desde su exterioridad.

Pero hay un tercer tipo de análisis respecto de la *parrhesía*. También se trata de una *parrhesía* filosófica, pero en este caso, ya no sólo retrata una exterioridad respecto de la política, sino estrictamente su exclusión. En *El coraje de la verdad* (curso de 1984 en el *Collège de France*) Foucault muestra la transformación de una *parrhesía* política a una *parrhesía* filosófica, diferente en su forma, sus objetivos, su ámbito de aplicación, sus procedimientos. Aparece en este curso una noción más amplia para las relaciones de sí consigo, que es la noción de “*bíos*”, asociada a la de verdad (la “verdadera vida” como “vida otra”). Y a una “ontología de los discursos verdaderos”, no en cuanto a las formas intrínsecas que los hacen válidos, sino a los modos de ser que los discursos verdaderos implican para el sujeto que los utiliza. El interés de Foucault es analizar ciertos tipos de actos mediante los cuales el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta. Para eso precisa lo que ya había dejado planteado en *El gobierno de sí y de los otros*: la transformación en Grecia de una práctica de la veridicción en términos políticos a una veridicción de tipo ético, mediante la *parrhesía* socrática, y la *parrhesía* cínica, momentos que se distinguirán en cuanto a los modos de relacionar el decir veraz con el modo de vida. Estudia la *parrhesía* socrática por medio del estudio del ciclo de la muerte de Sócrates en los textos

platónicos de *Apología de Sócrates*, *Critón* y *Fedón*. Ésta tiene la forma de una misión, encomendada por su *daimon*, la de incitar a los hombres a ocuparse de sí mismos. Por esta razón Sócrates no se vuelve un parresiasta político, cuyo riesgo es la muerte. Los dioses encomendaron a Sócrates guardarse de la muerte para cuidar de sí mismo y ayudar a los atenienses a cuidar de sí. Es una *parrhesía* filosófica centrada en el eje de la ética: la fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta puede definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma. Se distingue de la veridicción política, en la medida en que indaga, en lugar de afirmar, que busca la prueba de las almas, en lugar de dirigirse a la asamblea, que incita a la gente a ocuparse de sí misma, en lugar de decirle lo que tiene que hacer. La *parrhesía* filosófica socrática se encuentra en una relación de oposición respecto de la política, y se constituye en un modo de vida filosófica.

Como ejemplo de esta *parrhesía*, Foucault analiza el libro de Platón *Laques*, cuyo tema central es el coraje de la verdad. En el diálogo se encuentra una articulación entre las nociones de *parrhesía*, como franqueza del decir veraz, la *exétasis*, como práctica del examen y prueba, y la *epimeleia*, el cuidado, como objetivo de la *parrhesía* examinadora de Sócrates. Pero a diferencia del *Alcibíades*, estudiado en el curso anterior, la pregunta “¿qué es aquello de lo cual debemos ocuparnos?” en relación al principio “ocúpate de ti mismo”, no tiene por respuesta el alma (*psykhé*), sino la vida (*bíos*), la manera de vivir. Ambas respuestas nos conducen a dos reflexiones y prácticas de la filosofía: por un lado, una práctica de la filosofía inspirada en *Alcibíades*, una metafísica del alma, que funda el vínculo originario de la *psykhé* inmortal y la verdad trascendente; y por otro lado, desde los análisis de *Laques*, se desprende una práctica de la filosofía vinculada a una estética de la existencia: el *bíos* como materia ética y objeto de un arte de sí mismo, la elaboración de un modo de vida (algo que Foucault considera como el punto de partida de toda una práctica y actividad filosófica, cuyo ejemplo será luego el cinismo).

Esta última cuestión es relevante respecto de una determinada actitud filosófica: la *parrhesía* manifiesta una relación con la verdad cuyo peso no recae sobre el *logos*,

sino sobre el *ergon*, sobre aquello que se hace. Así, la *parrhesía* filosófica difiere de la *parrhesía* política: no basta al filósofo ser capaz de anunciar la verdad en su enseñanza, “sino que es, efectivamente, en su vida misma, un agente de la verdad”.²⁰² De lo que se trata es de producir una verdad para sí mismo, producir una verdad en el propio cuerpo, in-corporarla. Que la vida misma exprese la verdad que nos hemos fundado. Puesto que no se trata tanto del despliegue de una interioridad, como del pliegue o la incorporación de una verdad. En última instancia, hablamos de la *parrhesía* como modo de vida. Foucault parafrasea las palabras de Sócrates en el *Fedro* y dice: “Como la función propia del discurso consiste en ser una *psicagogia*, quien quiera ser algún día orador de talento deberá por fuerza saber de cuántas formas es capaz el alma”,²⁰³ es decir, de las transformaciones que deben realizarse para alcanzar un *sí mismo*.

Es necesario decir que para realizar una historia de las relaciones entre sujeto y verdad, hay que apartarse de análisis epistemológicos tradicionales y de una “analítica de la verdad” en términos kantianos. Y esto porque no es el conocimiento lo que se pone en juego, sino las transformaciones éticas del sujeto, de modo tal que se trata de un análisis de lo que Foucault denomina como formas “aletúrgicas” y prácticas de veridicción, en cuanto del decir veraz depende la relación consigo mismo y con los otros. Hay un desplazamiento en este tercer periodo de la obra foucaultea referido al modo de encarar el problema de la verdad, el del poder y el del sujeto: del tema del conocimiento al de la veridicción, del tema de la dominación al de la gubernamentalidad y del individuo al de las prácticas de sí. En cualquier caso, se trata de mostrar las relaciones complejas entre verdad, poder y sujeto. En sus últimos estudios, veridicción, gubernamentalidad y modos de subjetivación están entrelazados en la filosofía antigua, y –como lo señala Frédéric Gros en la “Situación del Curso”– el gobierno de los hombres (*politeia*) se encuentra bajo la dependencia de la elaboración ética del sujeto (*ethos*) que pueda hacer valer en él y frente a los otros la

²⁰² *Ídem*, p. 327.

²⁰³ *Ídem*, p. 339.

diferencia de un discurso de verdad (*aletheia*).²⁰⁴ De allí la importancia de la relación con la verdad para la subjetivación y para las artes de la existencia: el *bíos* como obra de arte, tiene con el decir veraz un determinado tipo de vínculo: lo que autentifica hablar de determinada cuestión no es la experiencia que de ello se tenga, sino el modo de vida, o mejor, la relación armoniosa entre lo que se dice y la manera de vivir. El sujeto, al decir la verdad, se manifiesta.

3.3 Los modos de vida

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault dedica una de sus últimas clases a hablar de la vida como prueba, en los textos de Epicteto y Séneca; una vida que es entendida en su completud como educación o aprendizaje. Es la idea de que uno va a educarse a sí mismo a través de las desventuras de la vida. Todo este análisis es introductorio para decir que en la época clásica el problema consistía en definir cierta *tekhne tou biou* (un arte de vivir, una técnica de la existencia). El principio de la *epimeleia heautou*, de ocuparse de sí mismo o inquietud de sí, al que Foucault dedica este curso, se habría formulado dentro de esta inquietud general. “El ser humano es tal, su *bíos*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la *tekhne*”.²⁰⁵ Lo que se pone en juego es de la *manera* en que se vive. Con el curso *El coraje de la verdad*, en 1984, se profundiza esta idea del modo de vida como objeto de la *parrhesía*, cuyo ejemplo es la propia vida de Sócrates, mostrando que lo que autentifica hablar de alguna cosa es la relación de lo que decimos con lo que somos. La respuesta a la pregunta ¿de qué hay que ocuparse? Ya no es el alma-sujeto, como en *Alcibíades*, sino el *bíos*, la manera de vivir. Esta idea de *bíos*, como objeto de cuidado es para Foucault el punto de partida de toda una práctica filosófica cuyo primer ejemplo es el cinismo.

²⁰⁴ GROS, Frédéric. “Situación del Curso”. En: FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 354.

²⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 426.

Los fragmentos analizados por Foucault en este último curso caracterizan el método socrático, a partir de su juego propiamente parresiástico entre preguntas y respuestas. La prueba a la que se somete cada uno de los interlocutores es la de poder dar cuenta de sí mismos, es decir, de la relación entre cada uno y el *logos* (la razón), de someter el modo de vida a una prueba. La intención de Foucault es comprender que desde el surgimiento de la *parrhesía* socrática, la existencia (el *bíos*) se constituyó en el pensamiento griego en un objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra bella, cuyo origen puede encontrarse en Homero o incluso en Píndaro, pero ahora asociado a la preocupación por un decir veraz, que abre un aspecto de la historia de la subjetividad que durante mucho tiempo estuvo dominado por la historia metafísica o del alma. El *bíos* como obra de arte, tiene con el decir veraz un determinado tipo de relación: lo que autentifica hablar de determinada cuestión no es la experiencia que de ello se tenga, sino el modo de vida, o mejor, la relación armoniosa entre lo que se dice y la manera de vivir.

Esta última cuestión, la de la articulación del decir veraz con el modo de vida, se profundiza en la práctica cínica, volviéndose esencial. Sin embargo, a diferencia del modo de vida socrático –cuyo papel era el de una correspondencia armónica entre decir veraz y modo de vida–, para los cínicos esa articulación tiene funciones precisas con respecto al decir veraz. El cínico es conocido por vestirse con harapos, andar descalzo, hacer cosas inapropiadas en los espacios públicos, por estar al margen de las instituciones, las leyes y los grupos sociales más reconocidos. Para Foucault, el cinismo hace del *bíos* una aleturgia, una manifestación de la verdad. De manera que en el núcleo del cinismo se encuentra esa actitud de ejercer en y por la propia vida el escándalo de la verdad. Y es desde esta manifestación de la verdad que filosofar no es una mera forma de discurso, sino una modalidad de vida, algo que la filosofía occidental mantuvo cada vez más a raya, y este descuido de la vida filosófica hizo posible que la relación con la verdad ya no pueda hoy validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico.

El tema de la “verdadera vida” en la Antigüedad es recurrente y sus características son la no disimulación, la pureza, la rectitud, y la vida soberana. La vida cínica es el eco, la prolongación y la inversión de esa verdadera vida. La transvaloración cínica, cuyo principio se formula bajo el lema “cambiar el valor de la moneda”, es llevar al límite las características de la verdadera vida, de modo que se vuelva una vida desvergonzada (cuya famosa imagen es la de Diógenes masturbándose en la plaza), una vida indiferente, que nada necesita; una vida diacrítica que permite distinguir entre el bien y el mal, y una vida de vigilancia. Al tomar los principios de la verdadera vida “al pie de la letra” y no limitarse a mantenerlos en los discursos, se ponen de relieve las vidas de los otros como moneda falsa. Por ello, la verdadera vida en el juego cínico es la vida otra. Foucault lo traduce en la siguiente pregunta “la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra?”.²⁰⁶ Por lo tanto, se prolonga aquí también la división de dos reflexiones y prácticas de la filosofía, por un lado el platonismo y la metafísica del otro mundo, por otro, el cinismo y el tema de la vida otra y la transformación del mundo.

Foucault utiliza la lectura del tercer libro de las *Disertaciones* de Epicteto para representar la vida cínica destacándola como una práctica militante de la vida filosófica, desechando los rasgos escandalosos. La vida cínica se presenta como una misión, de modo que nadie puede autoconstituirse en cínico, sino por un llamado divino. De acuerdo con ello, la filosofía es para el cinismo una “profesión” en los dos sentidos del término: como oficio al que uno se dedicará por entero, pero también como la actitud mediante la cual uno manifiesta la filosofía en la que cree. Esta misión filosófica se reconoce mediante el haberse probado a sí mismo en la resistencia, la no disimulación, la no dependencia, la distinción entre lo bueno y lo malo. Se trata, en suma, de una militancia filosófica, una militancia que pretende cambiar el mundo. Vivir una vida otra hace irrumpir la exigencia de un mundo diferente; su objetivo es que la alteridad muestre a los hombres que lo que buscan está

²⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 258.

en otra parte y no donde buscan. El mundo podrá transfigurarse a costa de una alteración completa en la relación que uno tiene consigo mismo. Foucault, de esta manera, pone en juego la dimensión de la alteridad como signo de la verdad a propósito de la vida.

El interés particular de Foucault por los cínicos es que no dejaron un *corpus* teórico, sino una narración de cómo vivían. Encuentra en ellos una forma de pensamiento que es más una práctica que una doctrina. El cinismo “hace de la forma de existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad”.²⁰⁷ Pero también es de su interés la hipótesis de que el cinismo no es simplemente una figura particular y olvidada de la filosofía antigua, “sino una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetos, toda la historia occidental. Hay un cinismo que se confunde con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales”.²⁰⁸ A pesar de las dudas que puede traernos este cinismo transhistórico, esta suerte de forma de vida que atraviesa diversos momentos de nuestra historia occidental, es claro que Foucault se encuentra en la búsqueda de una nueva relación con la historia y que eso se deba a una preocupación política por el presente y a una improbable pero urgente necesidad de constituir una ética de sí contemporánea. Esta nueva relación con la historia es la *actitud crítica*, actitud que Foucault dice encontrar ya entre los cínicos.

3.4 Dramática del discurso y *paraskeue*

Las relaciones entre el sujeto y la verdad obedecen a dos tipos de relaciones. En primer lugar, una *objetivación de sí en un discurso de verdad*, que expresa el juego mediante el cual el sujeto se vuelve un objeto de conocimiento y es producido por un

²⁰⁷ *Ídem*, p. 185.

²⁰⁸ *Ídem*, p. 187.

saber-verdad. Es una apropiación del sujeto por un discurso de verdad en el que el individuo se encuentra cuidadosamente fabricado. Otra forma de relación con la verdad es aquella que se constituye en una *subjetivación del discurso de verdad*. En este procedimiento de subjetivación, el discurso es apropiado por el sujeto como verdad, es decir que es el sujeto el que hace propia una verdad para sí. Se vuelve un principio de acción y tiene como efecto la constitución de un *sí mismo*. Es una verdad para un sujeto y no un sujeto para una verdad. La verdad es entonces abordada mediante un modo de decir, que es el decir verdadero.²⁰⁹ Las diferencias de la *parrhesía* con cualquier otro discurso, como la retórica, residen en que en ella coinciden lo que uno es y lo que uno dice en el propio enunciado. Ser, decir y hacer forman parte de una misma operación: soy lo que hago, hago lo que digo, digo lo que soy. Por eso las prácticas o técnicas de sí se encuentran tan íntimamente vinculadas a la *parrhesía* o decir veraz, y la veridicción alcanza relevancia tanto en el plano ético de la constitución de sí mismo mediante el cuidado o gobierno de sí, como en el plano político del cuidado y gobierno de los otros.

La subjetivación del discurso de verdad es estudiada por Foucault mediante textos de Séneca en *La hermenéutica del sujeto*.²¹⁰ Entre la serie de prácticas que se ejercitan para la subjetivación se encuentran la lectura, la escritura, las notas que se toman:

Se trata de hacer propias (*facere suum*) las cosas que sabemos, hacer propios los discursos que escuchamos, hacer propios los discursos que reconocemos como verdaderos o que la tradición filosófica transmite como tales. Hacer propia la verdad; convertirse en sujeto de enunciación del discurso de verdad; ése es, a mi juicio, el corazón mismo de esta ascesis filosófica.²¹¹

²⁰⁹ En la clase del 3 de marzo de 1982, de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault desarrolla mediante el análisis de textos de Plutarco, Séneca y Epicteto, el procedimiento de subjetivación del discurso de verdad, señalando las técnicas que fortalecen la *paraskeue*: la escucha, la lectura, la escritura y el hablar. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 315 y ss.

²¹⁰ Desarrollo que puede encontrarse en la clase del 3 de marzo de 1982. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 315-351.

²¹¹ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 317.

Entre los antiguos había que actuar según principios verdaderos –y en esto consiste una ética del cuidado de sí mediante prácticas sobre sí mismo: no en conocer una verdad sobre sí mismo, sino en asimilar discursos verdaderos para afrontar los acontecimientos–. Uno de esos ejercicios para alcanzar un *sí mismo* es la escritura, asociada a la meditación como un ejercicio del pensamiento sobre sí mismo que reactiva lo que sabe, vuelve a hacer presentes para sí un principio, los asimila y se prepara para afrontar lo real. Foucault narra este ejercicio entre los estoicos como una escritura de sí, mediante la cual se accede a una experiencia de sí mismo, y como tal, tiene una función “*ethopoiética*”: “un operador de la transformación de la verdad en *ethos*”.²¹²

Un ejemplo de escritura de sí para los estoicos y romanos lo constituyen los *hypomnémata* o cuadernos de escritura. Eran libros de vida que servían como guía de la propia conducta individual. Se componían de citas, fragmentos de escrituras o pensamientos del propio espíritu organizando una memoria material de las cosas leídas, oídas y pensadas. En este sentido era una práctica regulada de la disparidad, por la reunión de elementos heterogéneos. Su función no era solamente la de recordar aquello que eventualmente podía olvidarse, sino que concertaban el material para los ejercicios de una *tekhne tou biou* o artes de la vida: el leer, el escribir, el meditar sobre lo leído eran prácticas de sí sobre sí mismo que colaboraban a aquella dramática o subjetivación del discurso, y por esta razón debían tenerse “a mano”. A diferencia de prácticas de escrituras posteriores, como la cristiana, los *hypomnémata* no constituyen un “relato de sí mismo”, un libro de confesiones, ni siquiera un diario íntimo. Sino un ejercicio en el pensamiento que trata no de perseguir lo indecible, o de revelar lo oculto, sino de captar lo ya dicho, de reunir lo leído “con un fin, que es nada menos que la constitución de sí”.²¹³ Como dice Foucault:

²¹² FOUCAULT, Michel. “La escritura de sí”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 939.

²¹³ *Ídem*, p. 941.

La escritura como ejercicio personal hecho por sí y para sí es un arte de la verdad inconexa, o, más precisamente, una manera reflexiva de combinar la autoridad tradicional de la cosa ya dicha con la singularidad de la verdad que en ella se afirma y la particularidad de las circunstancias que al respecto determina su uso.²¹⁴

Esta ética de la palabra que se expresa en la constitución de florilegios o reunión de citas de diferentes autores, no tiene por objetivo el conocimiento doctrinal de una obra, ni siquiera el pensamiento de los autores allí reunidos. Sino suscitar la meditación. La mediación que es un ejercicio del pensamiento, o dicho de un mejor modo, un ejercicio *en* el pensamiento. Es la práctica mediante la cual un sujeto se convence, tan profundamente como sea posible, de un pensamiento hasta considerarlo verdadero, y a partir de esa verdad que se inscribe en sí mismo, actúa como corresponde. Así, no debe entenderse la meditación como el juego del sujeto sobre su pensamiento, sino de modo inverso, como el juego del pensamiento sobre el sujeto. Dice Foucault: “es un ejercicio mediante el cual el sujeto, a través del pensamiento, se pone en cierta situación. Desplazamiento del sujeto con respecto a lo que él mismo es por efecto del pensamiento”.²¹⁵ Si en la meditación el sujeto es modificado sin cesar por su propio movimiento, podríamos decir que se trata propiamente de algo señalado por Mathieu Potte-Bonneville, que es la formación de una subjetividad en el pensamiento,²¹⁶ con lo que coincidimos. Más adelante, en el apartado “Actitud crítica y modo de vida: desujeción y subjetivación”, del Capítulo 4, abordaremos esta constitución de una subjetividad en el pensamiento tomando al propio Foucault como aquél que ha buscado ese movimiento en su propio ejercicio filosófico.

Hay dos procesos en esta escritura de sí: uno de ellos estriba en unificar los fragmentos heterogéneos mediante su subjetivación en el ejercicio de una escritura

²¹⁴ *Ídem*, p. 942.

²¹⁵ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 340.

²¹⁶ La cita es la siguiente: “Se trata entonces, tanto en *El uso de los placeres* como en *La inquietud de sí*, más bien de producir y de formar una subjetividad en el pensamiento, que de pensar o describir la manera en que los sujetos se producen y transforman”. Cfr. POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 143.

personal. Una escritura que constituye con las propias palabras y las de otros un "cuerpo", como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad. Pero hay otro proceso, inverso, que es el de constituir la identidad a partir de las cosas dichas. "Lo que es preciso constituir en lo que uno escribe es su propia alma".²¹⁷ Porque "mediante el juego de las lecturas escogidas y de la escritura asimilativa, debe poder formarse una identidad a través de la cual se lea toda una genealogía espiritual".²¹⁸ Como puede verse, se trata de poner en juego la propia vida en la escritura: no en tanto relato o narración de los hechos históricos de la propia vida, sino en cuanto capacidad de relacionar un discurso con el modo en que se vive. De allí que para aquello que tendrá lugar más adelante en este escrito sobre los modos de vida, se haga necesario comprender la relevancia del vínculo entre *bíos* y *logos*.

Si en un primer momento las prácticas de sí son un desenclave respecto de la pedagogía –en cuyo caso la *psicagogia* permite al discípulo desaprender para poder constituir un sujeto ético, gobernarse, para gobernar a los otros–; posteriormente se trata de un desenclave respecto de la actividad política. Como ya dijimos, la *parrhesía* se asocia más a un modo de vida que a la práctica política. Lo que se busca es constituir un estilo de existencia, que sólo es posible con atención a la relación de sí consigo, establecida gracias al *logos*. La verdad es capaz de transformar al sujeto, de constituirlo mediante esa ascesis, entendida como ejercicio de sí sobre sí mismo. Ahora bien, para el mundo helenístico y romano esta ascesis no es jamás asimilable a la obediencia de la ley, sino a una práctica de la verdad. La pregunta se dirige a cómo actuar acorde a una verdad, cómo ejercer una verdad en la propia vida. En palabras de Foucault:

Donde los modernos interpretamos la cuestión «objetivación posible o imposible del sujeto en un campo de conocimientos», los antiguos del periodo griego, helenístico y romano interpretaban «constitución de un

²¹⁷ FOUCAULT, Michel. "La escritura de sí". En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 943.

²¹⁸ *Ídem*, p. 944.

saber del mundo como experiencia espiritual del sujeto». Y donde los modernos interpretamos «sometimiento del sujeto al orden de la ley», los griegos y romanos interpretaban «constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad».²¹⁹

Con lo expuesto hasta aquí, se hace evidente una primera cuestión en torno a una dramática del discurso. Tanto en la *parrhesía* como modo de decir veraz, como en las diferentes técnicas asociadas a la lectura y escritura, existe un ejercicio de libertad. Es mediante la palabra verdadera y el gobierno de sí –o su sociedad– que puede alcanzarse una libertad sobre sí mismo.

En una historia de la subjetividad, se trata de comprender el paso de un dispositivo de la subjetividad definido por la práctica de la verdad a un dispositivo de la subjetividad centrado en el conocimiento de sí mismo y la sujeción a la ley. En cuanto se encuentra agotado en la actualidad continuar produciendo conocimiento científico y filosófico a partir de las nociones que se construyen en aquél trayecto de un dispositivo de la subjetividad a otro –nos referimos a las de “individuo”, “persona”, “naturaleza humana”, “sujeto trascendental”, “sujeto absoluto”, “conciencia”, etcétera–, es necesario pensar otra vez nuestra relación con la verdad. Emplazar, nuevamente, una práctica de la verdad en diversos órdenes: políticos, académicos, comunicacionales. Para Foucault esta tarea que se presenta casi como un imposible puede vislumbrarse conociendo cómo los griegos –con una serie de analogías respecto de un vacío de trascendencia– se vinculaban a la propia constitución, cómo intervenían en ella, mediante qué prácticas.

Para comprender esto que Foucault denomina *askesis*, recuperando el término griego, diremos que no es una renuncia, sino por el contrario, la adquisición de algo. Se trata de la constitución de una *paraskeue* o equipamiento: aquello de lo cual debemos proveernos para alcanzar un *sí mismo*, una preparación del individuo para los acontecimientos de la vida. Es un conjunto de prácticas necesarias para hacernos

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 305.

fuertes respecto de los acontecimientos que pudieren alcanzar el transcurso de nuestra existencia. La *paraskeue* se compone fundamentalmente de *logoi* o discursos, entendidos como una suerte de racionalidad que dice la verdad y, al mismo tiempo, lo que debe hacerse. Son enunciados materialmente existentes: aquellos que los *hypomnémata* agrupaban de modo disperso sin nunca constituir algo como un cuerpo doctrinario. Los *logoi* permiten gobernar una acción sobre sí mismo ante un determinado acontecimiento azaroso en la vida. Para decirlo en otras palabras: la *paraskeue* es la forma que deben asumir los discursos de verdad para producir la matriz de un comportamiento racional, para convertirse en principios de acción. Es “el elemento de transformación del *logos* en *ethos*. (...) La *askesis* es lo que permite que el decir veraz –decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que éste también se dirige a sí mismo– se constituya como manera de ser del sujeto. La *askesis* hace del decir veraz un modo de ser del sujeto”.²²⁰

Decíamos hace un momento que en la subjetivación se juega un gobierno de sí, lo que suponía que el *sí mismo* es sujeto y objeto al mismo tiempo de ese gobierno: una vigilancia y mirada respecto de sí mismo. Esta idea puede asociarse a la de *epistrophé* estoica: la “conversión de sí” o “retorno hacia sí” que puede encontrarse entre los textos de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio. Desviarnos de las cosas para volver la mirada sobre sí mismo expresa aquél plano de inmanencia, en cuanto indica el pasaje de lo que no depende a lo que depende de nosotros. Y es éste el principal punto que distancia la idea de la vuelta a sí mismo de la *metanoia* cristiana: ésta última implica una renuncia a sí mismo, una ruptura, un quiebre. Por el contrario, volver sobre sí mismo, ejercer esta vigilancia respecto de sí mismo, darse a sí mismo normas y órdenes a las cuales sujetarse, ejercer un decir veraz y con ello manifestar la armonía entre *logos* y *bíos*, lejos de exhibir –como a partir del cristianismo– una cesura inicial en sí mismo y una normatividad impuesta, da cuenta de una insistencia sobre sí; y lejos de ser una interioridad que se despliega –a la manera en que se interpretó el *conócete a ti mismo* a partir de la modernidad–, se trata de fuerzas que se pliegan y de una verdad que se incorpora. Valga repetirlo: que se hace cuerpo, que deja acuñada la

²²⁰ *Ídem*, p. 313.

singularidad de lo que se es, las marcas y determinaciones propias. De allí que se trata de *ir a sí mismo como se va hacia una meta*,²²¹ lo que, por otra parte, muestra un proceso prolongado y continuo de subjetivación, que por eso se constituye en un arte de vivir. Ir hacia sí mismo como se va hacia una meta es el movimiento del sujeto respecto de sí mismo, cierto desplazamiento constante, de trayectoria y rumbo incierto, peligroso, por eso “el trayecto hacia sí mismo tendrá siempre algo de odisea”.²²²

Foucault cree poder encontrar el tema del retorno a sí –y podríamos agregar también el de una ética de la inmanencia– en distintos momentos históricos en el marco de una estética de la existencia, hasta el siglo XIX con Schopenhauer, Nietzsche o Baudelaire. Y por ello plantea, paradójicamente, la sospecha de

Una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética de sí,²²³ cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.²²⁴

Para resituar luego, en el mismo pasaje, la cuestión de la gubernamentalidad en el marco de la relación de sí consigo y decir :

²²¹ En la edición en español de esta cita de *La hermenéutica del sujeto*, cuya traducción está a cargo de Horacio Pons, dice: “ir al yo como se va hacia una meta”, cuando el vocablo utilizado por Foucault en francés es “*soi*” y no “*je*”. Consideramos más apropiada la traducción “sí mismo” que “yo” para referirlo. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 213 y FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet; cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris, Gallimard, 2001, p. 205: “*il faut aller vers le soi comme on v avers un but*”.

²²² *Ídem*, p. 243.

²²³ Nuevamente la traducción de “*soi*” de Horacio Pons es “yo”. Para una mejor comprensión, optamos nuevamente por corregir en la cita la traducción.

²²⁴ *Ídem*, p. 246.

Si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad – gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, (...) esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética.²²⁵

A nuestro juicio, el pasaje que expresa varios de sus desplazamientos –ya mencionados anteriormente– en esta etapa crítica de la subjetividad: por un lado, de un análisis del poder en términos de lucha a un análisis en términos de gobierno, de un análisis en términos de la normatividad trascendente a una determinación inmanente. También enuncia la labor de la filosofía en su trabajo de diagnóstico, para acompañar a aquella tarea urgente, fundamental y políticamente indispensable que es la constitución de una ética de la inmanencia en nuestra actualidad, pese a la indecisión final de Foucault de si tal tarea es o no posible. Y señala, fundamentalmente, la subjetivación como un proceso mediante el cual se puede resistir a las instancias de dominio y sujeción del poder político, valga decir, a las técnicas que nos constriñen y sujetan a identidades preformadas. En este sentido es claro que las categorías políticas modernas con las cuales nos seguimos pensando están agotadas –algo de ello ha expresado Roberto Esposito en relación a la “persona”²²⁶– y que nuestra tarea en este sentido es doble: constituir una ética de sí contemporánea, pero no sin resituar la cuestión de la subjetividad como potencia de vida, como una vida que –mediante ciertas técnicas y recursos– insiste sobre sí

²²⁵ *Ídem*, p. 247.

²²⁶ Cfr. ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

misma. Al fin y al cabo para Deleuze, ante la pregunta “¿qué es la inmanencia?”, la respuesta es “una vida...”²²⁷ En el último capítulo de este trabajo “Vida y subjetivación” se desarrollará este punto de la vida como insistencia sobre sí misma.

3.4 Políticas de la subjetividad y pliegue: hacia formas de libertad y resistencia

El proceso dinámico de desujeciones y nuevas sujeciones, la presencia de fuerzas que determinan una tensión, la solicitud al propio sujeto de constituir resistencias a las determinaciones socio-históricas, la necesidad de una forma de gobierno sobre sí mismo, sobre esas fuerzas que nos atraviesan y mediante las cuales nos objetivamos y subjetivamos, expresan que la subjetivación es un problema relativo a una *política de la subjetividad*. Los procesos de subjetivación son un asunto político también, en cuanto se constituyen en interrogación de su propio tiempo, como veremos en adelante, cuando trabajemos sobre una “ontología del presente”. A propósito de esa *política de la subjetividad*, traemos aquí las siguientes palabras de Nietzsche:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* –esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.²²⁸

Nietzsche desarrolla este fragmento en el segundo tratado de *La Genealogía de la moral*, “«Culpa», «mala conciencia» y similares”. Alude al origen de la “mala conciencia”, como la modificación que se produjo en el hombre en cuanto se encontró encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz. No contaba ya con sus

²²⁷ DELEUZE, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En: GIORGi, Gabriel y Fermín Rodríguez. *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 37.

²²⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998, p. 96.

viejos instintos, y estaba reducido “a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «conciencia»”.²²⁹ No puede evitarse escuchar también el eco freudiano en cuanto a la represión de los instintos que da origen a la cultura, y el surgimiento del superyó o conciencia moral. Pero nos interesa aquí aquello que Nietzsche llama la “interiorización” del hombre, aquello que fue haciéndose profundo encerrado entre dos pieles, aquél “pliegue”, con el que Deleuze homenajea a Foucault, haciendo referencia al eje de la subjetivación de su obra. Porque Foucault, como Nietzsche, no cesa de someter la interioridad a una crítica radical. ¿Qué es esa interioridad, esa profundidad en sí mismo? ¿Qué distancia supone con un “afuera”? ¿Es que existe una frontera entre una y otra? Si, como se dijo antes, la subjetivación tiene que ver no tanto con el trabajo de un sujeto sobre el pensamiento, como con el trabajo del pensamiento sobre un sujeto ¿no es ese pensamiento el que se pliega, cavando una profundidad? Deleuze dice lo siguiente, referido a la forma más reciente de subjetivación, expresada en *Las palabras y las cosas* por Foucault:

A partir del siglo XIX son más bien las dimensiones de la finitud las que van a plegar el afuera, a constituir una «profundidad», un «espesor alojado en sí mismo», un adentro de la vida, del trabajo y del lenguaje en el que el hombre se aloja aunque sólo sea para dormir, pero que, inversamente, también se aloja en el hombre despierto «en tanto que ser viviente, individuo trabajador o sujeto hablante».²³⁰

Los saberes y poderes introducen pliegues que constituyen aquella “interiorización” de la que ya hablaba Nietzsche. Ahora bien, el adentro no es sino un plegamiento del afuera, si entendemos que esa exterioridad –una exterioridad que nunca es trascendente– es el campo donde se libra la batalla de las fuerzas, fuerzas singulares, e históricas. Esa “exterioridad inmanente” se expresa en estas palabras de Deleuze: “Yo no estoy en el exterior, encuentro lo otro en mí”.²³¹ Es ese ejercicio de doblez lo que por primera vez realizan los griegos: han “inventado” el sujeto como producto de

²²⁹ *Ídem.*

²³⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 128.

²³¹ *Ídem.*, p. 129.

una subjetivación; han elaborado una relación consigo mismo, una estética de la existencia; han plegado la fuerza, la han relacionado consigo misma. Ésa es propiamente su novedad, y Foucault lo hace:

Ulteriormente como consecuencia de una doble «ruptura»: cuando los ejercicios que permiten gobernarse a sí mismo *se separan* a la vez del poder como relación de fuerzas y del saber como forma estratificada, como «código» de virtud. Por un lado, existe una «relación consigo mismo» que empieza a derivar de la relación con los otros; por otro, también existe una «constitución de sí mismo» que empieza a derivar del código moral como regla del saber. Esta derivación, esta ruptura, debe entenderse en el sentido de que la *relación consigo mismo* adquiere independencia. Es como si las relaciones del afuera se plegasen, se curvasen para hacer un dobléz, y dejar que surja una relación consigo mismo, que se constituya un adentro que se abre y se desarrolla según una dimensión propia.²³²

Si lo propio del afuera es la fuerza, y la relación de fuerzas, lo que surge es “*una relación de la fuerza consigo misma, un poder de ofrecerse a sí misma, un afuera de sí por sí misma*”.²³³ Y esta subjetivación, esta relación consigo mismo es aquél emplazamiento desde el cual se puede resistir a los códigos y a los poderes. Si lo griegos “inventaron” el sujeto, plegaron el afuera, una genealogía del sujeto busca encontrar los modos mediante los cuales se constituyó la subjetividad en cada época. Con esto queremos decir que, posteriormente, todo sistema institucional y social intentará incluir la relación consigo mismo en las relaciones de poder y saber. Así, la subjetivación del hombre libre se transforma en “sujeción”, en dos sentidos: por un lado, en cuanto sumisión al otro mediante el control y la dependencia, y por otro lado, mediante el apego de cada uno a su propia identidad a través del “conocimiento de sí”. De todos modos, a pesar de las diversas formas de sujeción histórica, siempre hay relaciones de sí consigo que resisten a los códigos y a los poderes. No se trata entonces de un retorno a los griegos, sino de encontrar nuestros propios pliegues. Al

²³² *Ídem*, pp. 131-132.

²³³ *Ídem*, pp. 132-133.

comienzo del texto de Deleuze dedicado al tema foucaulteano de la subjetivación, recuerda que el poder no tiene por objetivo la vida sin suscitar una vida que le resiste. El final concluye acentuando aquella frase del inicio:

Lo más lejano deviene interior al transformarse en lo más próximo: *la vida en los pliegues*. La habitación central, que ya uno no teme que esté vacía, puesto que pone en ella el sí mismo. Aquí en esa zona de subjetivación, cada cual deviene maestro de su velocidad, relativamente maestro de sus moléculas y de sus singularidades: la embarcación como interior del exterior.²³⁴

Con lo dicho hasta aquí, puede comprenderse en qué medida la ética –que se introduce en una relación especial entre filosofía e historia, en cuanto se trata de determinar los modos de elaboración de sí mismo a partir de las condiciones de producción de una subjetividad– tiene una dimensión política. Pero también puede percibirse la necesidad teórica de Foucault por encontrar fenómenos de resistencia en oposición a técnicas constituyentes y coactivas, y problematizar con ello lo relativo a una inquietud política en lo referido a la constitución de las subjetividades. *El uso de los placeres* manifiesta ese recorrido que se revela finalmente con la lectura de los cursos y algunas entrevistas. Allí, los fenómenos de resistencia son pensados a partir de las relaciones entre libertad y verdad. Con ello Foucault se desplaza del análisis de los juegos de verdad mediante prácticas coercitivas, hacia el de las prácticas de sí o de autotransformación del sujeto.

Antes de sumergirse en lo que será la reflexión de Foucault en torno a los grandes temas de la austeridad sexual de la cultura griega en el siglo IV, mediante una Dietética (como el arte de la relación del individuo con su propio cuerpo), una Económica (como el arte de la conducta del varón como jefe de familia) y una Erótica (como arte de la conducta recíproca del hombre y del muchacho en la

²³⁴ *Ídem*, p. 158. En el último capítulo, “Vida y subjetivación” retomamos la idea de la vida como resistencia.

relación de amor), Foucault problematiza las relaciones entre libertad y verdad. En ese marco, la libertad aparece vinculada al gobierno de sí. Esta dimensión de la libertad y del gobierno de sí nos muestra el alcance político de una estética de la existencia. Foucault afirma la distinción entre la libertad ciudadana y la libertad para cada uno, comprendiendo esta última como una determinada forma de relación del individuo consigo mismo. Esta relación corresponde a un dominio que los individuos son capaces de ejercer sobre sí mismos, y que es indispensable también para el Estado. Pero es necesario comprender que lo que se opone a esta libertad no es un determinismo natural ni una voluntad de omnipotencia, sino la esclavitud. En el caso de una libertad para cada uno, es la esclavitud de uno por uno mismo. Por esto, se trata de un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. Un gobierno de sí necesario para el gobierno de los otros. Esta libertad-poder sobre sí mismos –entendida a partir de la noción griega de *sophrosyne*– se encuentra en relación con la verdad, porque no podemos constituirnos como sujetos morales sin constituirnos al mismo tiempo como sujetos de conocimiento. Para acceder a la verdad en la Grecia Clásica es menester una transformación de sí por sí mismo, e inversamente, un trabajo sobre sí mismo no puede conducirnos sino a la verdad, o a hacer propia una verdad. Es preciso subrayar que esta relación con la verdad, que ha sido conocida mediante la famosa prescripción délfica, no adopta –como hemos dicho– nunca la forma de un desciframiento de uno mismo o de una hermenéutica del deseo. Ni equivale a lo que en la pastoral cristiana será la confesión, como la obligación del sujeto de decir la verdad sobre sí mismo. Es una relación política con la verdad. No es una condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante, sino que permite la apertura hacia una estética de la existencia, a un modo de vida cuya moral no obedece a un código externo de comportamiento, sino a las propias reglas de uno para consigo, con el fin de constituir o alcanzar un sí mismo, para crearse como una obra de arte.

Para Foucault la libertad no es concebida como una entidad autónoma, sino como práctica y ejercicio mediante los cuales, en la elaboración y la transformación de uno

mismo, cabe acceder a cierto modo de ser. Este trabajo de *askesis* –que no debe comprenderse en el sentido de una moral de la renuncia, sino como el ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual elaborarse– que permite la autoconstitución, no es exactamente una liberación. Foucault desconfía del tema general de la liberación en cuanto éste supone la idea de una naturaleza oprimida o reprimida. De modo que aquél “volver sobre sí mismo”, aquella “conversión de la mirada” que mencionamos anteriormente para referirnos a una de las prácticas de sí de la Antigüedad, no quiere decir reencontrarse con su naturaleza, ni desatar nudos represivos para restituir una relación auténtica consigo mismo. Tampoco niega que existan procesos de liberación; un pueblo colonizado quiere su libertad. Ahora bien, dice Foucault al respecto, en una entrevista consagrada a estos temas, titulada “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”: “esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política”.²³⁵

En todo caso, quiere exaltar cómo, en el mundo antiguo, la ética, la verdad y la libertad se encontraban formando una misma urdimbre, y girando en torno del cuidado de sí. Para Foucault “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”,²³⁶ la práctica reflexiva de la libertad. Se es libre cuidando de sí, pero para eso hace falta conocerse a sí mismo, como también asimilar ciertas reglas de conducta y tomarlas como principios o verdades para conducirse. El modo de subjetivación del mundo helenístico se produce en el enlace entre *bíos* y *logos*. Ahora bien, cabe decir que las prácticas de libertad no suponen una “invención *ex nihilo*” del sujeto por sí mismo. Siempre estas prácticas – como toda práctica– se encuentran atravesadas históricamente y responden a formas culturales precisas y particulares. Tampoco debiera reducirse las prácticas de libertad a una “voluntad libre”. Si de un lado podemos encontrar un determinismo rígido, que

²³⁵ FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1028.

²³⁶ *Ídem*, p. 1030.

cuestiona la posibilidad de autodeterminación subjetiva y entonces somos un solo producto de la historia, sin márgenes de libertad –en cuyo caso nos encontraríamos de forma permanente bajo estados de dominación y no de relaciones de fuerzas–, del otro lado existe el peligro de deshistorizar los procesos de subjetivación al presentar un sujeto que se inventa a sí mismo. Como si tal creación de sí por sí mismo pudiere emerger más allá de toda determinación histórica, cuya posición teórica es una suerte mesiánica de renuncia a lo histórico, y por lo tanto, metafísica. Lo que se pone en juego entonces, en este punto, es atender que ni uno ni otro nos conducen a una acabada forma de comprender el entramado entre libertad e historia. Esta invención de sí mismo, esta ética estética de la existencia, debe escapar a la trampa entre el determinismo histórico y la metafísica. Las prácticas de libertad expresan entonces no tanto una renuncia a las determinaciones históricas –cosa que consideramos imposible y peligrosa en términos teóricos– sino la capacidad de oponerse y de librar una tensión en un determinado juego estratégico de fuerzas, que son dinámicas y cambiantes.

Que Foucault insista más en las prácticas de libertad que en procesos de liberación, refuerza su tipo de análisis del poder, entendiendo “poder” no como “el poder”, sino como relaciones de poder, lo que dista mucho de algunas interpretaciones que decían que “si todo es poder no hay libertad”, como lo entendió Habermas. Citamos uno de sus pasajes en *El discurso filosófico de la modernidad*:

La concepción que Foucault tiene del poder no permite tal concepto de contrapoder enmarcado en una filosofía de la historia y provisto de una posición privilegiada en punto a conocimiento. Todo contrapoder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contrapoder. Este proceso circular no puede romperlo ni siquiera la genealogía del saber cuando activa la rebelión de las formas de saber descalificadas y moviliza el saber sojuzgado «contra la coacción que ejerce un discurso teórico, unitario, formal y científico».²³⁷

²³⁷ HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1993, p. 336.

Habermas hace una lectura del poder con mayúsculas y parece no comprender el carácter positivo de la resistencia, en cuanto productora. No puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Dice Foucault, “si uno de los dos [en una relación de poder] estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder”.²³⁸ Lo que dicho sucintamente quiere indicar que en las relaciones de poder existe necesariamente posibilidad de resistencia, en cuanto son “juegos estratégicos entre libertades”,²³⁹ y no estados de dominación –a los que habitualmente se les suele llamar “poder”–. dice Foucault:

Si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en el que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la *palabra-clave* de esta dinámica.²⁴⁰

Así y todo, estos estados de dominación nunca son tales como para no ser en algún momento modificados. La resistencia es pensada por Foucault como una práctica de libertad, y no como una resistencia a los estados de dominación. Es un contragolpe en un juego dinámico de fuerzas, que es posible gracias a la libertad de los sujetos. Dicho de otro modo y en relación a lo que hemos sostenido anteriormente: es un análisis en términos de gubernamentalidad el que se realiza y no de la institución política, donde sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho, es decir, desde una concepción jurídica de la subjetividad. “En cambio, –dice Foucault– la

²³⁸ FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1037.

²³⁹ *Ídem*, p. 1044.

²⁴⁰ FOUCAULT, Michel. “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1052.

noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética”.²⁴¹ Por lo tanto, pensar la resistencia como prácticas de libertad, desde una relación de sí consigo, no significa desatender lo político. Quizás con ello puedan vislumbrarse otras formas diferentes de lo político.

Paul Veyne afirma que en Foucault “el sujeto no es constituyente, está constituido como lo está su objeto, pero no es menos libre de reaccionar gracias a su libertad y de tomar distancia gracias al pensamiento”.²⁴² Desde nuestro punto de vista, es cuestionable sostener como Veyne que esa libertad concreta sea meramente la de “reaccionar”.²⁴³ Esa resistencia no debiera pensarse como un simple efecto o reacción. Así como antes sostuvimos la necesidad de pensar la productividad e immanencia de las normas renunciando a considerar su acción de modo restrictivo – como si en la naturaleza de las normas se encontrara la “represión”–, de la misma forma, también debemos renunciar a considerar la resistencia de modo negativo. De lo contrario, corremos el riesgo de presentar a los procesos de subjetivación como una mera inflexión, definiendo lo que somos por reacción a las determinaciones. Si la subjetivación es la libertad de oponerse al dispositivo que nos constituye, será necesario pensar esa resistencia no sólo como una “reacción” frente a una acción, sino como la tensión entre diferentes fuerzas. La subjetivación es el efecto de esa tensión, y la libertad se juega en la posibilidad del enfrentamiento, no en la sospechosa capacidad de reaccionar a algo que reprime u oprime. Si la resistencia nunca es exterior al poder,²⁴⁴ debe tenerse en cuenta que se denomina “resistencia” a una fuerza de acuerdo con la perspectiva, y no en cuanto se encuentre en su “naturaleza” el “reaccionar”. En todo caso, en el juego de tensiones, se la percibe como contraria respecto de otra. Así, podemos pensar la resistencia como un “habitar la tensión” propia de las fuerzas en cuestión. Lo cual hace de la resistencia una

²⁴¹ FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 1045.

²⁴² VEYNE, Paul. *Foucault: pensamiento y vida*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 107.

²⁴³ Expresado también en VEYNE, Paul. “Un arqueólogo escéptico”. En: VVAA. *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires, letra Viva 2004, p. 60.

²⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 91.

tensión dinámica: no siempre se lucha contra las mismas fuerzas, dado que lo propio de ellas no es la reacción como efecto de una acción externa, sino transformarse. A pesar del poco frecuente uso de la noción de “resistencia” en los últimos años del trabajo de Foucault, ésta no resulta conceptualizada en términos de negación, sino de un proceso de creación, de transformación, de participación activa en la modificación de determinada situación. Mientras aquello que “desde el instante en el que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder” puede comprenderse con lo que en el próximo capítulo será tratado como una *actitud crítica*, o “cómo no ser gobernado de esta forma”.

Hacia el final del §16 en *La genealogía de la moral*, que citamos al inicio de este apartado, Nietzsche señala que con esa *interiorización*, también había aparecido en la tierra “algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de futuro*”, cuyo final es “completamente imprevisible”, el superhombre. Dice Nietzsche:

Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el «gran Niño» de Heráclito, llámese Zeus o Azar, –despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa...²⁴⁵

Este anuncio de un porvenir, esta proximidad con un futuro incierto, se introduce en el pensamiento de Foucault mediante una nueva relación con la historia. A lo largo de este capítulo puede percibirse algo que quedará expresado acabadamente más adelante, al ensamblarse con la actitud crítica y la ontología del presente: que el trabajo foucaulteano en torno a la constitución de la subjetividad no reduce la producción de los sujetos a una determinación fatídica del poder y de la historia. En

²⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998, p. 97.

primer lugar porque cuando Foucault habla del poder hace referencia a las relaciones de poder –entender el poder sólo como poder de dominio es no considerar su aspecto productivo ni el juego y tensión de las fuerzas en sus estrategias de gobierno–; en segundo lugar, y asociado a la noción de gubernamentalidad, que no hay relaciones de poder sin prácticas de libertad. Estas prácticas de libertad, que señalan el trabajo respecto de sí mismo de un sujeto constituido en relación a su propio modo de configurarse, están emplazadas en el marco de una ética de sí. Si bien se encuentran condicionadas históricamente, hacen posible la transformación e incidencia sobre el presente. Mathieu Potte-Bonneville lo dice de esta manera, a propósito del problema de la continuidad o coherencia teórica entre un “desprendimiento de sí” –en las primeras obras de Foucault– y de la “constitución de sí”:

Es necesario que el estudio de los griegos abra la posibilidad de pensar una constitución del sujeto que no equivalga, por sí misma e inmediatamente, a una reducción a la historia; es necesario que el sujeto, al aparecer como constituido no quede fijado por ello a la objetividad, dejando entonces, como única opción para la libertad, la huída. Aun cuando se consideren estos libros desde el punto de vista de su *decir* o de su *dicho*, como textos de ética o textos sobre la ética, lo que está en juego es finalmente lo mismo: pensar juntos a la libertad y el vínculo, o el movimiento de una transformación de sí y la inmanencia del sujeto a la historia.²⁴⁶

En efecto, hablar de la constitución de sí supone, que el sujeto no preexiste al proceso que lo produce. Dicho de otra manera: no es posible dissociarnos de las determinaciones históricas en relación a una constitución de la propia subjetividad. La capacidad propia de “inventarse” a sí mismo, de configurarse, de una elaboración de sí mismo, no debe reducirse a la iniciativa de un sujeto que sólo se determinaría mediante la relación consigo mismo, oponiéndose a lo que la historia dispone. No es a una resistencia de ese tipo a la que nos referimos cuando decimos que en la subjetivación reside la posibilidad de resistir a las técnicas coactivas y reguladoras de

²⁴⁶ POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud por la historia*. Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 148.

un poder de normalización. No es una resistencia a las configuraciones históricas que son, precisamente, las que nos producen. Ni la singularidad de un David enfrentado al gigante del orden establecido, dándole la muerte en el arrojado de una piedra. Puesto que entre otras cosas supondría una exterioridad respecto del poder y de la historia que como hemos visto hasta aquí, no tiene aforo. Pero la resistencia no es solamente una negación o rechazo, sino una forma activa de configurar nuevamente una disposición, un orden. Resistir es ofrecer una fuerza contraria en un campo cruzado de fuerzas, sabiendo que es dentro de ese mismo campo el lugar propio de las conquistas y las libertades. Es una resistencia *productiva*. Pero nunca una voluntad contra la historia y contra las formas de poder que nos colocarían en un improbable afuera.

Alcanzar un sí mismo, –y no un yo, que conduce a la idea de fundamento y de una sustancia siempre retirada de lo histórico– supone ejercer la libertad en relación a las fuerzas históricas y sociales en juego. La subjetivación es un proceso *ethopoietico* en cuanto se trata de formar un modo de vida, hacer con la propia vida una manera de abordarla. Pero en tanto práctica de sí y proceso, no acaba nunca de subjetivarse. Tampoco debe confundirse con aspectos de la constitución de un sujeto jurídico, en cuanto no es un pleno ejercicio de los derechos y deberes lo que define aquella libertad. La libertad de ese sí mismo no es sino la práctica de oponerse a fuerzas que, al mismo tiempo, nos constituyen. O mejor dicho: es esa tensión de las fuerzas históricas y del sí mismo la que produce la subjetivación. Es de esa puja que se producen intermitencias de desujeción y nuevas formas de sujetarse, tanto a diferentes tipos de normas como a la propia identidad. Es el pliegue al que Deleuze se refiere, como ese doblez del afuera, ese campo de fuerzas doblado y constituyendo una “interioridad”. La relación consigo mismo, en todo caso, permite una forma de subjetivación en donde la verdad y la ley no tienen la última palabra. Como lo sostiene Pötte-Boneville, “lo que él llama el *sí* [*le soi*] es el movimiento de una subjetividad haciéndose, es la emergencia de una singularidad irreductible tanto a una simple particularización de las normas sociales en vigencia como a la actualización de las formas universales y de estructuras constantes: una insistencia

más que una instancia”²⁴⁷ La subjetivación es por lo tanto un proceso prolongado y continuo, que no debe comprenderse como una cesura dentro de sí mismo –del tipo de una renuncia de sí mismo, como la introducida por el cristianismo– sino como un modo de relación con uno mismo que se traduce en un arte del vivir, y en cuanto tal, dura toda la vida.

Acerca del plano de la subjetivación, hemos trabajado aquí los problemas relativos a las relaciones entre sujeto y verdad en la filosofía de Foucault. Estas relaciones se presentan en los cursos mediante la noción de inquietud de sí, como una forma particular de la relación consigo mismo de la Antigüedad Clásica, que expresa aquella forma de gubernamentalidad de la que se es sujeto y objeto al mismo tiempo, como forma de determinarse a sí mismo, de darse una normatividad propia. El gobierno de sí y de los otros adquiere de esta manera su doble clivaje: una ética y una política, que se encuentran asociadas a una poética de la subjetividad. Ahora bien, para que haya una formación y transformación de sí, esto no se hace sino en una determinada relación con la verdad, de una forma diferente a la del momento cartesiano, en cuanto la verdad es operadora de la transformación subjetiva. De ahí la importancia de la parrhesía o del decir veraz, en cuanto supone un pacto parresiástico en que el enunciado y el hablante se encuentran unidos, coincidiendo lo que se dice y lo que se hace, es decir, la verdad con el modo de vida. Alcanzar un sí mismo y constituir un modo de vida son las metas de la subjetivación, y una aleturgia de la verdad. Para ello es necesaria la constitución de un equipamiento o *paraskeue*, para enfrentar los acontecimientos de la vida; equipamiento conformado por *logoi* o discursos, que constituyen una ética de la palabra. Dicho de otro modo, estos discursos o verdades nos constituyen en lo que somos. Finalmente hemos expresado que todo proceso de subjetivación implica a la vez procesos de desujeción –de aquellas formas impuestas por saberes y poderes–. Así, la subjetivación puede entenderse como una forma de resistencia. De lo que se trata, a nuestro modo de ver, es de comprender cómo interviene la libertad en la constitución subjetiva, una libertad que es pensada por Foucault como ejercicios y prácticas más que como idea regulativa. En cuanto la

²⁴⁷ *Ídem*, p. 19.

subjetivación es efecto de una tensión entre aquello que nos ha constituido y las propias formas de resistencia, la libertad se juega en ese terreno del enfrentamiento de las fuerzas, como prácticas de resistencia, dentro del mismo plano histórico de la constitución subjetiva.

CAPÍTULO 4:

Actitud crítica

La conformación de la subjetividad es siempre política. Lo hemos visto a lo largo del capítulo anterior, en cuanto los procesos de subjetivación son un efecto de la tensión de fuerzas, de formas de resistencia que no buscan sólo oponerse a las técnicas que condicionan la identidad individual, sino hacer de sí mismo otra cosa mediante prácticas de libertad. Problematizar los procesos de subjetivación mediante políticas de la subjetividad supone pensar la historia y la libertad en una trama compleja que no se resuelve en meros determinismos, ni tampoco en la posibilidad de huir de la historia. De ahí que es indispensable comprender las relaciones de fuerzas a partir de la noción de gubernamentalidad. Conformar una subjetividad desde sí mismo se hace en desujeción de aspectos que se constituyeron a través de formas coercitivas y disciplinarias, y al mismo tiempo, haciendo de sí mismo algo otro, transformando la propia subjetividad, elaborando la propia existencia. Para esto es necesario constituir un modo de vida, un *ethos*, a través de *tekhne tou biou* o artes de la vida. También se trata de una política de la subjetividad en cuanto esos procesos de subjetivación y la emergencia de nuevas subjetividades no pueden dejar de conceptualizarse sino mediante una interrogación por el presente. A esto Foucault denominó una “ontología del presente” o una “ontología de nosotros mismos”. Ahora bien ¿de qué modo es posible intervenir en el presente para su transformación y para la transformación de la subjetividad?, ¿qué trabajo es el que desde la subjetividad puede realizarse en favor de una intervención en el presente? Aquella resistencia, aquellas prácticas de libertad ¿cómo es que son posibles?, ¿qué relación con la historia es capaz de abordar estos cuestionamientos? Si la genealogía y la arqueología se ofrecen como herramientas para dar respuesta a *cómo hemos llegado a ser éstos*, ¿de qué modo abordar *qué debemos hacer de nosotros mismos, qué transformaciones debemos realizar en nosotros*, como preguntas que se desprenden de aquél diagnóstico?

Estas indagaciones aluden tanto a la dimensión de la singularidad de un sujeto, como a la tarea propia de la filosofía. Tanto a un *ethos*, como a una metódica. Apuntan a la dimensión subjetiva en cuanto, para oponerse a técnicas y formas de objetivación y sujeción, se requiere de una determinada relación con el pensamiento. La *askesis*, como el ejercicio del pensamiento sobre sí mismo, puede comprenderse como cierta *actitud crítica*, actitud que –si bien la noción de crítica nos remite inmediatamente a la filosofía kantiana y a la modernidad– para Foucault puede ser encontrada en diferentes momentos y bajo diferentes formas. Por otro lado, alude también a la dimensión propiamente filosófica, o mejor dicho, a la tarea propia de la filosofía, en cuanto para saber qué debemos transformar de nosotros mismos, para que emerjan nuevas formas de subjetividades y de conceptualizar las subjetividades, la filosofía tiene por trabajo el de diagnosticar el presente. Mediante una crítica, que se presenta aquí como una historia crítica del pensamiento y como una historia de las prácticas de veridicción. Una ontología del presente, u ontología de nosotros mismos es una crítica de nuestro presente mediante un diagnóstico que ya es una intervención en la actualidad de la que formamos parte.

Entonces, entre las modificaciones y desplazamientos ya referidos desde el libro de Foucault *La voluntad del saber* hacia los nuevos trabajos en torno a la subjetivación y a una ética de sí, se encuentra uno de orden metodológico. Se trata de un nuevo modo de relación con la historia, que no es la arqueología ni la genealogía, sino la *crítica*. Foucault busca una filosofía crítica que determine las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto, reelaborando la noción kantiana y desplazándola no sólo del conocimiento del objeto a la transformación del sujeto, sino también al plano de lo histórico.

Este desplazamiento colabora también en delimitar su trabajo. Foucault no busca establecer la “naturaleza” de ese sujeto constituido, sino las formas y modalidades de la relación consigo mismo, por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto ético. El propósito es historizar la constitución de nuestra subjetividad como

posibilidad de emergencia de un nuevo sujeto ético. De esta forma puede comprenderse el presunto contradictorio pasaje de una disolución del sujeto a su afirmación: los últimos trabajos de Foucault no son sólo una reflexión acerca de la manera en que los sujetos se producen y transforman, sino también la posibilidad de producirse y de transformarse a sí mismo, a través de una actitud crítica y un modo de vida. El mismo sujeto “Foucault” es aquél que hace en sí mismo la experiencia de formar una subjetividad en el pensamiento. Entonces, los últimos trabajos de Foucault no son sólo una reflexión acerca de la manera en que los sujetos se producen y transforman, sino también la posibilidad de producirse y de transformarse a sí mismo.

4.1 Una pertenencia a la tradición crítica

Con la dimensión *ethopoiética* como trabajo de modificación de sí, aparece en Foucault una nueva inquietud relativa a una ética del pensamiento o a una nueva problematización de las relaciones entre sujeto-verdad. Si el decir veraz fue cooptado en un primer momento por el cristianismo, y luego por su institucionalización en el ámbito científico, la filosofía fue vaciándose del problema de la *parrhesía* en su propio discurso. Sin embargo, cuando Foucault en *El uso de los placeres* presenta las modificaciones de trabajo y se pregunta ¿qué es la filosofía hoy sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? y ¿hasta dónde sería posible pensar de otro modo?,²⁴⁸ desplaza un problema que había analizado en el pensamiento antiguo a una cuestión presente. También lo hace en una versión preparatoria de una conferencia en New York, en 1981, cuando refiriéndose a una genealogía del sujeto, expresa:

Creo que hay con ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir en

²⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 15.

búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.²⁴⁹

La referencia a Kant no debe sorprendernos si sabemos que el propio Foucault sitúa su empresa hacia los últimos años en el marco de la tradición crítica kantiana, como una “*Historia crítica del pensamiento*”.²⁵⁰ Y “si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible”.²⁵¹ Observemos que hay dos deslizamientos en la noción de crítica: uno de ellos, en cuanto se desplaza de las condiciones formales del objeto hacia la relación entre sujeto y objeto. El otro, en cuanto también se desplaza de las condiciones formales pero hacia las condiciones históricas de esas relaciones; por lo tanto, no es una crítica trascendental, sino una crítica histórica. En el mismo párrafo, más adelante, dice:

La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de «subjetivación».²⁵²

Una historia crítica del pensamiento es aquella entonces que se encuentra en condiciones de mostrar los diferentes modos de subjetivación, y las modificaciones

²⁴⁹ La conferencia es “Sexualité et solitude”. Existe la versión pronunciada por Foucault y publicada en *Dits et écrits* y en español en *Obras Esenciales*. Pero el escrito preparatorio para la conferencia quedó inédito y es citado por Frédéric Gros en la “Situación del Curso” de *La hermenéutica del sujeto*. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 497.

²⁵⁰ La referencia se encuentra en la entrada “Foucault” del *Dictionnaire des philosophes*. Foucault mismo escribió esta entrada bajo el pseudónimo de Maurice Florence. Cfr. “Foucault”. En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 999.

²⁵¹ *Ídem*, p. 999.

²⁵² *Ídem*, p. 1000.

entre unos y otros. En cuanto se trata de las modificaciones de la relación sujeto-objeto, es una historia en la que aparecen distintos juegos de verdad, si por ellos se entienden las reglas según las cuales un sujeto inscribe lo que dice en lo que se considera verdadero o falso para una determinada época, y que son efectos de las relaciones entre objetivación y subjetivación. Por tanto, es una historia de las “veridicciones”, cuya emergencia “ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible”.²⁵³ Y esto no por pura curiosidad teórica, sino como preocupación política destinada a intervenir en el presente. De cualquier forma, cabe señalar que si bien la cuestión de la crítica se destaca en los últimos años de trabajo de Foucault, su interrogación no ha sido otra a lo largo de sus investigaciones. Así, en su conferencia titulada “¿Qué es un autor?” en el año 1969, se preguntaba en el marco de una interrogación sobre los privilegios del sujeto, en cuanto al papel absoluto y fundador del mismo, lo siguiente:

Se trata de darle la vuelta al problema tradicional. Dejar de plantear la pregunta: ¿cómo la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darles un sentido, cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y realizar así los objetivos (*visées*) que le son propios? Y en su lugar, plantear estas preguntas: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas? En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso.²⁵⁴

Independientemente de los dejes estructuralistas que presentan al sujeto como una función del discurso, propios de aquellos años, nos interesa advertir una interrogación que ya pregunta por las condiciones y posibilidades de formación y transformación en las relaciones entre sujeto y verdad; y por otro lado, la preocupación metodológica por liberarse del supuesto de un sujeto originario. En este sentido, una *crítica del*

²⁵³ *Ídem*, p. 1000.

²⁵⁴ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es un autor?”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 308.

sujeto es la que salva a la filosofía de caer en ese tipo de universales antropológicos. La crítica, en cuanto problematización de los modos en que el sujeto se constituye históricamente como experiencia, supone la pregunta quiénes somos en este momento, y qué debemos hacer de nosotros mismos. Se trata de una manera de concebir la filosofía que reúne una serie de prácticas y formas de cuestionamiento, e implica la crítica permanente de nuestro ser histórico.

La noción de crítica está presente a lo largo de la obra de Foucault, aunque cada vez se encuentre más perfilada hacia una “actitud” o *ethos*. Nos interesa destacar tres pasajes al menos donde Foucault estudia esta noción. Consideramos que en los tres casos, su interés es problematizar acerca del vínculo entre la interrogación filosófica por el presente del que se forma parte, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo. La primera vez es una conferencia en 1978, en la *Société Française de Philosophie*. La segunda y tercera vez, es en análisis del texto de Immanuel Kant “¿Qué es la ilustración?”. Uno de esos análisis es realizado hacia 1983, en el *Collège de France*, en la clase introductoria del curso *El gobierno de sí y de los otros*. El otro, en 1984, aparece en un volumen en Estados Unidos, bajo la dirección de Paul Rabinow. En los tres, la crítica es caracterizada bajo la forma de una actitud o *ethos*, y muestra esta nueva relación con la historia que –sin dejar de lado la arqueología y la genealogía– completa metodológicamente un modo de abordar su objeto de estudio para ofrecer una problematización con atención a una inquietud política por el presente.

4.2 Qué es la crítica

Si bien nuestro trabajo se ha circunscripto mayormente a la bibliografía aparecida en los últimos años, con la publicación de los cursos desde el año 1981 en adelante, y considerando que Foucault no publica después de *La voluntad del saber* en 1976 ningún libro hasta 1984, es necesario atender a textos dispersos que nos permiten comprender su trabajo en un proceso. Tal es el caso del texto “¿Qué es la crítica?”,

una conferencia de 1978 que no queda incluida en *Dits et écrits*, y es recuperada por nosotros por medio de su publicación en la revista española *Daimon*. Esta conferencia es preparatoria del ensayo “¿Qué es la Ilustración?”, homónimo del texto kantiano. Nos detendremos en algunos puntos en los que, desde nuestra perspectiva, constituyen un tejido entre la actitud crítica, como *ethos* filosófico, y la subjetivación o constitución autónoma de sí mismo.

Foucault se propone decir unas palabras en torno de “este proyecto que no cesa de formarse, de prolongarse, de renacer en los confines de la filosofía, en sus alrededores, contra ella, a sus expensas, en la dirección de una filosofía por venir”.²⁵⁵ Precizando que entre la empresa kantiana y las pequeñas actividades polémico-profesionales ha habido en la modernidad de Occidente una “cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica”.²⁵⁶ Si bien Foucault no puede dejar de mencionar la tradición crítica de Kant, está rescatando aquí una cierta actitud, subrepticia, menos llamativa, discreta, con un bajo perfil, una actitud que es “una manera de pensar, de decir y de actuar”, y una relación con nosotros mismos y con nuestra sociedad. El arqueólogo y genealogista, ocupado del pasado, sitúa de esta manera a la crítica como un proyecto que se inscribe en una “filosofía por venir”. ¿Qué filosofía es la que está por venir? Foucault expresa: “la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer”.²⁵⁷ Si la crítica es esta mirada sobre un dominio que pretende, pero del que no puede establecer ninguna ley, el trabajo de la crítica es necesario para una transformación del sujeto por una verdad de la que aún no se apropia. Es medio para un porvenir en cuanto es necesaria para la transformación. Es una tensión entre la

²⁵⁵ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon*, Revista de Filosofía. N° 11, 1995, 5-25. Universidad de Murcia, 1995, p. 5.

²⁵⁶ *Ídem*, p. 5.

²⁵⁷ *Ídem*, pp. 5-6.

temporalidad del presente –que se exterioriza como interrogación e interpelación– y un porvenir incierto, del que nada puede decirse ni prescribirse, pero que se anuncia próximo. Para decirlo de otro modo, desde nuestro punto de vista, la crítica tensiona al presente desde el que pregunta con la incertidumbre de un porvenir que se presenta disponible, pero sólo como un gesto que señala un horizonte.

Foucault considera que es posible realizar una historia de esta actitud crítica, tomando a la pastoral cristiana como uno de los momentos de esa historia. Para la iglesia cristiana, cada individuo según su edad y su estatuto, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar por alguien que lo conducía a la salvación mediante una verdad dogmática. En este sentido, en los siglos XV y XVI había una preocupación acerca de cómo gobernar. La dirección de las conciencias –que ya adquiere diferencias específicas respecto de aquello que tratamos antes como *psicagogia*– es un arte de gobernar a los hombres. Luego, este arte de gobernar se desplaza de lo religioso a lo político, pero también se diversifica en instituciones y disciplinas: cómo gobernar el Estado, cómo gobernar una casa, cómo gobernar el cuerpo, cómo gobernar a los niños. Pero esta gubernamentalización, característica de estas sociedades, no puede ser disociada de la cuestión “¿cómo no ser gobernado?”, no como una voluntad de no ser gobernado de ninguna manera, o en absoluto. No se trata de una actitud anárquica cuyo objetivo es el volverse radicalmente ingobernable. Sino de “cómo no ser gobernado de *esta forma*, en el nombre de estos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”.²⁵⁸ Esta actitud insubordinada, este principio de desobediencia, Foucault lo denomina “actitud crítica”. Es una actitud a la vez moral y política, y una manera de desconfiar de estas artes, de recusarlas, de limitarlas, de transformarlas. Primera definición de esta actitud cuyo peso específico recae en la subjetivación: “el arte de no ser de tal modo gobernado”.²⁵⁹

²⁵⁸ *Ídem*, p. 7.

²⁵⁹ *Ídem*, p. 7.

Este “no querer ser gobernado de tal modo” implica tres puntos de anclaje históricos, en relación con la verdad, con el poder y con el sujeto. En cuanto a la verdad, en la medida en que implicaba, en un momento en que el gobierno de los hombres se vinculaba a la autoridad de la Iglesia, cuestionar la interpretación de las Escrituras, es decir, poner en entredicho el dogma. En cuanto al poder, es no querer aceptar las leyes porque son injustas o porque esconden en la figura del soberano una ilegitimidad esencial. La crítica se expresa oponiendo a esa violencia unos derechos universales e imprescriptibles a los cuales todo gobierno debía someterse. Por último, y respecto del sujeto, es no aceptar como verdadero lo que una autoridad nos dice como verdad (cuestión que desarrollará con los análisis de los textos sobre la interrogación por la Ilustración). Así,

Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podrá denominar, con una palabra, la política de la verdad.^{260 261}

Como se ve, todavía aquí, por estos años, la cuestión del gobierno es entendida como el gobierno de los otros, frente a la cual la actitud crítica es la insubordinación e indocilidad respecto de un tal gobierno. Más adelante, como ya hemos expuesto anteriormente, la relación con uno mismo, aquí presentada bajo la forma de la actitud crítica, es interpretada como una forma de gobierno también, la del gobierno de sí. Aunque esto se encuentre de modo subrepticio, en la medida en que la *desujeción de una política de la verdad* supone un juego entre uno mismo y lo que se establece de

²⁶⁰ *Ídem*, p. 8.

²⁶¹ Indudablemente Foucault realiza un juego de palabras con el título del libro de Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire ou le Contr'un* (Discurso sobre la servidumbre voluntaria o el Contra uno), publicado en 1576, y que puede considerarse un antecedente de las teorías contractualistas o del pacto social.

antemano como verdadero. Se trata del cuestionamiento a ese estatuto de verdad en cuanto coactivo, que desnuda las relaciones entre la verdad y el poder. Y con ello un doble juego, a la vez político y epistemológico, cuya injerencia filosófica no es teórica, sino práctica. La actitud crítica convoca una libertad que cuestiona lo establecido.

Llegados a este punto de la conferencia, se visibiliza la importancia de la actitud crítica en los procesos de subjetivación, en cuanto ella es la que permite la desujeción a formas de gobierno que buscan la obediencia y docilidad acrítica respecto de lo que se considera autoridad, sea el dogma, la ley u otras formas de normatividad. Nos adelanta algo relativo a la pregunta de cómo conducirse sin tutores, motivo del análisis que realiza del texto “¿Qué es la Ilustración?” hacia 1983 y 1984. Esta desujeción, lejos de señalar una disolución del sujeto –como veremos enseguida–, indica una función de oposición respecto del orden establecido, es decir, que una función de “desujeción” no tiene otra razón que la transformación de sí, la constitución de un sí mismo de modo insubordinado a los principios de acuerdo con los cuales uno se constituye.

Al comienzo de la conferencia Foucault había presentado a la actitud crítica como una “virtud en general”.²⁶² ¿A qué se refiere con ello? Si atendemos a que en las dos definiciones se habla de indocilidad, pensamos que esta virtud no es otra que la de resistir, y que deberíamos entender “virtud” como “potencia” (lat. *vis*) y como valentía o coraje (lat. *vir*), más que como cualidad moral relativa a un accionar bueno. En efecto, el tema de la transformación de sí por medio de una actitud crítica cuya función es la desujeción, adquiere de esta manera una triple dimensión: estética, ética y política. La crítica, como cuestionamiento de una autoridad en la injerencia que tiene respecto de la propia identidad e individualidad –en cuanto todo gobierno es una manera de coacción y codificación– es, en este sentido, lo que en el capítulo anterior denominábamos una práctica de libertad. Lo que no quiere decir que podemos ser

²⁶² Al inicio de la conferencia dice “hay algo de la crítica que tiene parentesco con la virtud”. Cfr. FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon*, Revista de Filosofía. N° 11, 1995, 5-25. Universidad de Murcia, 1995, p. 6.

críticos y resistir gracias a una libertad originaria, sino por el contrario, inaugurar una libertad de orden práctico a través la crítica. Y en tanto insubordinación a un orden establecido, a través de una indocilidad reflexiva –esto es, razonada, deliberada, meditada, juzgada– vuelve a hacerse presente el coraje y el riesgo *parresiástico*: en cuanto se interroga el orden vigente –aunque para nosotros, porque sabemos que los análisis de la *parrhesía* son posteriores a esta conferencia–.

Pero el hecho de que esta indocilidad sea reflexiva y esta inservidumbre sea voluntaria, supone que la desujeción no es un proceso pasivo de la *sinrazón*, a pesar de que sí constituya su riesgo. Sino un ejercicio de resistencia dentro de la razón y no por fuera de ella. ¿Cuál es el riesgo, el riesgo parresiástico –podemos decir–, de la actitud crítica? Sin duda el poner en juego la propia constitución subjetiva. La función de desujeción es a riesgo de que la indocilidad reflexiva corte todo vínculo con las propias formas de sujeción a una identidad –frente a lo cual la *sinrazón* es el riesgo–. Deviniendo formador de sí mismo, el sujeto se arriesga a sí mismo en su formación, pero a través de una estética de sí o de la capacidad de transformarse a sí mismo en la coacción. Con la actitud crítica Foucault expresa la propia intervención en la formación de nosotros mismos, completando la idea de artes de la vida y estéticas de la existencia que son la hipérbole de su antifundacionalismo, aunque no por ello una ética de lo individual, un puro esteticismo desinteresado o una práctica anárquica en la formación de sí consigo. Para mostrar una de las denuncias acerca de una ética reducida a una estética, bastan las siguientes palabras de Rainer Rochlitz –especialista en estética y traductor de Jürgen Habermas en Francia–, pronunciada en 1988 en ocasión del Encuentro Internacional organizado por la *Asociation pour le centre Michel Foucault*, entre quienes estuvieron Gilles Deleuze, Jacques-Alain Miller, Miguel Morey, Pierre Macherey, Hubert Dreyfus, Pierre Adot, Paul Veyne, entre otros:

Lo que Foucault opone al biopoder que disciplina los cuerpos y regula las poblaciones no es ni el culto nietzscheano de la fuerza, ni una forma de vida democrática, sino que es un universo lúdico de placer y de saber

que hace abstracción de toda actividad social, de toda coacción económica o administrativa; de manera que Foucault realmente no puede poner en tela de juicio el sistema social existente al cual no sustituye por ninguna otra forma de organización. La crítica de Foucault es en primer lugar puramente «estética», no tiene ningún fundamento racional pues Foucault relegó la razón a una parte del dispositivo que se trata de combatir. Pero el fondo estético de su crítica está cargado de una universalidad ética que queda implícita. «Hacer de la vida una obra» es el proyecto de minorías privilegiadas, liberadas de toda función en la producción material de la sociedad y que pueden emplear todas sus fuerzas en perfeccionar el refinamiento de su estilo de vida.²⁶³

Unos párrafos antes también había señalado que “la teoría del poder desaparece en provecho de la disposición y acondicionamiento ejemplares de la existencia personal”,²⁶⁴ revelando una lectura sesgada, y el desconocimiento de la obra y de las preocupaciones de Foucault. Se trata ésta, como otras detracciones, de la deficiencia de una lectura ético-política del trabajo foucaulteano, que apuesta a formas de resistencia desde la propia subjetividad. Foucault no hubiera prescrito en ningún caso una nueva forma de organización social, pero no por una deficiencia en su trabajo teórico, sino en ejercicio de la crítica que no tiene otro objetivo que el de cuestionar el presente, de cuestionar las formas mediante las cuales los sujetos nos hemos constituido en lo que hoy somos. En una entrevista a Duccio Trombadori Foucault responde a esto diciendo:

Por razones que conciernen en esencia a mi opción política, en el sentido más amplio del término, no quiero de ninguna manera desempeñar el papel de quien prescribe soluciones. Sostengo que el rol del intelectual no es hoy el de establecer leyes, proponer soluciones, profetizar, pues al proceder de ese modo no puede evitar contribuir al funcionamiento de determinada situación de poder que, en mi opinión, debe ser criticada.²⁶⁵

²⁶³ ROCHLITZ, Rainer. “Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault”. En: VVAA. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 249.

²⁶⁴ *Ídem*, p. 244-245.

²⁶⁵ TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault; pensamientos, obras omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2010, p. 140.

Tampoco es cierto que Foucault relegue la razón a dispositivos de poder, en cuanto su denuncia es a determinados usos de la razón y no a la razón en general. Por último, deja más que claro, en varias oportunidades, tanto en el dictado de sus cursos, como en entrevistas, que él no está alabando el modo de vida griego y que, por el contrario, repudia el sistema de castas y opresión. Por ejemplo, en las entrevistas ofrecidas a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, cuando éstos se encontraban elaborando su libro sobre Foucault, le preguntan si piensa que los griegos son una alternativa, a lo que responde “¡No! No los estoy viendo como una alternativa, no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro problema que otra gente alcanzó en otro momento. Veá, lo que procuro no es la historia de las soluciones, y ésta es la razón por la cual no acepto la palabra «alternativa». Me gustaría hacer una genealogía de los problemas, de las *problematiques*”.²⁶⁶ Más adelante, señalará lo desagradable que le resulta que la ética del placer de los griegos se encuentre ligada a una sociedad viril, asimétrica y de exclusión del otro.²⁶⁷ De manera que aquella crítica a una estetización de la subjetividad y al abandono de lo político a una ética del placer individual, no expresa una lectura atenta. Tampoco la comprensión de que, en sus últimas investigaciones y libros, hay una tarea ética por delante, y es la de salir al encuentro de las fuerzas que buscan someter la existencia humana a la vida biológica, hacer del sí mismo el lugar de la resistencia a las técnicas disciplinarias y reguladoras del biopoder. Y esta tarea no es una tarea que no implique a lo político, aunque no determine “soluciones” ni “propuestas”. Sino más bien de encarar lo político desde lo ético, e involucrando el sí mismo en las estrategias de gobierno. Por lo tanto, no se trata de una estetización a costa de lo político, en cuanto lo ético y lo político no son posibles sin esta poética de la subjetividad. Cuando finalizó la conferencia de la que nos hemos ocupado en este apartado, se abrió un espacio de preguntas. En respuesta a una de ellas, Foucault realiza una pregunta, que se arroja como próxima posta sobre la que se debería continuar: “¿no hace falta interrogar lo que sería la voluntad de no

²⁶⁶ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. “Post-scriptum (1983). 1. Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, p. 264.

²⁶⁷ Cfr. *Ídem*, p. 266.

ser gobernado así, de esa forma, etc., tanto en su forma individual de experiencia como en su forma colectiva?”.²⁶⁸

4.3 La salida de la minoría de edad

En 1983, el curso sobre *El gobierno de sí y de los otros*, que está situado en las investigaciones relativas a las relaciones entre sujeto y verdad, se dedica al análisis de la noción de *parrhesía*, el decir veraz o franco en la Grecia clásica, como ya lo hemos referido anteriormente. Pero al comienzo del curso Foucault realiza un análisis del texto de Kant *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?) de 1784. ¿Por qué Foucault comienza con un texto muy posterior a las investigaciones que está llevando adelante y que son el propósito del curso? Porque el mismo le permitirá fundamentar la perspectiva de la historia de la filosofía como una historia de las prácticas de veridicción, como movimiento de la *parrhesía*. Y, por otro lado, afirmarse en una tradición filosófica crítica iniciada por Kant, que Foucault denomina “ontología del presente” u “ontología del nosotros”. Este análisis comienza por la respuesta, al comienzo del escrito kantiano, a qué es la Ilustración: la salida del hombre de su minoría de edad, de la cual es culpable no por un defecto del entendimiento, sino por la falta de coraje para valerse de él. Foucault observa en primer lugar que para Kant la *Aufklärung* no es entonces una pertenencia o consumación de algo, sino un desenlace, una salida, un desprendimiento del estado de minoría de edad.

Para Foucault, esa minoría de edad no debe entenderse como una infancia de la humanidad, que señalaría una suerte de impotencia inicial o natural. Esta interpretación se sustenta en la misma idea de Kant que hace responsables a los hombres de no hacer uso del propio entendimiento, y no en una noción jurídica o político-jurídica, en cuanto los hombres se encontrasen privados del legítimo ejercicio de sus derechos. La referencia es a una actitud, un modo de comportamiento, una

²⁶⁸ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon*, Revista de Filosofía. N° 11, 1995, 5-25. Universidad de Murcia, 1995, p. 22.

forma de voluntad que es general y permanente y que expresa una situación de hecho por la cual unos toman la dirección de otros, es decir, un estado de dependencia respecto de otro. El ejemplo kantiano es triple: la dependencia se muestra cuando un libro reemplaza nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia, cuando un médico decide en vez de nosotros sobre nuestra vida. Foucault ve en estos tres ejemplos (libro, director de conciencia, médico) las tres *Críticas*, aunque el texto no lo diga explícitamente. Por un lado, la cuestión del entendimiento, en segundo lugar, el de la conciencia moral, y por último, la cuestión del juicio. Es decir, es necesario definir el uso legítimo de la razón para determinar lo que se puede conocer, lo que se puede hacer y lo que es lícito esperar. Con ello Foucault sugiere que la responsabilidad respecto de la dependencia estriba en que si se desbordan los límites de la Razón, se recurre a una autoridad que subyuga bajo un estado de minoría de edad (y otro tanto puede decirse de los otros ejemplos). Es decir que, desbordar los límites críticos suponen colocarnos en un estado de dependencia. El uso legítimo de la razón es no sólo no salir de sus límites, sino también dar al entendimiento, concreta, personal e individualmente, un uso autónomo. Apelando a la autoridad, la determinación de la conducta queda confiada no a nosotros mismos, sino a los otros. Obedecer, se confunde por tanto, con no razonar (y de esta manera es avasallado el uso público del entendimiento²⁶⁹).

No nos es difícil comprender que Foucault pretende asociar la crítica a la autonomía por el proceso de la *Aufklärung*, y que por lo tanto, este texto es de radical importancia en cuanto problematiza propiamente el aspecto crítico en los procesos de subjetivación: sin una actitud crítica nos encontramos coaccionados por aquello que se nos presenta como “autoridad” y eso coarta y determina nuestras formas de ser individuales. Podemos conjeturar que todo proceso de subjetivación supone entonces el mandato kantiano *Sapere aude!* (¡atrévete a saber!), y que esta expresión es

²⁶⁹ Acerca del uso público y del uso privado del entendimiento: Kant señala un uso público que es aquél que damos a nuestro entendimiento y nuestras facultades cuando nos situamos como sujetos universales. Cuando como seres racionales nos dirigimos al conjunto de los seres racionales. Actividad por excelencia del escritor que se dirige a un lector. El uso privado del entendimiento es un uso particular y preciso de nuestra facultad dentro de un conjunto, cargado de una función colectiva. Como la actividad profesional, o ser funcionarios, o elementos de una sociedad; allí funcionamos como “piezas de una máquina”, situados en un lugar dado, con un papel preciso que cumplir.

interpretada por Foucault como una interpelación a un coraje de la verdad, que solicita valerse del propio entendimiento. Recordemos que este texto lo examina en el marco de un exergo respecto de un curso que estará dedicado a la *parrhesía*. *Sapere aude!*: tener el coraje de la verdad, el coraje de la propia crítica, el de conducirse a sí mismo mediante una normatividad propia, el coraje para incorporar una verdad y hacerla suya, el coraje para hacer de nosotros algo otro.

Foucault señala que la sobreimposición de la dirección de los otros no se debe a la violencia de la autoridad, sino a la “pereza” y la “cobardía”, es decir, a un déficit en la relación de autonomía consigo mismo. Por eso “lo que la *Aufklärung* deberá hacer, lo que está haciendo, es justamente redistribuir las relaciones entre el gobierno de sí y gobierno de los otros”.²⁷⁰ Foucault concluye que hay minoría de edad “cuando obedecer se confunde con no razonar”,²⁷¹ y dice:

En cambio, habrá mayoría de edad cuando se haya reestablecido de alguna manera la justa articulación entre esos dos pares: cuando la obediencia bien separada del *Räsonnieren* (utilizar la razón) valga total y absolutamente y sin ninguna condición en el uso privado (es decir cuando obedecemos como ciudadanos, en cuanto funcionarios, en cuanto soldados, en cuanto miembros de una comunidad religiosa, etc.) y cuando, por otro lado, el *Räsonnieren* (utilizar la razón) se haga en la dimensión de lo universal, es decir, de la apertura a un público con respecto al cual no haya ninguna obligación o, más bien, ninguna relación de obediencia ni de autoridad.²⁷²

Foucault destaca que “obedeced, no razonéis” es el precepto en un estado de minoría de edad, y la forma en que se ejerce de ordinario la disciplina militar, el poder político y la autoridad religiosa.²⁷³ La mayoría de edad proviene no cuando el hombre no tiene que obedecer, sino cuando obedece en el marco de lo que puede entenderse

²⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*, trad. Por Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 49.

²⁷¹ *Ídem*, p. 53.

²⁷² *Ídem*, p. 53.

²⁷³ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 978.

como un derecho a pensar como se quiera, con tal que se obedezca como se debe. Aunque como Foucault mismo lo señala, la diferencia entre el uso público y el uso privado (donde la razón es libre en el primero y sumisa en el segundo) es lo contrario a la libertad de conciencia.²⁷⁴ Esta condición de distinguir bien lo que depende de la obediencia y lo que depende del uso de la razón para salir del estado de minoría de edad, introduce la diferencia entre un gobierno de los otros y un gobierno de sí, motivo del que hablará Foucault en este curso a raíz de la noción de *parrhesía*. Retomaremos otros análisis en torno de la Ilustración en el próximo capítulo, en razón de una ontología del presente.

4.4 La crítica como actitud de modernidad

Hay un segundo lugar en el que Foucault analiza el texto kantiano. Se trata de un artículo titulado de modo homónimo al de Kant, publicado en *The Foucault Reader*, en 1984, por Paul Rabinow. Este texto, a diferencia de la clase pronunciada en 1983, se centra en la distinción entre “actualidad” y “presente”, que delinearé la tarea crítica del *diagnóstico*. Para Foucault, a diferencia de sus otros textos sobre la historia, Kant aquí no plantea cuestiones del origen o la finalidad de la historia, sino que la pregunta sobre la *Aufklärung* concierne a la *actualidad*. ¿Qué significa para Foucault la actualidad? La diferencia que introduce el hoy respecto del ayer. Se trata de la discontinuidad en un momento de transición. De modo que no es el presente sin más, situado entre el pasado y el futuro. La actualidad es la diferencia del presente, lo que lo hace diferente del pasado, y se constituye, por ello, en una especie de bisagra. La segunda cuestión tratada es relativa a una “actitud de modernidad”. Nos ocuparemos

²⁷⁴ Foucault no deja de expresar la paradoja kantiana hacia el final del texto, cuando luego de presentar cómo la razón puede adoptar el uso público y la audacia del saber, se les solicita al mismo tiempo a los hombres que obedezcan estrictamente, en una suerte de contrato que “se podría denominar contrato del depotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de obediencia, a condición, no obstante, de que el principio político al que hay que obedecer sea él mismo conforme a la razón universal”. Cfr. FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 979.

aquí del segundo punto mencionado.²⁷⁵ De cualquier forma, es necesario decir que esta cuestión de la actualidad se encuentra entramada a la de la salida del estado de minoría de edad, que es, según el análisis de Foucault, el estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos.

Aparece en este análisis algo que nos interesa de modo particular y es lo siguiente. Al señalar que Kant dice que el hombre es responsable por su estado de minoría de edad, Foucault apunta que “es preciso, por tanto, concebir que no podrá salir de él sino mediante un cambio que operará él mismo sobre sí mismo”.²⁷⁶ Y esto mediante una consigna que se da uno a sí mismo y que propone a los otros, el “*aude saper*”.²⁷⁷ Podemos conjeturar que Foucault realiza en el propio análisis sobre la *Aufklärung*, un desplazamiento crítico. Dicho de otra manera: hace operar su propio concepto de crítica, cuyo acento está puesto en la transformación del sujeto. Hemos señalado varios pasajes donde Foucault emplaza su pensamiento en una tradición crítica, pero al mismo tiempo, señala un desplazamiento de una filosofía que determina las posibilidades y condiciones del conocimiento del objeto a una filosofía crítica que especifique las condiciones y posibilidades de transformación del sujeto. Operar un cambio de uno sobre sí mismo, otra vez nos coloca bajo la idea de ser sujeto y objeto de una misma acción, pero además, de la posibilidad que el sujeto tiene, mediante una determinada actitud, de transformar algo en sí mismo. Puede asociarse también con las definiciones de “crítica” de la conferencia “¿Qué es la crítica?” (“el arte de no ser gobernado de esta forma” y “el arte de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva”), en cuanto esta consigna que uno se da a sí mismo, la de tener el valor de saber, es una desobediencia racional, aunque, como vimos en el apartado anterior, sólo sea en el ámbito de un uso público, y no en el del uso privado, donde se espera obediencia. El hecho de que Foucault señale que “la *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de valor que se ha

²⁷⁵ Nos reservamos un análisis sobre la cuestión del presente para el capítulo 5 “Ontología del presente”.

²⁷⁶ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 977.

²⁷⁷ *Ídem*, p. 978.

de efectuar personalmente”²⁷⁸ expresa en qué medida se trata también de un problema en relación a la subjetivación en un determinado momento histórico, aunque esto no quede explícito en el artículo de Foucault del año 1983.

Foucault abandona lo que podría haber sido un análisis pormenorizado del texto kantiano, para centrarse en su hipótesis: el breve texto kantiano es una confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia. Y el filósofo sitúa “la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del que escribe. La reflexión sobre el «hoy» como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular, es, en mi opinión, la novedad de este texto”.²⁷⁹ Es esto un punto de esbozo de lo que puede llamarse “actitud de modernidad”. Si bien la modernidad es considerada habitualmente como una época, Foucault aquí sugiere la modernidad como una determinada “actitud”, en consonancia con la idea de la crítica también como actitud o *ethos*. Dice:

Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *ethos*. Por consiguiente, en vez de querer distinguir el «período moderno» de las épocas «pre» o «postmoderna», creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado se ha encontrado en lucha con actitudes de «contramodernidad».²⁸⁰

La actitud de modernidad parece ser considerada por Foucault como una manera de anudarse con el momento histórico en el que transcurre el proceso de la subjetivación. También como una forma de entender el propio y corto tránsito por una historia que

²⁷⁸ *Ídem*, p. 978.

²⁷⁹ *Ídem*, p. 980.

²⁸⁰ *Ídem*, p. 981.

lo precede y excede, que lo determina y lo sobrepasa –en cuanto lo que ya ha sido y lo que será–, cuya existencia fugaz y transitoria se configura en el modo de vida que se adopte en el presente. En este sentido, Foucault se vale de Baudelaire, para sostener que la modernidad tiene que ver no tanto con lo transitorio o fugitivo, sino con “adoptar una determinada actitud con respecto a ese movimiento”,²⁸¹ que consiste “en recobrar algo eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él”.²⁸² Foucault no menciona esta actitud para sacralizar el presente, como intento de perpetuarlo en su fugacidad, que sería la actitud del *flâneur*. Sino para subrayar que “el alto valor del presente es indisociable del empeño en imaginarlo, en imaginarlo de otra manera de la que es y en transformarlo no destruyéndolo, sino captándolo en lo que es”.²⁸³ Reconoce también en Baudelaire que la modernidad “no es simplemente una relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo”,²⁸⁴ y que consiste en no aceptarse a sí mismo tal como se es, sino tomarse como objeto de una elaboración compleja, que Baudelaire denomina “dandismo”. No es descubrirse a sí mismo, sino por el contrario, inventarse a sí mismo. Sin dudas, Foucault está haciendo uso de Baudelaire para expresar lo que él mismo quiere formular: una actitud de modernidad que no se enraíza en una época determinada, sino en una actitud subjetiva, en una manera de hacer de sí mismo algo otro. Lo que a primera vista no sólo afirma a la modernidad como una actitud a través de la cual uno puede relacionarse con la propia actualidad, un modo de relación con el presente del cual se forma parte, que condiciona y determina los propios procesos de subjetivación. Sino también cierta actitud que atraviesa la historia, o mejor dicho, que podría encontrarse en diferentes momentos de la historia. Lo que no quiere decir que Foucault se extravíe en la temporalidad, ni que, luego de haber sido el abanderado de una ontología *histórica*, se abandone a un esteticismo de lo individual que pierde el anclaje de lo político y también de lo histórico. Es evidente que hay un interés político en el análisis foucaulteano del texto de Kant. Aunque consideramos que Foucault con ello se arriesga a un peligro metafísico al presentar la modernidad

²⁸¹ *Ídem*, p. 981.

²⁸² *Ídem*, p. 981.

²⁸³ *Ídem*, p. 983.

²⁸⁴ *Ídem*, p. 983.

como una actitud transhistórica, es decir, como una actitud posible de hallar en diferentes momentos históricos, y que consistiría no sólo en esta indagación por la diferencia del presente respecto del pasado, sino en la oposición a conducirnos mediante pautas externas, aceptando sin más una autoridad cualquiera que guíe nuestro accionar. Ese riesgo es el de presentar esa actitud de modernidad como connatural al hombre. Lo que sería factible si no se consideraran los trabajos foucaulteanos en torno al funcionamiento del poder y a lo que hemos desarrollado anteriormente como prácticas de libertad y resistencia que no son las condiciones previas del accionar individual, sino, por el contrario, los efectos de una potencia que busca determinarse a sí misma, en tensión con otras.

Entiéndase: desde nuestro punto de vista, Foucault no busca encontrar la misma actitud crítica a lo largo de la historia, sino ciertos modos –diferentes en cada momento– de ejercer críticamente el pensamiento, diferentes modos de actitud crítica. Esto sin más constituye un tipo de filosofía crítica que es un modo de vida, una actitud frente a la existencia, y que consiste en ponernos a prueba a nosotros mismos y transformarnos. Y lo hace explícito cuando dice:

Quería subrayar, por una parte, el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza, a la vez, la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo. Por otra, quería subrayar que el hilo que nos puede ligar de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a elementos de esta doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, de un *ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico.²⁸⁵

Foucault caracteriza este *ethos* filosófico de modo negativo, en cuanto rechazo del “chantaje” de estar a favor o en contra de la *Aufklärung* (si se la acepta, se permanece en la tradición de su racionalismo –lo que para unos es positivo y para otros un

²⁸⁵ *Ídem*, p. 984.

reproche—; si se la critica, se intenta escapar de sus principios de racionalidad —lo cual también puede ser considerado positiva o negativamente—. Y no se sale de ese “chantaje” introduciendo matices “dialécticos” que busquen determinar lo bueno y lo malo en la *Aufklärung*. Por el contrario, se trata de hacer el análisis de nosotros mismos como seres históricamente determinados por la *Aufklärung*, a través de estudios históricos que no se orienten hacia un “núcleo esencial de racionalidad”, sino que lo hagan hacia “los límites actuales de lo necesario”, es decir, “hacia lo que no es o ya no resulta indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos”.²⁸⁶

Desde una caracterización positiva, este *ethos* filosófico consiste en “una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos”.²⁸⁷ Es una actitud límite, marcada por la crítica, que nos invita a saber los límites de lo que se da como universal, necesario, obligatorio. De manera que no se buscan estructuras formales con valor universal, como en una crítica trascendental, sino los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, de lo que pensamos, de lo que decimos. No se busca hacer posible la metafísica, sino “relanzar tan lejos y como sea posible el trabajo indefinido de la libertad”.²⁸⁸ Es una actitud experimental, que lejos de conducir a proyectos globales y radicales, busca realizar un trabajo sobre nuestros propios límites, para someterlos a prueba.

Caracterizaría, por tanto, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres.²⁸⁹

²⁸⁶ *Ídem*, p. 984.

²⁸⁷ *Ídem*, p. 986.

²⁸⁸ *Ídem*, p. 986.

²⁸⁹ *Ídem*, p. 987.

Como se trata de una experiencia particular, es siempre determinada y limitada, con lo cual es necesario siempre volver a empezarla, en la medida en que incorpora la contingencia.

De manera que, en primer lugar, Foucault se asocia a una tradición de la *Aufklärung* no para recuperar con ello elementos teóricos con los cuales podría encontrarse de acuerdo –ya hemos visto que no es precisamente en ellos donde podemos encontrar a Foucault, en cuanto él mismo nos advierte del doble proceder de Kant al plantear la libertad de la razón y su sumisión en un mismo proceso de *Aufklärung*–. Segundo, su asociación en cuanto localiza en ella el clivaje de una cierta tradición crítica, que no se encuentra en pos de una analítica de la verdad, sino de una cierta actitud filosófica que busca determinar el presente del cual forma parte. Por último, en cuanto esa tradición le permite mostrar la íntima relación, y podemos decir también la inmanencia, entre la historia y la constitución de sí mismo, o entre el presente y los procesos de subjetivación. La subjetivación es posible gracias a un cierto conocimiento del presente que le permite formas de desujeción a través de una desobediencia reflexiva a los principios que coaccionan esa identidad en proceso. De esta forma, podemos ver una inquietud política por el presente, que hace que Foucault busque un tipo de ejercicio de la filosofía que establezca, al mismo tiempo, la posibilidad de intervenir el presente para transformarlo, de modo que la pregunta deja de ser *quiénes somos en este momento*. La pregunta, con la actitud crítica, se vuelve *¿qué debemos hacer de nosotros mismos? ¿Cómo ser otros de los que somos?* tensionando el presente hacia un porvenir.

Desde el punto de vista metodológico, Foucault introduce con la crítica una nueva relación con la historia. Sin abandonar la arqueología y la genealogía, la crítica le permite efectuar un análisis histórico no sólo en cuanto a los modos de subjetivación en el pasado –sea el de la Antigüedad Clásica, sea el pasado inmediato estudiado por Foucault en relación al poder disciplinario–, sino también para poder plantear la interrogación sobre los modos de subjetivación actuales, tarea que no alcanzó a formular. Explicita que la crítica que caracteriza este *ethos* filosófico no es

trascendental, sino, por el contrario, histórica. Y es de este modo que se entrelaza metodológicamente con sus conocidas estrategias: “es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método”.²⁹⁰ Es arqueológica, no en cuanto busque extraer estructuras universales de todo conocimiento o acción moral posible, sino en cuanto busca tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos. Y es genealógica, no en cuanto busque deducir de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino en cuanto “extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos”.²⁹¹ Dicho de otro modo: mientras la arqueología muestra el carácter ficcional de toda verdad –lo que no hace a la verdad irreal, sino por el contrario, efectiva, en tanto se inscribe políticamente en los cuerpos–, la genealogía indaga por los modos en que el sujeto se ha constituido y transformado a lo largo de la historia –lo que explica *quiénes somos* en este momento–. La crítica es un diagnóstico del presente, una diferenciación del presente respecto de cualquier otro tiempo, y en este sentido, una reflexión indispensable para la política. Los límites y condiciones de esta crítica, que no son los del objeto de conocimiento, y sí los del sujeto, permiten encontrar nuestros límites para franquearlos, para hacer de nosotros otra cosa de la que somos, para constituir un sí mismo a partir de aquello que ya somos.

Por lo tanto, la crítica introduce metodológicamente una nueva relación con la historia, relativa a la atención en la actualidad, a la diferencia del presente respecto de toda otra época. Se trata de una actitud, pero también de una mirada, que busca un dominio que se le escapa, con la vigilancia de que ese dominio es el lugar propio de la emergencia de las nuevas formas de resistencia y subjetivación. La noción de “intempestivo” nietzscheana puede colaborar a la comprensión de este intento por indagar un dominio que todo el tiempo se desplaza. La palabra alude a la posibilidad de ver el presente del que se forma parte a través de cierta distancia, por eso se es “intempestivo” o “in-actual”. En cuanto hay una no coincidencia respecto de aquello por

²⁹⁰ *Ídem*, p. 986.

²⁹¹ *Ídem*, p. 986.

lo que interrogamos. *Cómo ser otros de los que somos*, es una pregunta por un modo o manera de transformar el presente que somos para volvernos un futuro inminente, del que nada sabemos.

Suele presentarse, esquemática y escolarmente, la obra de Foucault en tres grandes ejes: una *arqueología del saber*, una *genealogía del poder* y una *ética y estética de la existencia*.²⁹² Ahora bien, más allá de la siempre forzada segmentación de una obra en periodos, si seguimos el criterio de nombrar estas partes mediante sus estrategias de investigación y objetos de estudio, es decir, mediante sus núcleos metodológicos y conceptuales, estas últimas investigaciones no debieran considerarse llanamente una ética. Desde nuestro punto de vista, y a propósito de la sociedad entre “subjetivación” y “actitud crítica” en las últimas investigaciones de Foucault, y con atención también a este desplazamiento en orden a lo metodológico, es posible esgrimir que luego de su *arqueología del saber* y de su *genealogía del poder*, la última etapa de su trabajo se haya encaminado hacia una *crítica del sujeto*, más que hacia una ética –lo que presenta una coherencia, complementariedad, transitividad e interrelación entre los tres ejes–. La referencia a la ética expresa sólo lo que atañe a la formación de sí por sí mismo. En cambio, hablar de una *crítica del sujeto* nos coloca en la triple dimensión del problema: a la vez ético, político y estético. Pero sobre todo expresa los supuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos de una investigación que pregunta por algo que se encuentra “más allá” del alcance de nuestras miradas: la pertenencia a un presente, una responsabilidad en la interrogación, una posición en la perspectiva, un *porvenir*.

²⁹² Así lo expresa Ángel Gabilondo, entre otros, en lo que puede considerarse una introducción al tercer grupo de textos en las *Obras esenciales* editadas por Paidós, titulado “La creación de modos de vida”. En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 701.

4.5 Actitud crítica y modo de vida: desujeción y subjetivación

¿Quién es propiamente el que aquí hace preguntas?

Friedrich Nietzsche

Es bastante conocido y reproducido el pasaje de *El uso de los placeres* que fue recitado por Deleuze en el patio del hospital de la *Salpêtrière*, aquella mañana de junio en la que Foucault moría:

En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero, ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El «ensayo» –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificada del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una «ascesis», un ejercicio de sí, para el pensamiento.²⁹³

²⁹³ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 14-15.

La introducción de *El uso de los placeres* se nos presenta como una reflexión acerca de los propios laberintos del pensamiento, los derroteros a través de los cuales el pensamiento deviene otro, y la filosofía, el ejercicio de un pensamiento que busca siempre modificarse a sí mismo, interpelarse en lo que se ha constituido como puñado de certezas, y por lo tanto, cimbronazo para seguir pensando. Los desplazamientos se suceden conforme al arrastre de las olas sobre la playa, y allí donde no había nada, el barrer del agua trae nuevas formas, objetos y métodos. La revisión de su marco teórico en aquél segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, la puesta en perspectiva del propio trabajo a la luz de los desplazamientos producidos por el pensamiento, constituyen las “modificaciones” en la escritura de aquél prólogo. ¿Por qué razón está allí, puesta en primera persona, por qué una escritura personal, cuando Foucault en otras páginas de antaño de modo desiderativo expresa que quisiera perder el rostro en su escritura? Como reza la sentencia nietzscheana “¿Quién es propiamente el que aquí hace preguntas?”²⁹⁴

Indudablemente hay allí una enunciación importante de qué es la filosofía hoy como práctica del pensamiento, pero también, el lugar correspondiente al filósofo en cuanto parresiastés. Una relación sujeto-verdad ejercitada en la propia escritura, casi autobiográfica, en la que se dramatiza el discurso. Después de todo, con aquellas modificaciones en la *Historia de la sexualidad*, con la toma de partido por lo que constituye el estudio de una hermenéutica de sí en detrimento de un examen histórico sobre el deseo, Foucault no hacía otra cosa que continuar con sus trabajos sobre una historia de la verdad, pero asumiendo, esta vez, el lugar que le corresponde en esa historia y la inquietud política acerca de la propia constitución histórica como experiencia. Entonces, quizá deba ser atribuida no sólo a los textos antiguos que se analizan en *El uso de los placeres*, sino también a los propios y últimos trabajos de Foucault, aquella función *ethopoiética*, es decir una escritura operadora que nos

²⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal; prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 21.

permite interrogarnos en lo que somos y reconocernos como sujetos éticos, inquietud necesaria para una transformación de nosotros por nosotros mismos.

Ahora bien, en la conferencia publicada en 1969 “¿Qué es un autor?” Foucault se dirige a mostrar que el autor es una función que permite agrupar un cierto número de textos, clasificarlos, oponerlos, dotarlos de una cierta unidad en cuanto al modo de ser de un discurso, y cuya pretensión es la de imprimirse como huella en una tradición: lo delimita respecto del universo de palabras proferidas al azar, de la cotidianidad de la lengua, de las palabras que indiferentes se encuentran destinadas al olvido. De allí que el nombre del autor y el nombre personal no ofrezcan entre sí un isomorfismo ontológico. La conferencia comienza recordando la frase de Beckett “no importa quién habla”. En ella Foucault ve lo que considera el principio ético de escritura contemporánea. En ningún momento Foucault se refiere a la negación del autor, como se le atribuye, sino más bien a mostrar la función del autor respecto de la escritura, de la misma forma que en *Las palabras y las cosas* no dijo que el hombre había muerto, sino que analizó las posibilidades y condiciones de emergencia del sobre como función respecto del saber. Tal vez el punto en cuestión podamos dilucidarlo con la lectura del siguiente pasaje:

Pero, evidentemente, no basta con repetir como afirmación que el autor desapareció. Asimismo, no basta con repetir indefinidamente que dios y el hombre han muerto de una muerte conjunta. Lo que sería necesario hacer, es marcar el espacio así dejado vacío por la desaparición del autor, seguir atentamente la repartición de las lagunas y de las tallas, y acechar los sitios, las funciones libres que esta desaparición hace surgir.²⁹⁵

¿Pero cómo interpretar el desplazamiento de aquél que dejó murmurante por años la desaparición del hombre como un rostro en la arena, y que denunciara el kantismo en el análisis del discurso y una moral de estado civil respecto de la propia escritura, a alguien que luego se inscribe en la tradición crítica de Kant y cuyos últimos trabajos

²⁹⁵ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es un autor?”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 92.

se dedican a una hermenéutica del sujeto? Ha de notarse que, de cualquier modo, desde sus primeros libros Foucault ha usado los prólogos y las conclusiones para hablar en primera persona, e incluso, para bufarse –no sin argumentos claros y contundentes– de las posibles críticas que él imagina que se le realizarán, al acabar la lectura de uno de sus trabajos. Recurso que, por demás, ya había utilizado Nietzsche. Quizás el más paradigmático es el de *La arqueología del saber*, cuyas conclusiones son un diálogo ficticio entre sus detractores y él mismo, respondiéndoles. Detractores cuyas críticas se dirigen a que su análisis del discurso prescinde del sujeto parlante y lo trata como si jamás nadie lo hubiere formulado. A lo que Foucault responde, para medir la distancia que lo separa del estructuralismo, que si ha suspendido las referencias al sujeto parlante no ha sido para descubrir unas leyes universales del discurso, común a los hombres de todas las épocas. Sino por el contrario, para mostrar las diferencias entre unas épocas y otras, en cuanto a objetos, opiniones y elecciones, merced a compartir una práctica discursiva.²⁹⁶ Pero antes, en la introducción de *La arqueología del saber*, Foucault imaginaba esta demanda y esta respuesta:

– ¿No está usted seguro de lo que dice? ¿Va usted de nuevo a cambiar, a desplazarse en relación con las preguntas que se le hacen, a decir que las objeciones no apuntan realmente al lugar en que usted se pronuncia? ¿Se prepara usted a decir una vez más que nunca ha sido usted lo que se le reprocha ser? Se está preparando ya la salida que en su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y hacer burla como la está haciendo ahora: «No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo».

– ¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara –con mano un tanto febril– el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es

²⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 334-335.

una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.²⁹⁷

Extraviarse y perderse han sido un motivo en la escritura foucaultea. Y a pesar del cambio en el lugar de la enunciación –del desbarranque en la figura del autor hacia una ontología de nosotros mismos, en la que el filósofo se asume ligado a la verdad que profiere–, encontramos la misma seducción por perderse y devenir otro. Con esto queremos mostrar que no hay tal *hiatus* entre una formulación y otra, o, en todo caso si lo hay, se trata de una búsqueda respecto de la propia escritura y del lugar que le corresponde en la enunciación. No se trataba de soslayar la responsabilidad de quien escribe, de quien profiere la palabra en aquellos años en el que se desdibuja el autor. No se trataba tampoco de abandonar la pregunta nietzscheana por el *quién*. Sino de mostrar que ese *quién* no es un sujeto trascendental que por un acto de conciencia se funda a sí mismo y con ello sustenta el edificio de un conocimiento objetivo. Ese *quién* ha sido atravesado por fuerzas históricas, sociales y culturales, ha sido atravesado por un discurso que le precede y que lo toma para decirse. Ese *quién* se encuentra *poseído*. De manera que entre aquél Foucault y éste, no debemos buscar la confesión de un cambio de perspectiva respecto del sujeto, sino tal vez preguntarnos si la entrada de la propia subjetividad en la escritura, pero también la concepción de una escritura de sí –esto es una escritura como práctica o técnica de relación consigo mismo–, no se deben a una nueva concepción de ese “sí mismo”. Para decirlo de otro modo. Si mientras que en aquellos años jóvenes e influenciado por las ráfagas estructuralistas, Foucault esperaba la desaparición del sujeto en la escritura, quizás no quisiese en ese momento más que desplazar la enunciación desde el lugar central de un yo o de la conciencia. Y en estos años, próximos a su muerte y a nosotros, además de acallar la conciencia, haya buscado una escritura cuya voz surge de sí mismo, esto es, de la no reducción del sujeto a un sujeto trascendental del que se espera la objetividad soberana, tan soberana como él; una voz o unas voces que no sólo expresen aquél murmullo histórico que nos posee, sino también aquellas voces que

²⁹⁷ *Ídem*, pp. 28-29.

han emergido en la lucha contra las determinaciones. Aquellas voces surgidas de la transformación de sí mismo por sí mismo.

La diferencia entre la expresión del yo y la expresión de sí mismo radica en la noción propiamente de “persona”. La persona puede considerarse como un dispositivo en la configuración de la individualidad. Y tal como lo señala Roberto Esposito, el sustancial fracaso de los derechos humanos se produce en razón de la ideología de la persona y no a pesar de ella.²⁹⁸ Derecho y vida no se han reconciliado. Si tensionamos la esfera del derecho y la esfera de la ética, aquél avanza en detrimento de ésta, depotenciando las fuerzas de la vida. En cuanto más determinación encontramos por prácticas sociales y discursos que responden a reglas y normas jurídicas, menos posibilidad hay en el desarrollo del plano ético, es decir, de una constitución de la individualidad mediante las propias reglas y mediante una normatividad dada a nosotros por nosotros mismos. En *El orden del discurso* Foucault muestra cómo la producción del discurso –que puede asociarse muy bien al dispositivo de la persona– se encuentra controlada y distribuida por procedimientos de exclusión, como lo prohibido, la oposición entre razón y locura y la oposición entre lo verdadero y lo falso, sin advertir éstas como una constitución histórica. Éste último procedimiento es sostenido mediante una voluntad de verdad, institucionalizada en la pedagogía, la academia y la ciencia, que coacciona todo otro discurso, incluso y sobre todo, aquél referido a nosotros mismos. La función del autor es otro de los procedimientos de producción del discurso; y como principio de unidad del discurso –en tanto reconduce el discurso a la identidad de la individualidad y del yo–, produce veracidad. Ahora bien, dos cuestiones en cuanto a la mención del autor aquí. En primer lugar, destacar que el autor es una función, es decir que se ejerce bajo las determinaciones históricas en las que nos encontramos. Y en segundo lugar, y relacionado con ello, aquella verdad o pretensión de verdad no es la de la *parrhesía*, sino que, en cuanto nos encontramos dentro de una “disciplina”, en los dos sentidos de la palabra, y aunque la función del autor ceda aquí a la agrupación disciplinar del

²⁹⁸ ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 15 y 105-109.

conjunto de procedimientos, objetos y técnicas, tal verdad obedece a lo que Foucault denomina como “las reglas de una «policía» discursiva”.²⁹⁹

Pero retomando la reflexión en torno del dispositivo de la persona, Esposito ve en Foucault (aunque también en Maurice Blanchot, Gilles Deleuze y otros) la figura de lo impersonal en su filosofía. ¿Qué supone una filosofía de lo impersonal? ¿Otra vez la borratura de un sujeto, la desaparición de la persona? ¿En qué medida es posible liberarse de los procedimientos de producción del discurso que señalamos, y a dónde nos conduciría esa liberación? Ya a Sartre y al existencialismo ateo se les reprochaba la posibilidad de caer en un nihilismo y falta de juicio moral al desplazar Dios del centro. Una y otra vez aparecen en la historia del pensamiento occidental el temor a un relativismo moral si eludimos un sistema de valores universales y peor aún, a la persona misma depositaria de aquellos valores y de aquella “buena voluntad” (la voluntad de verdad –querer lo verdadero, querer lo indubitable, querer lo universal– ha quedado históricamente asociada a la moralización del pensamiento, en la medida en que la búsqueda de lo verdadero se asocia a la intención de hacer el bien, y el error a la falta de voluntad). Pero si la categoría de persona sirve a explicaciones ideológicas contrapuestas en cuanto a sus principios, desde el punto de vista político tanto a la izquierda como a la derecha conservadora, demuestra con ello que ya no nos sirve para pensarnos a nosotros mismos, sino en tanto escudo justificatorio de nuestras prácticas y nuestros discursos, sin ulterior crítica.³⁰⁰ Sin mencionar que se reintroduce un dualismo que ha intentado superarse de variadas formas, convirtiendo a la persona en alguien que ya no tiene cuerpo y destinada a la institucionalización de su individualidad como sujeto jurídico, titular de derechos, tanto más cuando la persona se encuentra identificada con la parte racional y voluntaria del individuo.

En Foucault, la función subjetiva en el discurso no remite necesariamente a un yo o persona. En la conferencia “¿Qué es un autor?” se aborda la escritura como el juego

²⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets, 2008, p. 38.

³⁰⁰ Nos referimos sobre todo en el terreno de la bioética, por ejemplo, en los debates acerca de la legalización del aborto, ya que tanto quienes se arrogan el derecho sobre su propio cuerpo –y donde el cuerpo es reificado como propiedad privada–, como quienes lo declaran no disponible en tanto propiedad intangible de Dios, suponen la persona.

de la exterioridad desplegada. No deja de referirse a sí misma, pero no como interioridad sino como exterioridad o “abertura de un espacio en el que el sujeto que escribe no cesa de desaparecer”.³⁰¹ Podríamos pensarlo a partir de la noción de pliegue: una exterioridad que se repliega sobre sí y constituye un espacio, una cavidad, que no deja de ser dinámico y de transformarse. Si bien Foucault evitó una teoría del sujeto y no era de su interés abordar la cuestión desde un planteo metafísico, puede verse el avance hacia la conceptualización de un *sí mismo* (*soi-même*) y en tal sentido es que Esposito refiere su pensamiento a una filosofía de lo impersonal. Ahora bien, quizá convenga en ulteriores trabajos para continuar su labor, abordar las características de ese *sí mismo* y sus diferencias específicas con el sujeto moderno, ya sea tanto del individuo y la persona como titular de derechos, como del yo como fundamento del conocimiento, para desentrañar una concepción ontológica diametralmente opuesta a la abstracción de un sujeto absoluto deshistorizado y también a la concepción estructuralista de un mero efecto de superficie. Caracterizarlo nos permitiría abordar nuevas figuras de la subjetivación, que contribuyen a realizar aquello que Foucault considera como una tarea propia de la filosofía: diagnosticar nuestro presente, realizar una crítica de lo que somos. Pero también conocer formas de resistencia al tipo de gubernamentalidad que administra la vida, no tanto a su variante totalitaria, como a la neoliberal, que encuentra escasos desarrollos.

Nos preguntábamos acerca del aparente desplazamiento entre quien anunciara el espacio vacío del hombre como fundamento de todo conocimiento y aquél que años más tarde hablara de una “ontología de nosotros mismos” y del lugar que el filósofo ocupa al emitir su discurso en una historia de la verdad. Y encontramos que lejos de ver en ello una posición respecto del sujeto que Foucault debiera haber rectificado, se trata de un desplazamiento de perspectiva. Acallar a la persona y que hable el sí mismo, es decir, el campo de fuerzas que se estructura entre el dispositivo de la persona y una vida que se configura como una forma de resistencia a aquél. Y cuando decimos campo de fuerzas claramente no hacemos referencia al yo de la conciencia,

³⁰¹ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es un autor?”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 90.

porque como lo señala Pierre Klossowski, el cuerpo como instrumento de la conciencia ya no es sinónimo de sí mismo, sino un homónimo de la persona.³⁰² Nos referimos más bien a lo que el propio Nietzsche entiende por *sí mismo* (*Selbst*): una pluralidad de fuerzas,³⁰³ “una estructura social de muchas «almas»”³⁰⁴: el cuerpo ya no blandido por la persona.

Foucault ha seguido buscando y construyendo el laberinto en donde perderse. Conocerse a sí mismo, entendido el precepto como para los griegos, es decir, asociado a la inquietud de sí, no es “encontrarse” a sí mismo, sino tomar distancia cada vez del que nos ha sujetado. Sumir al pensamiento al riesgo de pensar lo nuevo y arriesgar en ello la transformación de sí mismo. Hay un extravío de quien conoce, en la medida en que se desasocia de una verdad y corre tras aquella curiosidad de los nuevos destinos del pensamiento. Ese trabajo es para Foucault un trabajo crítico. La filosofía es crítica en la medida en que busca diagnosticar el presente para su transformación. En *La arqueología del saber* ya decía que la historia del pensamiento es la historia de nosotros mismos³⁰⁵, pero también expresaba la inquietud política por el presente, anticipándose a sus últimas investigaciones:

¿Qué miedo es, pues, ese que le hace responder a usted en términos de conciencia cuando se le hable de una práctica, de sus condiciones, de sus reglas, de sus transformaciones históricas? ¿Qué miedo es, pues, ese que le hace a usted buscar, más allá de todos los límites, las rupturas, las sacudidas, las escansiones, el gran destino histórico-trascendental del Occidente?

A esta pregunta, estoy convencido de que la única respuesta que hay es política. Dejémosla, por hoy, en suspenso. Quizá sea preciso volver a ella pronto y en otra forma.³⁰⁶

³⁰² KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires, Terramar, 2005, pp. 38-39.

³⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Norma, 1997, pp. 129-130.

³⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal; prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 41.

³⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, p. 340.

³⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 352-353.

Foucault vuelve a la pregunta: la historia de nosotros mismos mediante la historia de la verdad, el diagnóstico del presente, la pregunta política acerca de qué debemos hacer de nosotros mismos. ¿Cambió finalmente su modo de pensar, logró extraviarse, perderse para finalmente aparecer ante unos ojos que jamás volverá a encontrar? “Quizá, como mucho, nos permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció la relación con uno mismo”.³⁰⁷

Hemos presentado en este capítulo a la actitud crítica como un cierto *ethos* o modo de vida cuya función es la desujeción en el juego de una política de la verdad, y como tal, un trabajo de desobediencia racional a formas de coacción individual. Foucault sitúa el surgimiento de esta actitud crítica junto al problema de cómo gobernar, mediante la preocupación de *cómo no ser gobernado de esta forma*. Luego, la actitud crítica es analizada mediante el texto de Kant “¿Qué es la Ilustración?”, y allí presenta una actitud de modernidad que no es estrictamente la actitud de una cierta época, sino que puede encontrarse en distintos momentos de la historia, y que se caracteriza por una cierta forma de asociarse al presente mediante su cuestionamiento.

La crítica se plantea como el esfuerzo subjetivo de ejercer una discontinuidad en el pensamiento. “Hasta dónde sería posible pensar de otro modo” es un desafío, una prueba, para el propio pensamiento, que bien entendido supone, no tanto lo que el sujeto puede hacer para transformar su pensamiento, sino determinar las condiciones y posibilidades que el pensamiento tiene para transformar al sujeto. En este sentido, es indispensable la crítica como una política de la desujeción. Si el trabajo filosófico es hacer valer la verdad como *ergon* más que como *logos*, el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo consiste en una relación entre la verdad y la vida, cuyo

³⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 17.

asiento está dado en una acción de la que se es sujeto y objeto al mismo tiempo. Este plano de la crítica, por lo tanto, es un plano ético.

Por otro lado, el trabajo crítico es un tipo de análisis que busca determinar qué aspectos de nosotros mismos deben modificarse. De esta forma, hay un desplazamiento de los límites del conocimiento del objeto –a lo que se había dedicado la crítica de Kant– hacia los límites de nosotros mismos. La insubordinación en los procesos de subjetivación busca franquear los límites y fronteras identitarias de objetivaciones y sujeciones. Y establece también los límites, condiciones y posibilidades históricas en la configuración de los objetos y los sujetos. Como estrategia para una metódica en investigación filosófica, la crítica introduce una nueva dimensión en el análisis histórico: no sólo aquella búsqueda – mediante ciertas estrategias– de los procesos mediante los cuales se deviene un determinado sujeto, trabajando con el mapa de las fuerzas históricas del pasado que lo configuran, sino también tomar ese sujeto –que es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento– en su devenir, determinando el presente del que forma parte y problematizando desde ese lugar los aspectos que debemos transformar y modificar, así como aquellas conceptualizaciones que encubren, de un modo u otro, la emergencia de nuevas formas de resistencia.

No debe esperarse de aquél que realiza una historia crítica del pensamiento –como se le ha solicitado a Foucault– que a partir del diagnóstico éste diga qué es lo que ha de hacerse. Como si la filosofía se erigiera en jueza de lo político o en el prospecto de una medicina que daría solución y fin a los conflictos. Tal es la detracción de Habermas. Para él, la crítica puede cuestionar fundacionalismos y desnaturalizar jerarquías políticas, entre otras cosas, pero no puede decirnos cómo actuar, en qué dirección nos movemos. Por lo tanto para él, una crítica sin una normativa –como la teoría de la acción comunicativa–, es estéril.³⁰⁸ Ahora bien, consideramos que tal

³⁰⁸ Y reduce el pensamiento de Foucault a una “retórica posmoderna”: “La crítica de Foucault se basa más bien en la retórica postmoderna de su exposición que en los supuestos postmodernos de su teoría.” Cfr. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1993, pp. 337-338.

postura no comprende el carácter productivo y eminentemente transformador de la crítica –de la misma forma que tampoco comprende el carácter productivo e inmanente de las relaciones de fuerza–. La crítica no es un juicio solamente, sino una práctica, un ejercicio. Su tarea es, en todo caso, visibilizar esos conflictos, desnaturalizar lo naturalizado, pero no prescribir un nuevo orden. En una mesa redonda titulada “La imposible prisión” Foucault dice:

La crítica no tiene que ser la premisa de un razonamiento que terminara diciendo: eso es lo que usted tiene que hacer. Debe ser el instrumento para los que luchan, resisten y ya no soportan lo que existe. Debe ser utilizada en los procesos de conflictos, enfrentamientos, intentos de rechazo. No tiene por qué imponerse a la ley. No es una etapa en una programación. Es un desafío en relación a lo que existe.³⁰⁹

En esta última etapa hay una preocupación de Foucault en torno a la libertad. Puede objetarse, por lo tanto, en la trayectoria del trabajo foucaulteano, el pasaje desde la desaparición del sujeto hacia la afirmación de un sí mismo. Pero el antihumanismo de Foucault se dirige a un sujeto que en la historia de la filosofía ha sido tomado como fundamento, y como hemos dicho hacia el final, la desujeción no es sino la forma en que el sujeto se opone a los mecanismos de codificación de identidades, para realizar un trabajo sobre sí mismo. La preocupación de Foucault no es que no se nos permita ser lo que queremos ser, sino que se nos produzca tal como somos. De modo que la función de desujeción no se encuentra sino vinculada a una inquietud política que es la de una ontología crítica de nosotros mismos, esto es, determinar mediante un diagnóstico del presente quiénes somos para saber qué transformaciones podemos realizar. En suma, se trata del juego de la libertad, si por ésta se comprende no la ausencia de coacciones, sino un ejercicio deliberado de resistencia. Todos estos desarrollos sirven a la tarea de responder si es posible la transformación del presente y de lo que somos, y qué relación se establece entre presente y subjetividades en

³⁰⁹ FOUCAULT, Michel. “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”. En: *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1980, p. 76.

vistas de las transformaciones de uno y otras. Consideramos que las nociones de “subjetivación” y “actitud crítica” permiten explicar la constitución del sujeto no sólo mediante técnicas de sujeción sino también mediante prácticas de libertad, en el marco de una ontología histórica de la subjetividad, lo que contribuye también a determinar la entrañable relación entre filosofía y presente.

CAPÍTULO 5:

Ontología del presente

La subjetivación, como proceso de constitución de la propia subjetividad, no se realiza sino en desujeción del presente. Del presente comprendido como un estado de situación que, interpelado y desnaturalizado por una actitud de desobediencia a las formas coercitivas que nos constituyen en objetos y sujetos de disciplinas –en sus dos sentidos– y de normas, exige una transformación. He aquí la dimensión ético-política de la subjetivación: en cuanto proceso dinámico, interfiere en los procesos de objetivación y sujeción, y da lugar con ello a la posibilidad de emergencia de nuevas subjetividades, y a la transformación del presente. ¿Qué vínculo es este que parece presentar indisociadas la transformación de los sujetos y la transformación del presente? ¿Cuál es lugar de la filosofía en la interrogación e intervención del y en el presente? ¿De qué forma nos relacionamos a lo que hacemos nuestra inquietud filosófica?

La problematización acerca de los modos en que el sujeto se constituye históricamente como experiencia, supone la pregunta quiénes somos en este momento, y qué debemos hacer de nosotros mismos. Se trata de un modo de concebir la filosofía que reúne una serie de prácticas y modos de cuestionamiento. Esta tarea propia de la filosofía es para Foucault una ontología crítica de nosotros mismos.

5.1 Problematizar el presente, interrogar por el “nosotros”

En la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros*, como sucede en otros cursos, Foucault resituía otra vez sus investigaciones en el conjunto mayor de su trabajo.

Distingue así su labor de la historia de las mentalidades –como análisis de los comportamientos– y de una historia de las representaciones o de los sistemas representativos. Lo que realiza, a diferencia de aquellas, es una historia del pensamiento, aludiendo a la experiencia como foco en donde se articulan las formas de saber posibles, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos de existencia. Para este último punto, efectúa un desplazamiento de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, a través de las relaciones consigo mismo. Cabe decir aquí –porque no lo hemos hecho antes– que Foucault utiliza las expresiones “modos”, “formas” “modalidades” cada vez que hace referencia a los procesos de subjetivación: “formas de relación consigo mismos”, “modos de subjetivación”, “modalidades por las cuales un sujeto se constituye”, entre otras. Ahora bien, ¿qué sentido tienen estas expresiones, si aceptamos que la subjetivación no funda al sujeto como en un determinismo social impuesto, pero tampoco se encuentra ya fundado? Indudablemente estos modos o maneras son históricos, y en ellos se juega la tensión que hemos mencionado con anterioridad respecto de la libertad y la historia. Acordamos con Potte-Boneville que la tradicional noción de modalidad sufre una torsión en el uso que Foucault hace de ella. En la noción clásica, una modalidad se define como una afección del sujeto, y como tal, contingente (contrariamente al atributo), que apela a la designación de la sustancia así modificada y a la determinación de su esencia. Pero en Foucault el análisis es inverso: “más que remitir las modalidades al sujeto es la totalidad de la constitución íntima del sujeto la que es tratada como una vasta modificación: hasta la sustancia ética depende, finalmente, de una manera de hacer”.³¹⁰ No puede decirse qué se modifica sustancialmente, porque no hay una sustancia que existiría en sí misma y precedería a las “formas”, “modos” y “modalidades”. Incluso, para ser justos con nuestra lectura, cuando Foucault habla de “sustancia ética”, aunque encontremos en ello un guiño a Aristóteles, la noción de “sustancia” no hace referencia a aquello anterior a toda determinación, ni a un núcleo esencial sobre el cual se pueden producir las modificaciones. Sino a lo que podríamos llamar la “materia” del trabajo

³¹⁰ POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 201.

ético, aunque no sin escapar a la estructura propia de nuestro lenguaje metafísico, que engaña allí donde pretendemos decir otra cosa para desafiarlo. La misma palabra “modi-ficación” expresa la transformación que Foucault quiere señalar en un proceso de subjetivación. En el próximo y último capítulo, que busca avanzar hacia un diagnóstico en las formas actuales de subjetivación, la noción de “inmanencia” expresa nuestra posición respecto de esta “sustancia ética” que se va modificando en diferentes momentos históricos, y ella puede mostrar la indeterminación y co-modificación junto al modo de sujeción, al trabajo ético y al fin del proceso de subjetivación. Pues no es el sujeto el que es afectado por modalidades, sino, por el contrario, las diferentes formas o modalidades las que producen y transforman al sujeto.

Volvamos, una vez más, al inicio del curso de 1983. Foucault, como hemos dicho antes, analiza el texto “¿Qué es la Ilustración?” de Kant a propósito de la relación del gobierno de sí y de los otros. Pero también a propósito de lo que es el *leitmotiv* del curso, la noción de *parrhesía* o decir veraz. Nos detendremos ahora en las razones de Foucault para introducir este análisis en el curso, aunque no como una finalidad en sí misma. Ya que la valorización de la Ilustración no es por sus contenidos, sino en relación con la ya mencionada “ontología del presente”, que Kant inaugura. Estas razones expresan también cuál es la tarea propia de la filosofía en una tradición crítica: la de diagnosticar el presente y cuestionar quiénes somos en este momento.

El texto de Kant es una respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración? de la Revista *Berlinische Monatsschrift*, en 1784, de la que también hay una respuesta del músico Felix Mendelssohn. Para Foucault en él aparece un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica, “una cuestión concerniente a la historia”,³¹¹ de modo particular, en cuanto no es una indagación por el origen ni tampoco por su consumación.

³¹¹ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 28.

La cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant (...) es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese «ahora» dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?³¹²

Si bien ha habido reflexiones sobre el presente, no hay en ellas una indagación acerca del “presente al cual pertenezco”, a la determinación de un elemento del presente que se trata de descifrar, respecto de todos los otros. Lo mismo en referencia a determinar en qué medida ese elemento es expresión de un proceso que concierne al pensamiento y a la filosofía, es decir, de la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo. Foucault introduce, a propósito de la interrogación por este “ahora” del que se forma parte, menos una distinción entre “presente” y “actualidad” que una precisión: la cuestión de la propia actualidad es la cuestión de la singularidad del acontecimiento. No se pregunta por el presente sin más, como el punto que enlaza lo que nos precede de lo que nos sigue. Tal interrogación sería propia de la continuidad histórica. Se pregunta por la actualidad, es decir, por aquello que irrumpe de modo singular e introduce una diferencia, una interferencia, un quiebre en el presente respecto del pasado. En este sentido, la pregunta también se dirige a la posibilidad de intervención de ese presente, de cesura de continuidad. Pensar el presente es, en cierto modo, intervenirlo, interpelarlo. “¿Qué diferencia introduce el hoy con relación al ayer?”.³¹³ Con ello Foucault expresa la contingencia histórica que nos hace ser quienes somos, pero también la posibilidad de la transformación. En el marco de estas preguntas, la crítica es el ejercicio práctico que permite un modo de preguntar histórico que no es el del origen ni el de la teleología, sino el que nos inserta como sujetos partícipes de un determinado momento histórico, y como sujetos activos en las transformaciones y franqueamientos del presente. Recordemos que la idea de modernidad como *ethos* y no como época, da cuenta de esto: “Caracterizaría, por tanto, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como

³¹² *Ídem*, p. 29.

³¹³ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 977.

una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres”.³¹⁴

Otra de las cuestiones significativas para Foucault del texto de Kant –lo que en sí mismo nos habla de su propia pertenencia a una tradición filosófica y epistemológica– es que en esa reflexión hay que mostrar “en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso” en el que resulta elemento y actor del mismo.³¹⁵ De modo que la práctica filosófica, y el filósofo, en su discurso filosófico, no pueden evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Y agrega:

Su pertenencia a cierto «nosotros», un «nosotros» que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese «nosotros» debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión y, por eso mismo se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia a ese «nosotros».³¹⁶

Dicho de otra manera, Foucault quiere señalar que por primera vez aquello sobre lo que el filósofo reflexiona –en ejercicio de una práctica de veridicción, en una determinada relación con la verdad–, no se reduce a la pertenencia a una cierta tradición filosófica (idealista, materialista, u otra) sino a su propia actualidad y a su propia “episteme”, al conjunto de determinaciones históricas que le presentan al filósofo la necesidad de abordar tal o cual problema. Expone de esta forma, otra vez, una relación con la filosofía en la que se es sujeto y objeto, al mismo tiempo, de conocimiento y reflexión, y con ello, la implicancia del sujeto, no en cuanto pone las condiciones de posibilidad para la objetividad, sino como sujeto participante en la

³¹⁴ *Ídem*, p. 987.

³¹⁵ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 30.

³¹⁶ *Ídem*, pp. 30-31.

propia realidad. Recordemos aquí el tipo de trabajo interpretativo que realiza Foucault, opuesto al de hermenéutica tradicional, expresado en el primero de los capítulos. Dreyfus y Rabinow lo dicen de este modo: “El practicante de la analítica interpretativa asume que él mismo está siendo producido por aquello que estudia”.³¹⁷

Es la filosofía como interrogación del “nosotros” del que se forma parte, y con respecto al cual tiene el filósofo que situarse lo que caracteriza, para Foucault, la filosofía como discurso de la modernidad. Y un discurso de la modernidad no en una relación longitudinal respecto de los antiguos, sino en la posición sagital del discurso respecto de su propia actualidad.³¹⁸ De lo que se trata, entonces, no es de hacer una genealogía de la noción de “modernidad”, sino de hacer una genealogía de “la modernidad como cuestión”,³¹⁹ introduciendo la idea de la modernidad como una actitud que es posible encontrar en diferentes momentos históricos, sin decir aquí más que eso.

Hemos destacado ya la inscripción de Foucault en una tradición crítica, tradición a la que él mismo dice pertenecer cuando escribe la entrada del *Dictionnaire des philosophes* bajo el pseudónimo de Maurice Florence: “Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y podría denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*”.³²⁰ Al final de esta primera hora de clase reitera esta pertenencia: si Kant fundó una tradición crítica que plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero, habría otra tradición crítica, otro modo de interrogación crítica –que es aquella que plantea la cuestión de la *Aufklärung*– dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea. Esa tradición crítica es la que pregunta:

³¹⁷ DREYFUS y RABINOW. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2001, p.153.

³¹⁸ La *línea sagital* en anatomía es una vertical de referencia que teóricamente cruza el cuerpo por la parte media y central y lo divide en mitades izquierda y derecha.

³¹⁹ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 31-32.

³²⁰ FOUCAULT, Michel. “Foucault”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 999.

¿Qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.³²¹

En aquella pregunta por el campo actual de nuestras experiencias posibles, la noción de experiencia no alude al producto o resultado de la facultad de conocer, que es propio de una analítica de la verdad. Cuando Foucault habla de “experiencia” se refiere al entramado entre una forma de saber, una forma de poder y una forma de existencia de los sujetos o de relaciones consigo mismos que configuran una determinada subjetividad; es decir, se trata propiamente de un modo de subjetivación en sentido lato, que involucra necesariamente el plano de lo histórico; una forma histórica de los procesos mediante los cuales los sujetos se constituyen en lo que son. En la entrevista “Polémica, política y problematizaciones”, ofrecida a Paul Rabinow en 1984, justo antes de su muerte, Foucault dice que su trabajo ha sido el de privilegiar en cada momento del mismo un elemento particular, “el de la constitución de una objetividad, el de la formación de una política, y el de la elaboración de una ética y de una práctica de sí mismo”, para agregar que en el fondo “se trata de diferentes ejemplos en los que se encuentran implicados los tres elementos fundamentales de toda experiencia: un juego de verdad, relaciones de poder y formas de relación con uno mismo y con los otros”.³²² Este es el sentido que aparece mencionado en los cursos que nos encontramos trabajando aquí. Aunque también

³²¹ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 39.

³²² FOUCAULT, Michel. “Polémica, política y problematizaciones”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 996.

designa con “experiencia” una empresa de desubjetivación, que como hemos señalado antes, es una función de la crítica: la desubjetivación en una política de la verdad. Esta noción de experiencia es la que se desprende de sus lecturas de Nietzsche, Blanchot y Bataille. En una entrevista a Duccio Trombadori, en 1978, Foucault dice que “la experiencia tiene en Nietzsche, Blanchot o Bataille la función de arrancar al sujeto de sí mismo, procurar que ya no sea él mismo, o arrastrarlo a la aniquilación o la disolución. Es una empresa de desubjetivación”.³²³ Hacia el final del capítulo anterior, decimos que Foucault no busca solamente una reflexión teórica, filosófica e histórica respecto de cómo se constituyen los sujetos, y que su tarea se encuentra guiada por una inquietud ética y preocupación política por el presente, de modo que con ello busca también producir una subjetividad en el pensamiento, tarea vinculada con la propia relación consigo mismo y con su actividad filosófica. En esta misma entrevista, Foucault dice que sus libros son experiencias, en cuanto “una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado”. “De modo que el libro me transforma y transforma lo que pienso”.³²⁴ Y agrega que lo que fue importante de la lectura de aquellos autores fue la idea de una experiencia límite, lo que hace que “por tediosos, por eruditos que sean mis libros, siempre los haya concebido como experiencias directas tendientes a arrancarme a mí mismo, a impedirme ser el mismo”.³²⁵

De manera que la interrogación “¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles?”, de la cita anterior, indaga a la vez, si aceptamos ambos sentidos, dos cosas: ¿cuáles son los modos actuales de subjetivación?, por un lado; y por otro, ¿cuáles son las formas de resistencia en la actualidad respecto de lo que nos configura, lo que nos confisca, lo que nos confina a una identidad?, ¿cuáles son los modos de desubjetivación? O para decirlo de otro modo, que ya hemos usado en otras oportunidades, se trata de una indagación que no pregunta sólo acerca de *quiénes somos en este momento*, sino también *quiénes podemos llegar a ser, ¿qué*

³²³ FOUCAULT, Michel. “El libro como experiencia”. En: *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 35.

³²⁴ *Ídem*, p. 33.

³²⁵ *Ídem*, p. 33.

debemos hacer de nosotros mismos?, para ser otros. Estos son el problema y la tarea de una ontología crítica de nosotros mismos, como reflexión de los procesos de subjetivación.

Hemos dejado pasar, sólo hasta aquí, algo que consideramos de sumo interés. Y es la introducción del término “nosotros” por parte de Foucault para indicar la pertenencia a esa realidad de la que el filósofo forma parte y que le es ineludible en su práctica y reflexión filosófica.³²⁶ ¿Qué quiere decir aquí “nosotros” y por qué es ineludible en la reflexión filosófica? Su uso en esta clase no queda explícito, más que la referencia a “un conjunto cultural característico de la propia actualidad”.³²⁷ ¿Se trata de una subjetividad colectiva, de un universal concreto aquello que se señala en una “ontología histórica de nosotros mismos”?

En la misma entrevista de mayo de 1984 que citamos hace un momento, Foucault señala en otra dirección la idea de un “nosotros” –ya no en el marco interpretativo del texto de Kant, en el que sin lugar a dudas debe expresar qué ha querido decir aquél filósofo– y que nos resulta significativo en la medida en que se asocia a la actitud crítica como ejercicio del pensamiento. En ella dice que en los problemas que pueden ser elaborados a partir de experiencias como la locura, el crimen o la sexualidad no hay una apelación a ningún “nosotros”, no al nosotros de la “tradicionalidad” y al de los valores.

Pero el problema justamente –dice– es saber si, en efecto, es en el interior de un «nosotros» donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formulación futura de un «nosotros». El asunto es que no me parece que el «nosotros» deba ser previo a la cuestión, no puede ser sino el resultado –y el resultado

³²⁶ “Ese «nosotros» debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión y, por eso mismo se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia a ese «nosotros»”. Cfr. FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 30-31.

³²⁷ *Ídem*, pp. 30-31.

necesariamente provisional– de la cuestión tal como se plantea en los términos nuevos que ésta se formula.³²⁸

El nosotros no es previo a la cuestión, sino el resultado de ella, de la misma forma que la actualidad no es sino la diferencia con el presente, la ruptura de todo aquello que se presenta como continuidad.

Hay en estas palabras una correlación entre la actitud crítica, el diagnóstico del presente y una nueva experiencia de sí mismo; es posible ver una circularidad entre el ejercicio crítico del pensamiento que pretende hacer un diagnóstico de su presente y la emergencia con ello de un nuevo sujeto ético. Transformaciones de nosotros mismos por nosotros mismos, que no señalan solamente la dimensión de la individualidad, sino la dimensión social, aquella mediante la cual podemos constituir un futuro y siempre provisional “nosotros”, “nosotros” que nos reúne a partir de los problemas que podemos plantear a la política, desde la relectura histórica del pasado, para la transformación del presente. La expresión “hacer posible la formulación futura de un «nosotros»”, muestra la relación de la crítica en aquella tensión entre presente y porvenir, y una reflexión que lejos de prescribir un deber-ser en torno a lo político, abre espacios de inquietud y cuestionamiento, que pueden a su vez constituir un “nosotros”. Aunque de ese “nosotros” no pueda aún decirse nada. La crítica, si bien parte del presente –como la arqueología y a genealogía– tiene como horizonte la incertidumbre, pero ante todo, la modificación de la situación presente.

Es una inquietud política por el presente lo que se expresa en estos análisis. La atención al presente promueve, por lo tanto, nuevas formas de subjetivación. He aquí el vínculo entre una ética del cuidado de sí y un pensamiento del presente. Al respecto, Ángel Gabilondo, dice, “Pretender saber lo que somos es lo que nos insta a pensar de otra manera”. No sólo porque “una modificación de lo que llamamos presente es ya una modificación de la ley del presente, sino porque es en su

³²⁸ FOUCAULT, Michel. “Polémica, política y problematizaciones”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 994.

diagnóstico donde se nos exige hacer ya una nueva experiencia de nosotros mismos que no se deje recoger sin más en lo dicho”.³²⁹

5.2 La filosofía como historia de las prácticas de veridicción

La apuesta política de Foucault en la primera clase de *El gobierno de sí y de los otros*, es presentar todo discurso y problema filosófico en un contexto. El discurso filosófico tiene que tomar en cuenta a la actualidad para encontrar su lugar propio y establecer el modo de efectuación que realiza en esa actualidad. Se trata no de una historización del pensamiento, sin más, sino más bien de mostrar el carácter histórico de toda problematización. Foucault se inscribe en este tipo de tradición crítica que pregunta acerca de la actualidad, y su propio trabajo –el de relacionar, a grandes rasgos, ciencia, política y ética– es un ejemplo de este ejercicio histórico del pensamiento. Como señala Frédéric Gros, en la “Situación del curso” de ese año, “desde la primera clase, Foucault aspira pues a determinar su propio lugar dentro de una herencia filosófica, como si anunciara que a través de esos estudios sobre la *parrhesía*, problematiza el estatus de su propia palabra y la definición de su papel”.³³⁰ ¿Qué relación es esta entre filosofía, ontología del presente y *parrhesía*?

Foucault construye en este curso una figura del filósofo en la cual parece reconocerse, en una relación con la filosofía como palabra de verdad. La filosofía aparece como un modo de vida, una manera de ser, cierta relación práctica consigo mismo mediante la cual uno se constituye en sí mismo, se forja y trabaja sobre sí. El advenimiento de lo real de la filosofía (lo real concerniente a lo que es en realidad su discurso filosófico, su voluntad de decir la verdad, o para decirlo de modo más claro, a lo que tiene que decir la filosofía realmente) se encuentra en las prácticas de sí sobre sí, que es para Foucault la formulación efectiva del sujeto occidental. En la filosofía antigua se

³²⁹ GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Anthropos; Cantoblanco: Universidad Autónoma de Madrid, 1990, p. 7.

³³⁰ GROS, Frédéric. “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 382.

organiza una suerte de práctica parresiástica y desde allí nos propone contemplar la historia de la filosofía europea moderna como una historia de las prácticas de veridicción, una historia de las prácticas de la *parrhesía*, “¿No es como *parrhesía*, – dice– mucho más que como doctrina sobre el mundo, la política, la naturaleza, etc., como la filosofía europea se inscribió efectivamente en lo real y en la historia o, mejor dicho, en ese real que es nuestra historia? ¿No es como *parrhesía* que debe retomarse sin cesar que la filosofía recomienza sin cesar?”.³³¹

La filosofía moderna es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una práctica que en la crítica de la ilusión, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo y del sujeto por el otro, su objeto de ejercicio. De esta forma Foucault sugiere una historia de la filosofía que no se ajusta a los dos esquemas predominantes, el de una historia de la filosofía que busca su origen radical en algo así como un olvido, o aquel que busca considerar esa historia como progreso de la racionalidad. La historia de la filosofía puede hacerse como una serie de episodios y formas –recurrentes, formas que se transforman– de la veridicción, como movimiento de la *parrhesía*. “En suma, una historia de la filosofía como movimiento de la *parrhesía*, como redistribución de la *parrhesía*, como juego diverso del decir veraz, filosofía considerada así en lo que podríamos llamar su fuerza ilocutoria”.³³² Desde esta perspectiva de la historia de la filosofía como historia de las prácticas de veridicción, la pregunta y crítica nietzscheana sobre la propia época es uno de los acontecimientos filosóficos posteriores a lo que Kant inaugura en la modernidad con la pregunta por la actualidad del presente. Examinar la historia de la filosofía como una historia de las prácticas de veridicción o como una historia de las prácticas de la *parrhesía*, implica al mismo tiempo el análisis de las prácticas a través de las cuales se encuentra la transformación del sujeto por sí mismo. Por eso en Foucault una historia de la verdad, una historia de la gubernamentalidad y una historia de la subjetividad se encuentran intrincadas.

³³¹ FOUCAULT, Michel. *El Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 354.

³³² *Ídem*, p. 355.

Si la filosofía es una práctica de veridicción, y al mismo tiempo tiene como función la de cuestionar el presente, esta misma interrogación y denuncia de la actualidad comporta un riesgo. Por eso es necesario un coraje de la verdad, un atreverse a saber para determinar el propio pensamiento y la propia acción, en cuanto ambos no pueden separarse. Pensar y conducirse en desobediencia de ciertos principios que nos constituyen, arriesgan lo que ya somos.

La filosofía en la Antigüedad se considera más una práctica, un ejercicio, que un discurso o *logos*. Aunque quizás respecto de esta idea, la lejanía sea más temporal que otra cosa, en tanto hay una manifiesta proximidad de Foucault cuando dice que la filosofía es todavía hoy el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, que consiste no en reafirmarse en sus postulados, sino en la posibilidad de pensar de otro modo, de tensionarse más allá de sí mismo.

Si es cierto que la filosofía no es simplemente el aprendizaje de un conocimiento, y también debe ser, en cambio, un modo de vida, una manera de ser, cierta relación práctica consigo mismo mediante la cual uno se forja y trabaja sobre sí, si es cierto que la filosofía debe, pues, ser *askesis* (ascesis), el filósofo, cuando tiene que abordar no sólo el problema de sí mismo sino el de la ciudad, no puede conformarse con ser *logos* y nada más, ser el que dice la verdad, sino que debe ser alguien que participa, que pone manos a la obra en el *ergon*.³³³

La filosofía es ejercicio y trabajo, *ethos* y modo de vida, práctica de veridicción, que expresa y se expresa en su época. Así, si en la primera clase de este curso se comienza analizando “*Was ist Aufklärung?*”, la última de las clases se presenta a la filosofía como una práctica de la *parrhesía*, y a la vida filosófica como a la manifestación de la verdad, como testimonio de la verdad.

³³³ *Ídem*, pp. 230-231.

Vivir filosóficamente –dice– es procurar mostrar –por el *ethos* (la manera de vivir), la manera de reaccionar (ante tal o cual circunstancia, en tal o cual escenario, cuando uno se enfrenta a tal o cual situación) y, desde luego, la doctrina que se enseña–, en todos esos aspectos y a través de esos tres vehículos (el *ethos* de la escena, el *kairós* de la situación y la doctrina), qué es la verdad.³³⁴

La razón que da en la última clase de por qué comenzó el año con Kant es que “ese texto sobre la *Aufklärung* escrito por él significa para la filosofía una manera determinada de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung*, de los problemas que en la Antigüedad eran tradicionalmente los de la *parrhesía*, y que van a resurgir así en el transcurso de los siglos XVI y XVII y a tomar conciencia de sí mismo en la Ilustración y particularmente en ese texto de Kant”.³³⁵

Recordemos que Foucault pretende realizar un diagnóstico del presente a la luz del análisis de las formas de subjetivación de la Antigüedad. Y esta torsión la justifica atendiendo a cierta semejanza entre los problemas que eran de los griegos y los nuestros. Si nuestro presente se encuentra signado por la muerte de Dios y por los efectos catastróficos de determinados usos de la razón, la pregunta es ¿cómo conducirnos en un mundo sin Dios y con desconfianza respecto de la ley y de todos los mecanismos a través de los cuales, desde la modernidad en adelante, aunque su historia es anterior, se nos constriñe y coarta, se nos perfila y cataloga, se nos disciplina y se nos marca? En este sentido, expresa en una entrevista de 1983:

Me sorprendería si nuestro problema en estos días no fuese, similar a éste, dado que la mayoría de nosotros ya no cree que la ética esté fundada en la religión, ni desea que el sistema legal intervenga en nuestra moral, personal y privada. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna fundada en el autodenominado conocimiento científico

³³⁴ *Ídem*, p. 348.

³³⁵ *Ídem*, p. 355.

de lo que es el yo, lo que es el deseo, lo que es el inconciente y demás. Estoy impresionado por esta similitud en los problemas.³³⁶

En *La hermenéutica del sujeto*, lo expresa de esta forma:

Por apremiante que sea la ciudad, por importante que sea la idea de *nomos*, por ampliamente difundida que esté la religión en el pensamiento griego, la estructura política, la forma de la ley y el imperativo religioso jamás son capaces, para un griego o un romano –pero sobre todo para un griego–, de decir qué hay que hacer con la propia vida. En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica.³³⁷

La cuestión presente estriba en que se ha planteado de nuevo la necesidad de una ética entendida como forma que uno debe dar a su conducta y a su vida. Analizar los modos de constitución de los sujetos en la Antigüedad grecorromana puede sernos útil para encontrar una nueva ética de sí. Como si desenfocando la modernidad y atendiendo a formaciones más pretéritas a las del sujeto trascendental y del ego circunscripto a la conciencia, pudiéremos atrevernos a encontrar en nosotros mismos cuánto de inestable y aún anacrónico es pensarnos todavía de ese modo. Las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las cuales nos constituimos y reconocemos hoy como sujetos, he ahí el motivo o cuestión presente a partir de la cual se realiza la genealogía. Pero es una genealogía que no se contentará con el análisis de formas del pasado a partir de una cuestión presente, sino que buscará tensionarse con un peligroso quizá, con un *por-venir* que se anticipa para mostrarnos

³³⁶ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 263-263.

³³⁷ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 426.

que eso que somos devendrá algo otro. Esta filosofía crítica es la que permite realizar una ontología o diagnóstico del presente, que es ya y en sí mismo, parte del trabajo de su transformación. El propósito de la misma es historizar la constitución de nuestra subjetividad como posibilidad de emergencia de un nuevo sujeto ético. Este es el desplazamiento metodológico: de una genealogía del poder a una crítica del sujeto.

5.3 Diagnosticar el presente

Realizar una ontología del presente o una ontología histórica de nosotros mismos requiere dos tipos de trabajo: uno de ellos es un trabajo de diagnóstico; el segundo, es una historia de los problemas. Respecto del primero de estos trabajos, como ya hemos dicho, la filosofía moderna adquiere para Foucault a partir de “*Was ist Aufklärung?*” una dimensión que no tenía hasta el momento, que es la de preguntar por la actualidad y con ello, una nueva función, que es la de realizar un diagnóstico de su presente. Si bien en este curso Foucault expresa que esta forma de interrogación filosófica es inaugurada por Kant, hay entrevistas anteriores en las que dice que Nietzsche es quien señala que el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento,³³⁸ el estado de fuerzas, el de su actualidad en cuanto atravesada por procesos y movimientos.³³⁹ En 1976, Foucault dice: “Nietzsche descubrió que la actividad particular de la filosofía consiste en el trabajo del diagnóstico: ¿qué somos hoy? ¿Qué es este «hoy» en el cual vivimos? Esta actividad de diagnóstico entrañaba un trabajo de excavación bajo sus propios pies para establecer cómo se había constituido antes de él todo ese universo de pensamiento, de discurso y de cultura que era su universo”.³⁴⁰ En 1967, en una entrevista referida al estructuralismo, corriente a la que se lo vinculó por aquellos años, dice: “El estructuralismo puede valer como una actividad filosófica si se admite que el papel de la filosofía consiste en

³³⁸ Por ejemplo en 1966, en la entrevista “¿Qué es un filósofo?” Cfr. FOUCAULT, Michel. “¿Qué es un filósofo?”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 74. La entrevista es del año 1966.

³³⁹ FOUCAULT, Michel. “La escena de la filosofía”. En *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 817.

³⁴⁰ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es usted, profesor Foucault?”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 95.

diagnosticar. El filósofo ya no pretende decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y huidiza de decir lo que pasa”.³⁴¹ Con esto pretendemos mostrar que la idea de la filosofía como diagnóstico del presente no aparece propiamente en estas últimas investigaciones, sino muy anteriormente, asociado a sus lecturas nietzscheanas. Es innegable que es Nietzsche quien produce un quiebre en la vida filosófica de Foucault, hacia 1953 cuando lo lee por primera vez. La referencia a Nietzsche en la obra de Foucault es de carácter envolvente, no como alusión permanente en cuanto al léxico o los temas que desarrolla, sino en cuanto a una presencia que, para quienes conocen su obra, no deja de retornar. De modo general, por el método genealógico, pero específicamente en cuanto a un aspecto vinculado con con la historia, que es el de la discontinuidad, como se dijo en el primer capítulo de este trabajo. Indudablemente, discontinuidad y diagnóstico se encuentran de la mano, si de lo que se trata es de dar con una discontinuidad en el presente y con la emergencia de algo nuevo. Tanto Nietzsche, Kant, y el mismo Foucault se inscriben en una cierta tradición crítica moderna, que es aquella que se pregunta por el presente. Y esto abre un nuevo modo de comprender la historia del pensamiento: mediante la comprensión de que la filosofía interroga por su presente y cada filósofo interroga desde las raíces de su propia época. Pero también un nuevo modo de comprender la modernidad: ya no como una época, sino como una actitud de interrogación de su actualidad.

¿Pero qué es este diagnóstico de la actualidad? ¿Cuál es propiamente la función del diagnóstico? El detectar aspectos de cosas que han pasado desapercibidas y que actualmente presentan rasgos de nuestro modo de pensar, de nuestro sistema de pensamiento, de nuestras prácticas. Un diagnóstico de la actualidad no es simplemente interrogar sobre lo que se presenta como actual. Sino intentar descubrir aquello que se encuentra naturalizado en nuestra forma de pensar actualmente. Realizar un diagnóstico de nuestro presente no es presentar simplemente un “estado de la cuestión”, un estado de cosas; se encuentra más emparentado a la actividad del

³⁴¹ FOUCAULT, Michel. “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el «hoy»”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 77.

médico: para diagnosticar una enfermedad se hace necesario no una caracterización de lo visible y evidente, sino de lo subterráneo, y que puede expresarse mediante un síntoma. Se trata de aprender a leer aquellos aspectos y elementos que se nos presentan como naturales, invisibles, comunes, desdibujados en el paisaje de lo cotidiano. De esta manera, puede comprenderse por qué para Foucault es Nietzsche quien también introduce la cuestión del diagnóstico, aunque podemos decir que desde otro ángulo. Mientras Kant se pregunta por su propio presente, Nietzsche manifiesta de modo explícito la idea de que toda filosofía debe atender a su presente, cumpliendo con una función en cierta medida intempestiva o inactual. Esta noción alude a un tiempo desfasado, o en todo caso, a la capacidad de ver el presente mediante cierta distancia, y cuestionar algo de lo cual la propia época, en muchos casos, se siente orgullosa. Para hacer un contrapunto con el texto kantiano, en el cual la cobardía o pereza son las causas de la falta de dirección del propio entendimiento, recordamos aquí que también Nietzsche expone cosa semejante en el comienzo de su *Tercera consideración Intempestiva, Schopenhauer como educador*. “Al preguntársele qué rasgos comunes había encontrado en los hombres, el viajero, que había visto muchos pueblos y países y muchas partes del mundo, repuso: tienen una tendencia general a la pereza”,³⁴² lo que lleva al hombre a pensar y obrar como el rebaño; y señala: “temen por lo común, ante todo, las fatigas que les causarían la sinceridad y la verdad absolutas”.³⁴³ Quien no quiere ya pensar y obrar como la masa debe atreverse al imperativo “¡Sé tú mismo!”, cuyas resonancias con el “*Sapere Aude!*” no son menores. Para Nietzsche es la conciencia de nuestro ahora concreto lo que nos interpela a elaborar un modo de vida:

Aun cuando el futuro no nos permitiera esperar nada, nuestra peregrina existencia precisamente en este ahora nos incita con la mayor fuerza a vivir de acuerdo con nuestra propia medida y nuestra propia ley: lo inexplicable que resulta que vivamos precisamente hoy habiendo, no obstante, tenido todo el tiempo infinito para surgir, que no poseamos más que un apretado hoy y que tengamos que mostrar en él por qué y con qué

³⁴² NIETSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador. Tercera consideración Intempestiva*. Madrid, Valdemar, 2001, p. 25.

³⁴³ *Ídem*, p. 25.

designio hemos surgido precisamente hoy. Tenemos que asumir la responsabilidad sobre nuestra existencia ante nosotros mismos; queremos, en consecuencia, ser también los verdaderos pilotos de esta existencia, sin permitir que se asemeje a un azar inconciente.³⁴⁴

Realizar un diagnóstico de lo que somos no es, por lo tanto, catalogar aquello que nos caracteriza como sociedad, como cultura. En cuanto un análisis del presente no es simplemente un análisis descriptivo de la actualidad, sino la posibilidad de problematizar críticamente el presente, de desnaturalizarlo, y de transformarlo, del mismo modo que en una ontología de nosotros, el “nosotros” no es aquello que quiere ser determinado o caracterizado sino en una tensión a ser otros de los que somos.

En la escritura de una historia del presente Foucault se plantean ciertos problemas, como el de la locura, el de la prisión o el de la sexualidad. Todas las historias de Foucault son historias que se refieren a la actualidad, mediante el cuestionamiento de experiencias que hasta un momento son consideradas como normalmente aceptables. En cuanto se ocupa de hacer una historia de las problematizaciones, las preguntas de Foucault se orientan a saber ¿por qué aparece un problema en determinado momento? Y de esta manera busca mostrar la fragilidad y contingencia de las cosas a través del análisis histórico, para mostrar también la posibilidad de la transformación: ¿cómo y por qué la locura es un problema?, ¿cómo y por qué la enfermedad es hoy un problema para nosotros?, ¿cómo y por qué la sexualidad se convierte en un problema?, ¿cómo y por qué para nosotros es la guerra un problema? Se trata de un trabajo que comienza por cambiar la mirada, para que algo que nos parece natural hasta el momento, deje de serlo. He ahí la actitud crítica, y es ella la que expresa un juego entre lo histórico y lo político. Un trabajo histórico que permite mostrar la contingencia de la constitución de los objetos y sujetos y brindar de esta forma elementos a la política, posibilidades de acción, de explicitación o visibilización de conflictos y de luchas, para la transformación del presente.

³⁴⁴ *Ídem*, p. 27.

5.4 Problematizaciones

Una ontología histórica de nosotros mismos todavía requiere de otro trabajo, además del diagnóstico, y este es el de realizar una historia de los problemas. Una historia del pensamiento, como la que persigue Foucault, se interesa por los modos de objetivación y los modos de subjetivación en la medida en que los problematiza. Se trata de una interrogación por la manera en que se conformaron determinados objetos, y a su vez, formas de subjetividad históricamente. Esto es lo que la distingue de una historia de las ideas o una historia de los comportamientos: en cuanto no se trata de la historia de las soluciones dadas en un determinado momento histórico, sino efectivamente de los modos en que un objeto deviene problemático. El ejercicio crítico, entonces, en una ontología histórica de nosotros mismos, se enfrenta metodológicamente a la idea de una investigación que se dirige a dar “solución” a un problema planteado de antemano. De lo que se trata es de no plantear la cuestión de modo que pueda resolverse dialécticamente, sino mantener la tensión para dar lugar a la multiplicidad. En *Theatrum philosophicum*, un texto de 1970 dedicado a Deleuze, dice lo siguiente:

Para liberar la diferencia precisamos de un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que diga sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción; un pensamiento de lo múltiple –de la multiplicidad dispersa y nómada que no limita ni reagrupa ninguna de las coacciones de lo mismo; un pensamiento que no obedece al modelo escolar (que falsifica la respuesta ya hecha), pero que se dirige a problemas insolubles, es decir, a una multiplicidad de puntos extraordinarios que se desplaza a medida que se distinguen sus condiciones y que insiste, subsiste, en un juego de repeticiones. En vez de ser la imagen todavía incompleta y confusa de una Idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la Idea no tiene más modo que el problemático: pluralidad distinta cuya obscuridad siempre insiste más, y en la cual la pregunta no cesa de moverse. ¿Cuál es la respuesta a la pregunta? El problema. ¿Cómo resolver el problema? Desplazando la cuestión. El problema escapa a la lógica del tercero excluido, puesto que es una multiplicidad dispersa: no se resolverá

mediante la claridad de distinción de la idea cartesiana, puesto que es una idea distinta–oscura; desobedece lo serio de lo negativo hegeliano, puesto que es una afirmación múltiple; no está sometido a la contradicción ser–no ser, es ser. En vez de preguntar y responder dialécticamente, hay que pensar problemáticamente.³⁴⁵

Pensar problemáticamente no es, por lo tanto una manera de rehuir a una respuesta política, rehuir una salida, permanecer en un *statu quo*. En el problematizar hay un movimiento del pensamiento que ya es una intervención en el presente. El ejercicio crítico que plantea Foucault no es el de aquél que tras un examen metódico recusaría las soluciones para quedarse con una, que es la mejor. La tarea de la filosofía no es la de ofrecer soluciones ni a la ciencia ni a la política, sino de problematizar objetos, elaborándolos como tales. Se trata de la confección de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que plantean problemas a la política.³⁴⁶ Es una “elaboración” en el sentido más propio de la palabra, puesto que no se trata de mostrar las dificultades que presenta tal o cual cosa, sino de construirlo como problema para mostrarlo incierto, poco familiar, para desnaturalizarlo. Se elaboran las condiciones en que se pueden dar respuestas posibles, los elementos de esas soluciones, la transformación de obstáculos y dificultades en problemas. Cada problematización se encuentra acompañada de un compromiso ético con aquello de lo que es objeto. En palabras de Foucault:

Durante largo tiempo he intentado saber si sería posible caracterizar la historia del pensamiento distinguiéndola de la historia de las ideas –es decir, del análisis de los sistemas de representaciones- y de la historia de las mentalidades –esto es, del análisis de las actitudes y de los esquemas de comportamiento–. Me pareció que había un elemento que, de suyo, caracterizaba a la historia del pensamiento: era lo que cabría llamar los problemas, o más exactamente, las problematizaciones. Lo que distingue al pensamiento es que es algo completamente diferente del conjunto de las representaciones que sustentan un comportamiento; es otra cosa que el dominio de las actitudes que lo pueden determinar. El pensamiento no

³⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Theatrum Philosophicum*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 32-33.

³⁴⁶ FOUCAULT, Michel. “Polémica, política y problematizaciones”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 993.

es lo que habita una conducta y le da un sentido; es, más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema.³⁴⁷

Una ontología del presente o de nosotros mismos es una práctica histórico-filosófica, de tal modo que la pregunta ¿quiénes somos? se encuentra en la vertical de un problema entre verdad y poder. En la conferencia del año 1978 “¿Qué es la crítica?” Foucault dice en un momento que de lo que se trata es de “desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder, cuya verdad, de la que supuestamente dependen, les afecta; ésta es, si quieren la primera característica de esta práctica histórico-filosófica”.³⁴⁸ Es decir que una ontología del presente y de nosotros mismos, como empresa de una filosofía crítica, se encuentra en la tensión entre una concepción del sujeto como fundamento ahistórico, una concepción de la subjetividad como sustrato de lo histórico y una concepción de una subjetividad que sólo es producto de la historia, para presentarse como interrogación que promueve una transformación o emergencia de un nuevo sujeto ético. Se trata de la libertad de “objetar”, de cuestionar la constitución de la subjetividad en determinados juegos de verdad y relaciones de poder y reflejarlo como problema en un determinado juego de lo histórico. Es un espacio de libertad y de transformación posibles. Aquella crítica permanente de nuestro ser histórico reclama una actitud y prácticas filosóficas, un trabajo de la libertad del pensamiento. Una ontología crítica de nosotros mismos reclama un *ethos* filosófico, una vida filosófica, en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que podemos franquear y relanzar tanto como sea posible el trabajo infinito de la libertad. Si una ontología del presente y una ontología histórica de nosotros mismos no constituyen una doctrina, lo es en cuanto

³⁴⁷ *Ídem*, p. 996.

³⁴⁸ FOUCAULT, Michel. “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon*, Revista de Filosofía. N° 11, 1995, 5-25. Universidad de Murcia, 1995, p. 12.

se encuentran asociadas más a una actitud y a un modo de interrogación que a la persecución de una teoría. Se trata de un modo de vida, de una vida filosófica, más que de una tradición que pueda fundarse desde la academia.

Como se ve, los modos de vida no pueden reducirse a una pura cuestión estilística, sino más bien al asunto político y ético del trabajo específico de prácticas de libertad y de transformación de la actualidad, de invención de posibilidades. El vínculo del trabajo de elaboración de sí mismo y la verdad se expresa como una práctica o ejercicio de veridicción que es el del discurso filosófico que piensa el presente.

Hemos mostrado hasta aquí que aquél trabajo propio de la filosofía de realizar una ontología histórica de nosotros mismos consiste en hacer una historia del presente, si por ésta se entiende el trabajo que determina la diferencia del hoy respecto de todo otro tiempo. Todo proceso de subjetivación se inscribe en la pregunta que se interroga por el presente, en cuanto es ese presente el lugar propio de tales procesos. Si la constitución de la subjetividad es histórica, sólo conociendo la actualidad es posible elaborar formas de resistencia a aquellas determinaciones. Establecer el campo actual de nuestras experiencias posibles implica conocer hasta dónde es viable la transformación subjetiva en el interior de la trama histórica. La filosofía se presenta entonces con una doble tarea: diagnosticar el presente, esquivo, en cuanto se encuentra corriendo hacia el porvenir, y realizar una historia de los problemas. En tal caso, el ejercicio filosófico es un ejercicio de veridicción, porque busca decir una verdad sobre su momento presente. Una verdad que no es del orden de las soluciones, sino de aquella verdad a partir de la cual es posible elaborar un problema como objeto de pensamiento crítico. Puesto que el pensamiento procede no tanto por las soluciones sino por su capacidad de problematizar, es decir de evidenciar las tensiones y las luchas.

CAPÍTULO 6: Vida y Subjetivación

Hasta aquí hemos mostrado aspectos de los últimos desarrollos en las investigaciones de Michel Foucault, tendientes a destacar la importancia del problema de la subjetivación para una inscripción en la historia del pensamiento, cuestión que nos atañe en nuestro propio presente, en cuanto es un elemento que nos posibilita una nueva manera de entender cómo es que devenimos sujetos, cómo es que nos sujetamos a la propia identidad. Pero también, comprender que la subjetivación abre hacia una pregunta filosófica relativa a un futuro inmediato, y a la responsabilidad política cuando se trata de presentar el problema de la subjetividad. Esto es, el atender la pregunta que interroga qué debemos hacer de nosotros mismos. Una crítica del sujeto de esta naturaleza atiende, por lo tanto y con especial atención, a la posibilidad de realizarla mediante un ejercicio de la filosofía que asume como principal tarea un diagnóstico del presente. De manera que se inscribe en una ontología histórica de la subjetividad y en una ontología de nosotros mismos u ontología del presente, camino que Foucault dejó esbozado. A su vez, asume como principal actitud, de parte del filósofo que ejerce esta tarea, una actitud crítica, en cuanto esta actitud o *ethos* no sólo se dirige a la labor teórica de problematizar objetos, conceptos y técnicas, y realizar su genealogía para determinar su emergencia, sino también a la propia transformación por parte de quien realiza este diagnóstico y con ello a la propia intervención en el presente. En este sentido, la actitud crítica es un modo de vida que vuelve a la propia vida –y no hablamos sólo de la vida individual– un objeto de problematización, un objeto de transformación y un objeto de una técnica, pero fundamentalmente la sustancia ética para los modos de subjetivación actuales.

Si bien puede encontrarse en Foucault una preocupación relativa al problema de la vida, fundamentalmente en lo relativo a cómo la vida puede ser codificada, sometida, adiestrada, regulada –ya sea cuando se habla propiamente del cuerpo, ya sea cuando se habla del conjunto de los cuerpos tomados como masa global–, y posteriormente una preocupación respecto de cómo la vida puede volverse el material para hacer de sí mismo una obra de arte, no se encuentra un desarrollo específico en la escritura foucaultea que explicita que la cuestión de la vida es un problema central para pensar en nuevas formas de subjetivación. Hemos mostrado aquí lo que creemos es el pasaje entre sus trabajos relativos a una genealogía del poder (fundamentalmente en los lugares en que dejó planteada la biopolítica como un poder que recae sobre la vida de los hombres en su conjunto, –en cuanto una estatización de lo biológico–) y sus trabajos relativos a las técnicas de sí (donde las *tekhne tou biou* adquieren relativa importancia, en cuanto de lo que se trata es de conformar un modo de vida y una vida otra). Ese pasaje se encuentra dado por las nociones de “gubernamentalidad” y “vida”. Sin embargo, consideramos que la cuestión queda sugerida, pendulante, lateral, entre las anotaciones de sus investigaciones y las clases del *Collège de France*. Con seguridad Gilles Deleuze lo advierte y por eso destaca propiamente la noción de vida al comienzo de su trabajo sobre la subjetivación foucaultea, cuando dice “el poder no tiene por objetivo la vida, sin revelar, sin suscitar una vida que le resiste.”³⁴⁹ Probablemente una semejante conceptualización no haya sido sistematizada, y haya quedado pendiente en la búsqueda foucaultea. Foucault sólo deja entrever la idea de la vida como materia que resiste al poder hacia el final de *La voluntad de saber*, recordémoslo:

Y contra este poder, aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía –es decir, en la vida del hombre en cuanto ser viviente–. Desde el siglo pasado, las grandes luchas que ponen en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacen en nombre de un retorno a los antiguos derechos (...) lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales,

³⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 125.

esencia concreta del hombre, realización de sus virtualidades, plenitud de lo posible.³⁵⁰

Los análisis sobre el funcionamiento del poder de Foucault dan como resultado una técnica específica de poder sobre la vida en nuestras sociedades, a partir del siglo XIX: la biopolítica. No sólo en su variante totalitaria, sino también en su variante neoliberal, que es comprendida por Foucault como una concepción antropológica, en la medida en que sus prácticas producen un determinado tipo de sujeto, el *homo œconomicus*, es decir, el hombre de la empresa y de la producción.³⁵¹ En este sentido, el objetivo del neoliberalismo es que la trama social tenga la forma de la empresa. Ahora bien, pensar las resistencias a este tipo de gubernamentalidad que administra la vida, no es posible sin la elaboración de un nuevo bagaje conceptual sobre el sujeto, en la medida en que estas resistencias no pueden ser pensadas desde un sujeto circunscripto a la lógica del individuo y a la de la identidad de la persona, y mucho menos mediante una concepción metafísica del sujeto como absoluto. Condiciones y posibilidades de nuevas prácticas de libertad y resistencia son posibles a partir de una nueva concepción del sujeto, mediante una crítica y ontología de nosotros mismos. A través de una interrogación que atiende el aspecto ético, en cuanto implica la transformación de nosotros por nosotros mismos, y un aspecto político en cuanto busca la emergencia de nuevas subjetividades, como resistencia a un poder cuyo objetivo es la administración de la vida. Pero parte de esta crítica, y condición y posibilidad de aquellas prácticas de libertad, de resistencia y de transformación, es conocer la sustancia ética a partir de la cual nos subjetivamos. En otros términos, para poder comprender los modos de resistencia de las subjetividades al aspecto neoliberal de la biopolítica, hace falta comprender las características de ese sujeto producto de la subjetivación, cuya lógica difiere del individuo moderno como titular de derechos, asociado a las ideas de libertad e igualdad.

³⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I*. La voluntad del saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 137.

³⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 182.

Nosotros consideramos aquí central la cuestión de la vida para un trabajo sobre los procesos de subjetivación, fundamentalmente en cuanto nos permite pensar de modo más acabado la cuestión de la resistencia. Es por esta razón que dedicaremos este último capítulo a dejar planteado en qué medida consideramos que hoy la vida es objeto de nuestra problematización, y fundamentalmente, en qué medida es relevante para los procesos de subjetivación. Por qué es un asunto relativo a la resistencia, pero también, y al mismo tiempo, en cuanto se hace necesario situar la relación que mantenemos con el conocimiento y con la filosofía en la relación misma con la vida. De manera tal que, si es necesario repensar cuál es la sustancia mediante la cual nos subjetivamos en nuestro presente, el cuerpo no puede seguir considerándose en cuanto sobre él recae la disciplina. En este sentido, consideramos que la vida puede ser concebida como sustancia ética por medio de la cual nos subjetivamos. Vida que no es entendida desde un punto de vista biológico meramente, sino como potencia de acción, de transformación, de insistencia sobre sí misma.³⁵²

6.1 Viejas y nuevas categorías. Hacia un diagnóstico del uso de determinadas nociones para pensar la subjetividad

La modernidad filosófica nos dejó como saldo una serie de categorías que aún hoy determinan no sólo el conjunto léxico de muchas de las ciencias humanas y sociales, de las ciencias jurídicas y de las ciencias médicas, sino también el modo cotidiano a partir del cual nos pensamos a nosotros mismos. Uno de los principales problemas relativos a ser sujetos y objeto al mismo tiempo de una problematización es su efecto ético y político. En primer lugar, en cuanto cosificación de los sujetos, sometidos a un poder de tipo disciplinario y regulativo. No hablamos solamente de nociones

³⁵² Cuando nos referimos a sustancia ética conservamos el lenguaje foucaulteano para nombrar la materia susceptible de un trabajo ético para la conformación y transformación de las subjetividades en los procesos de subjetivación, con el fin de señalar una ampliación de aquél análisis acerca de los modos de subjetivación desde los griegos y hasta la modernidad, que volcamos al final de la primera parte de esta tesis, hacia nuestra actualidad. Probablemente Foucault elabora los modos de subjetivación mediante cuatro elementos (determinación de la sustancia ética, sujeción, trabajo ético y fin) a la luz de las cuatro categorías aristotélicas, a saber, la causa material, la causa eficiente, la causa formal y la causa final.

metafísicas que la filosofía aún conserva de modo pulcro en la academia, sino también de nociones políticas como las de individuo y persona que impregnan todo nuestro diccionario jurídico.

La noción de individuo, por ejemplo, surgida en el seno de la Modernidad para conceptualizar y orientar una nueva praxis social, se refiere al sujeto titular de derechos. Sin lugar a dudas el liberalismo se constituyó en el principal defensor del individuo, en cuanto cumple una función necesaria en la rivalidad y competencia de intereses individuales. Genealógicamente se encuentra asociado a las ideas de libertad e igualdad, es decir que gracias a la noción de igualdad, se introduce la idea de un orden político que asegura y protege el accionar individual libre. De modo paradójico, en razón de la noción de igualdad política, se justifica la desigualdad social de los individuos. La noción de igualdad sustentada por los revolucionarios franceses de fines del siglo XVIII no es otra cosa que la recuperación de la antigua noción de igualdad natural y de la noción de igualdad cristiana para la cual todos somos iguales ante los ojos de Dios. Lo que supone poner en igualdad de condiciones a los individuos para gobernarse entre sí. Si los hombres son igualmente capaces de regirse por sí mismos, los resultados desiguales se deben al buen o mal uso de sus capacidades. Desde esta lógica, se supone que si alguien mendiga o no trabaja, es porque no ha sabido aprovechar sus potencialidades. De la misma forma, supone que todo lo ganado por alguien es a costa de su propio esfuerzo y aprovechamiento de capacidades, igual repartidas entre los individuos.³⁵³ Con ello se legitiman las desigualdades de clase en una sociedad de mercado como la nuestra. Marx responde claramente a esta paradoja. La noción de igualdad, con la que se enreda la noción política de individuo, soslaya las condiciones materiales de existencia. Así se disfraza la distribución desigual de la riqueza, en el aprovechamiento o desaprovechamiento de la libertad y la racionalidad. En definitiva, es aprovechar la confusión entre

³⁵³ Para una genealogía de la noción de “individuo” asociado a las ideas de “libertad” e “igualdad” cfr. “La cuestión moderna del individuo” en: HELER, Mario. *Individuos persistencias de una idea moderna*. Buenos Aires Biblos, 2000.

igualdad política e igualdad ontológica, soslayando las condiciones históricas y sociales a través de las cuales los individuos se constituyen.

Ahora bien, hay un problema que impide realizar aquella ontología de nosotros mismos, aquél diagnóstico de lo que somos que nos posibilitaría operar una transformación en nosotros mismos. Y ello se debe a este bagaje conceptual que todavía puebla nuestras universidades y nuestras instituciones, –y que forma a los profesionales que luego ejercen en esas mismas instituciones–. Este bagaje conceptual sólo produce paradojas que impiden una adecuada problematización. Como ejemplo de esas paradojas, Foucault muestra que la teoría de la soberanía funcionó sin problemas tanto para justificar las monarquías absolutas como las democracias parlamentarias, es decir, tanto para limitar como para fortalecer el poder real:

La encontramos del lado de los católicos monárquicos o de los protestantes antimonárquicos; del lado de los protestantes monárquicos más o menos liberales; también del lado de los católicos partidarios del regicidio o del cambio de dinastía. Vemos que esta teoría de la soberanía actúa en manos de los aristócratas o de los parlamentarios, del lado de los representantes del poder real o del lado de los últimos señores feudales. En resumen, fue el gran instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XV y XVII. Por último, en el siglo XVIII volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano, en Rousseau y sus contemporáneos, en este caso con un cuarto papel: en este momento se trata de construir, contra las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias. Y éste es el papel que desempeña aún en el momento de la Revolución.³⁵⁴

Reconocer el problema en el uso de la teoría de la soberanía para unos fines y otros hace indiscutible el aporte de Foucault de analizar el poder en términos capilares, en cuanto a su papel productivo y a su funcionamiento en red. De la misma manera que

³⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France, 1975-1976*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 42-43.

la teoría de la soberanía sirvió a cuestiones contrarias, la noción de persona sirve todavía hoy a problemas bioéticos, tanto para sostener argumentos conservadores como progresistas, es decir que sirve como presupuesto conceptual a posiciones ideológicas opuestas.³⁵⁵ Tal es el caso de la despenalización del aborto. Tanto quienes se arrojan la disponibilidad sobre el propio cuerpo, como quienes lo declaran no disponible porque es propiedad intangible de Dios, o porque consideran que puede hablarse de persona desde la concepción, necesitan presuponer la persona para sustentar sus argumentos. Esto muestra que, así como la concepción jurídica del poder se mostró agotada en un determinado momento para pensar, no sólo el funcionamiento del poder en los últimos dos siglos, sino también los efectos del poder, esto es, la constitución de los sujetos en la trama histórica social, la noción de persona también se encuentra agotada para pensar problemas relativos a la vida y fundamentalmente para pensarnos a nosotros mismos. Nuevos modos de comprender quiénes somos posibilitarían una mejor comprensión de nuestros problemas, relativos a nosotros y a nuestro tiempo.

Por otro lado, crece la esfera del derecho en detrimento de la esfera ética. Intentar nombrar un problema es más difícil que tratar de responderlo. Dar con la pregunta que lo formule, que lo exprese, que no lo haga pasar por otra cosa. Y si es necesario realizar un diagnóstico de nuestro presente, hay un problema que no debe dejar ser formulado. Y es el de la jerarquía entre derecho y ética, ésta última no entendida como código moral, al que podemos circunscribirnos o no, sino en cuanto prácticas de conformación y transformación de nosotros mismos, que incluye la relación que mantenemos con nosotros mismos y también la relación que mantenemos con los otros y con las cosas. Al normativizar, el derecho responde a la necesidad de un cierto tipo de “cuidado” (entre los individuos, de los individuos y los objetos y del individuo consigo mismo). Así el derecho establece unos límites sobre lo que se permite y lo que no, y con eso traza una doble lógica de inclusión y exclusión. Y aquí

³⁵⁵ ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 135.

aparece una segunda cuestión. Al normativizar, también genera determinados tipos de sujeciones.

Cuando Foucault en sus últimos trabajos habla de una ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, hace referencia a la posibilidad de constituir un *ethos* sin relación con lo jurídico *per se*. Es decir, un modo de vida, una actitud frente a la existencia que se constituya por fuera de cualquier instancia normativa o técnica de sujeción individual, para decirlo en lenguaje foucaulteano. Lejos de decir que hay que abolir el Estado o sus aparatos, la cuestión estriba en comprender qué sería para nosotros una ética de sí, una estética de la existencia. En cuanto la vida es el material para realizar una obra de arte de sí mismo, la cuestión del cuidado de sí (y de los otros) es esencial en la constitución de este *ethos*. Si, como se ha dicho antes, la relación con otro –en términos de subjetivación– no se reduce a una relación formal, digamos institucional, como en el caso de la pedagogía por ejemplo, la cuestión de la relación con los otros y con las cosas estriba en la necesidad de un cuidado o inquietud por fuera de la normatividad o del derecho. Desde el contrato social en adelante, y pasando por todas las generaciones de derechos que se han ido reconociendo en las constituciones de los países occidentales, hemos naturalizado al derecho como la única forma de cuidado. Esto es: nos parece que hoy la única manera de cuidar –de sí, de los otros, de la naturaleza, de las cosas– es mediante el reconocimiento de derechos. Derechos de las minorías feministas, derechos de género, derechos de los pueblos originarios, derechos de los niños. Pero se absolutiza de tal forma el cuidado en la esfera del derecho, que necesitamos reconocer, por ejemplo, a la naturaleza, como un sujeto político, como un sujeto de derechos, para proclamar también los derechos de la naturaleza. Es decir, se llega a la necesidad de personificar para normativizar, esto es, para establecer un tipo de relación consigo, con los otros, con las cosas que establezca los límites de la violencia, de lo impropio (como lo que no es de nadie, pero es de todos), y de lo susceptible de ser cuidado. Un ejemplo de esto es el caso del otorgamiento de derechos en Bolivia a la Madre Tierra, reconociéndola como una entidad jurídica. Una nueva legislación confiere once derechos básicos a la naturaleza, entre los que destacan: el derecho a la vida y a la

existencia; el derecho a continuar ciclos vitales y procesos libre de la alteración humana; el derecho a no tener su estructura celular contaminada o alterada genéticamente; el derecho a no ser afectada por mega infraestructuras y proyectos de desarrollo que afecten el balance de los ecosistemas y las comunidades de los pobladores locales; el derecho al aire limpio y al agua pura; el derecho al equilibrio; el derecho a no ser contaminada.

Aunque en principio esto último, referente al reconocimiento de derechos, no puede ser objeto de una crítica negativa, sí constituye un riesgo que la esfera normativa sea la única manera de cuidar de sí, de los otros y de las cosas. En primer lugar, por el avance del derecho por sobre la ética y la crítica. Lo permitido y lo prohibido sustituyen el compromiso y la responsabilidad que tenemos respecto de nosotros mismos, de los otros, de la naturaleza, a riesgo de abolir la actitud crítica. A riesgo también de la posibilidad de autonomía, y de subjetivarnos en menor medida por la ley y la norma.

Un segundo problema, de mayor envergadura, en el avance de la esfera de la normatividad: está referido no sólo la personificación, sino al poder fáctico de las “personas jurídicas”. Las corporaciones sumidas en la lógica capitalista también cuidan de sí mismas –mejor dicho, de sus intereses económicos– mediante una lógica de la despolitización –en cuanto ellas mismas se ufanan de no ser políticas o ideológicas–, pero al mismo tiempo utilizan los mecanismos jurídicos como instrumentos de sometimiento de los ciudadanos comunes, mediante el reclamo de derechos. Como sin lugar a dudas tienen más poder que las “personas físicas”, muchas veces avasallan los derechos de las personas de carne y hueso. Un ejemplo de esto es también boliviano. Cuando Bolivia elabora su Ley contra el Racismo y toda forma de Discriminación, la prensa boliviana denuncia que la ley coarta su libertad de expresión e intenta obstaculizar su promulgación respaldada por la Sociedad Interamericana de Prensa. ¿Por qué? Porque es moneda común que los aborígenes sean insultados y denigrados pública y expresamente por la prensa, tanto en medios televisivos, radiofónicos o de prensa escrita. Y una ley que les proteja y reconozca el

derecho a no ser discriminados por “negros y coyas” implica que la prensa ya no puede hacer uso irrestricto de su violencia verbal.

Pero volvamos a lo que aquí planteamos como problema filosófico en orden a la subjetivación. Evidentemente estamos ante una marejada conceptual que provoca paradojas. Nos encontramos con los mismos supuestos ontológicos para posiciones ideológicas diferentes, o con contradicciones gruesas; lo que dificulta realizar aquél diagnóstico de lo que somos. Sin lugar a dudas Foucault es conciente de estas contradicciones, y en razón de ellas es su esfuerzo por comprender de otro modo el funcionamiento del poder. Reiteremos unas de sus palabras, que ya fueron citadas: “Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo”,³⁵⁶ es decir, a la propia vida. Es así que ha contribuido a un desplazamiento conceptual en torno de la cuestión de la subjetividad e individualidad personal, avanzando sobre posibles modos de subjetivación –al buscar entre los griegos un modo de subjetivación símil, en cuanto ya no funciona tampoco para nosotros ni Dios ni la ley–. Pero también sin dudas, su tarea ha sido finita e incompleta. Nos lega como tarea comprender nuestros modos de subjetivación actuales. Y nuestra primera tarea, es saber cuál es la sustancia ética mediante la cual podemos hacer un trabajo sobre nosotros mismos, como forma de resistencia a las instancias de sujeción y objetivación que determinan nuestra identidad individual y colectiva.

6.2 La vida como sustancia ética

Como ya se dijo anteriormente, Foucault realiza el análisis de las prácticas de constitución de un sujeto moral en la Antigüedad Clásica y grecorromana mediante

³⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 247.

cuatro elementos: la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético y el *telos*. Hacia el final de la primera parte de esta tesis, reconstruimos los modos de subjetivación hasta la modernidad, consignando para este último periodo el cuerpo como sustancia ética, la norma como sujeción, el disciplinamiento como trabajo ético y un doble *telos*: la normalidad por un lado, y la constitución del sujeto jurídico, por otro. En este apartado presentamos estos cuatro elementos pero respecto de lo que consideramos nuestra situación presente, mediante algunas “pistas” que Foucault deja, y que permiten al menos pensar en la posibilidad de una ética de sí contemporánea. Los diferentes desplazamientos que hemos señalado en su trabajo son efectos de la inquietud política de Foucault por el presente. Y no olvidemos que la constitución del sujeto moral lo es siempre en relación a una forma de poder, es decir, en el marco de lo que Foucault denomina una “gubernamentalidad”. De modo que nos resta pensar, y es lo que nos lega como tarea, la constitución del sujeto moral de nuestro tiempo.

Como se ha dicho, entre los siglos XVIII y XIX el poder tiene por objetivo la administración de la vida, cuyo apogeo ha sido a principios del siglo XX. Ahora bien, ya no puede seguir considerándose al cuerpo como aquella sustancia sobre la que recae la disciplina y que nos convierte en sujetos. No sólo en cuanto adquiere más y más importancia la biopolítica. Sino también porque reproduce un dualismo presente desde las primeras concepciones platónicas y cristianas. La noción de cuerpo no deja de sustancializarse sino de una manera similar a la de la persona, reproduciendo una concepción dual, aunque destacando la materialidad propia de nuestra constitución. Alcanzar un sí mismo es alcanzar un cuerpo, formar y transformar un cuerpo, lograr un cuerpo, escribir en el cuerpo la propia singularidad. Pero es más que eso. Alcanzar un sí mismo es alcanzar una vida. La noción de cuerpo no escapa a cierta reificación y objetivación de sí, que nos hace conceptualizarlo, por ejemplo, como algo que nos pertenece, del orden de la propiedad. De manera que si el cuerpo es la cárcel del alma y el alma la cárcel del cuerpo, se hace necesario intentar contemplar también esta cuestión desde otro lado.

Ahora bien, como señala Deleuze, el poder no tiene por objetivo la vida sin suscitar una vida que le resiste. Algo semejante expresa Esposito cuando dice que el poder mismo genera la resistencia de aquello sobre lo cual se descarga. De manera que es posible afirmar que la *vida* se vuelve aquella materia para hacer de sí mismo otro del que se es. Para Deleuze, la lucha por la subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, “una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en vincular cada individuo a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis”.³⁵⁷

Recordemos que es también Deleuze quien muestra que asistimos a la transformación de sociedades disciplinarias en sociedades de control, con una crisis profunda respecto de los lugares de encierro: la empresa ha reemplazado a la fábrica y “opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo”, mientras el capitalismo del siglo XIX que era de producción, para la concentración, y de propiedad, ha mutado en un nuevo capitalismo que relega la producción al tercer mundo, es de superproducción, en la medida en que vende servicios y lo que quiere comprar son acciones. Hacemos nuestra su indagación:

¿Qué diremos, por último, de nuestros propios modos actuales, de nuestra relación consigo mismo moderna? ¿*Cuáles son nuestros pliegues?* Si es cierto que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana, nuestra interioridad y nuestra individualidad, si se ha hecho individualizante, si es cierto que el propio saber está cada vez más individuado, formando hermenéuticas y codificaciones del sujeto deseante ¿qué le queda a nuestra subjetividad?³⁵⁸

Y más adelante:

³⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 139.

³⁵⁸ *Ídem*, p. 138.

¿Cuál es nuestra luz y cuál es nuestro lenguaje, es decir, nuestra «verdad» actual? ¿A qué poderes hay que enfrentarse, y cuáles son nuestras capacidades de resistencia, hoy que ya no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas no son válidas? Y sobre todo, ¿no asistimos, quizá, no participamos en la «producción de una nueva subjetividad»? ¿No encuentran las mutaciones del capitalismo un «opponente» inesperado en la lenta emergencia de un nuevo Sí mismo como núcleo de resistencia?³⁵⁹

Hay en el último periodo, como hemos señalado, una fascinación de Foucault por las *tekhne tou biou*, aunque no alcance a formularse del todo el nexo entre esas técnicas y el biopoder. Pero si queremos continuar la lógica foucaultea en cuanto a los modos de subjetivación, podemos esgrimir que la *sustancia ética* en nuestra actualidad es la *vida*, entendida como ese *sí mismo* que es material para una obra de arte. La vida es materia de conflictos, de luchas y de efectos tecnocientíficos, y no en vano los principales debates políticos y legislativos se relacionan a cuestiones vinculadas con la vida. Por otro lado, también en el ámbito del saber aparece como creciente preocupación el problema de la vida, especialmente en la filosofía, a través de los desarrollos de estudios sobre biopolítica y tecnociencia. Cuando decimos que nuestra sustancia ética es la vida, no hablamos solamente de la vida biológica, sino del *bíos*, como existencia cualificada y moldeada por nosotros mismos, es decir, de la posibilidad de darse a sí mismo un “modo de vida”, una manera de vivir o *ethos*.

Si la vida del sí mismo se presenta como *sustancia ética*, es posible pensar como *modo de sujeción*, como en los griegos, una *existencia estética*, una ética de sí, pero no para el dominio de sí mismo, como en el caso de los griegos, sino para darse la propia normatividad, es decir, para encontrar formas autónomas de sujetarnos a nosotros mismos. En este marco, el *télos* es una *poética de sí mismo*, poética de sí que se vuelve indispensable para resistir a un poder que codifica la vida y que tiene la potestad de reducir el cuerpo a una máquina. Una poética de sí que bien puede ampliar los horizontes de la idea de superhombre nietzscheano, cuya tarea es la de

³⁵⁹ *Ídem*, p. 150.

crear valores nuevos, y en definitiva, de crearse a sí mismo. Poética de sí mismo que, además, implica una nueva manera de concebir el sujeto, ya no sólo como individuo titular de derechos, ni circunscrito a la idea de “persona”, que prolonga los dualismos entre cuerpo y alma.

Si de lo que se trata es de resistir a los mecanismos de inscripción que codifican las identidades, no puede haber otra forma más que constituyendo lo que Nietzsche denomina una “segunda naturaleza”, es decir, un hacer de nosotros algo diferente a lo que los valores de nuestra sociedad y las instituciones hicieron de nosotros. El *trabajo ético* para ello es realizar un diagnóstico del presente, un diagnóstico de lo que somos, tarea con la que Foucault nos interpela a continuar su labor. Recordemos que para Foucault “contemplar el destino del pensamiento contemporáneo a la luz de los antiguos” sirve para realizar una ontología del presente que colabore a determinar una ética de sí contemporánea, que sostiene “como tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable”.³⁶⁰

Un diagnóstico del presente puede comenzar por un análisis del poder mediante sus formas de resistencia. Coincidimos con Foucault en que las luchas actuales son transversales, en la medida en que no están limitadas a un país. Que el objeto de estas luchas son los efectos de poder como tales. “Por ejemplo, la profesión médica no es criticada en principio por sus provechosas preocupaciones, sino porque ejerce un poder descontrolado sobre los cuerpos de las personas, su salud, su vida y su muerte”.³⁶¹ Son luchas “inmediatas” en la medida en que no van detrás del “enemigo principal” (¿el capitalismo?) sino del enemigo inmediato, instancias de poder que están cerradas para ellos. No son luchas revolucionarias, sino anarquistas. Son luchas que además cuestionan el estatus del individuo (y con Esposito, podríamos decir que también cuestionan el estatus de “persona”). Respecto de esto último Foucault afirma la paradoja que por un lado afirma el derecho a ser diferente como individuo, y por

³⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 246.

³⁶¹ DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión, 2001, p. 244.

otro, ataca cada cosa que separa al individuo y lo ata a la propia identidad de forma constrictiva. De modo que no son luchas contra el “individuo”, sino contra el “gobierno de la individualización”. Otra característica es que es una lucha contra los privilegios del saber. Por último “todas las luchas giran en torno a una cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, del estado de violencia ideológico y económico que ignora que somos individuos, y también un rechazo a una investigación científica o administrativa que determina lo que es cada uno”.³⁶² ¿Lucha en definitiva contra qué? Contra esta forma de poder que “se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él”.³⁶³ De modo que pueden distinguirse tres tipos de las luchas actuales: una contra la forma de dominación (étnica, social, religiosa, de género); otra contra las formas de explotación que separa al individuo de lo que produce; y una tercera contra lo que liga al individuo a sí mismo y lo somete a otros en esta forma (lucha contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión).

Podríamos agregar una tensión entre las formas de poder estatales y los poderes fácticos (económicos) cada vez más poderosos, a punto de someter a los gobiernos y sus políticas públicas a los intereses de grupos económicos en particular, pero fundamentalmente a su Leviatán sin rostro que es el capital, de modo general. Este es el enclave mayor en el que se asientan aquellas luchas mencionadas por Foucault, luchas inmediatas y contra determinadas formas de individualización. Por un lado, un Estado garante de los intereses individuales, por otro, un Leviatán sin rostro que procede al margen y por encima de las leyes. En esa tensión que tironea entre un individuo normal titular de derechos y la ignominia y avasallamiento sobre su individualidad es que se constituyen las formas de individualización actuales.

³⁶² *Ídem*, p. 245.

³⁶³ *Ídem*, p. 245.

Nos hemos extendido en este diagnóstico, a fin de reevaluar los cuatro elementos que sugerimos para pensar el modo de subjetivación actual. El cuadro, que habíamos iniciado en la primera parte, es completado del siguiente modo:

	Griegos	Estoicos romanos	Primeros cristianos	Modernidad	Nosotros	
Ontología	<i>Aphrodisia</i>	<i>Aphrodisia</i>	Carne, deseo	Cuerpo	Vida (Si mismo)	Sustancia ética
Deontología	Elección estético-política	Reconocimiento de sí mismos como seres universales y racionales	Ley divina	Norma	Ética de sí: existencia estética	Sujeción
Ascética	<i>tekhné</i> sobre el cuerpo	Autodominio	Autodesciframiento, autoexamen	Disciplinamiento	Ontología de nosotros mismos: diagnóstico de lo que somos	Trabajo ético
Teleología	Dominio de sí mismo (tomando en cuenta no sólo a uno mismo sino también a los otros)	Imperturbabilidad (dominio de sí mismo, no en relación al gobierno de los otros, sino a causa de que se es un ser racional)	Inmortalidad, pureza	Normalidad, sujeto jurídico	Poética de sí	<i>Télos</i>

La sustancia ética ha sido para los griegos y estoicos el conjunto de prácticas relacionadas con el placer, denominado *aphrodisia*, para los cristianos la carne y para los modernos el cuerpo. A nosotros se nos presenta como indispensable trabajar sobre nuestra vida, mediante la sujeción a la propia ley, y no a una norma externa a nosotros. Esto de modo semejante a los griegos, en cuanto que los modos de sujeción de estoicos y cristianos –Dios y la Razón– cayeron en descrédito: (ya Nietzsche había anunciado la muerte de Dios, que supone la muerte de toda regulación trascendente a nosotros mismos). Los griegos tienen como práctica de sí un dominio sobre el cuerpo y sus estados, cuestión que en los estoicos se transforma en autodominio, en los

cristianos en autodesciframiento, y en la modernidad en disciplinamiento. Nosotros buscamos, en cambio, saber quiénes somos, pero no como autodesciframiento ni autoconocimiento, sino para determinar qué hacer de nosotros mismos, para ser otros de los que somos. Y ser otros de los que somos nos muestra nuestra finalidad. En los griegos y estoicos se buscaba un autodomínio, en el cristianismo la inmortalidad y pureza, y en la modernidad la normalidad en tanto posibilita ser un individuo titular de derechos. Nosotros buscamos hacernos a nosotros mismos, como algo otro de lo que el poder de dominación ha hecho de nosotros.

*

Hemos mostrado las modificaciones en el trabajo de Foucault desde *La voluntad del saber* hasta los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*, y con ello el paso de la biopolítica a las *tekhne tou biou*, en la cual se inscriben las prácticas de sí, que constituyen, junto a las prácticas de dominación, a los sujetos. La noción de *bíos* es una bisagra que posibilita comprender aquellas modificaciones introducidas, y que responden a una inquietud política de Foucault por el presente. Y esto mismo nos permite presentar el *bíos* como la sustancia ética a partir de la cual nosotros, en nuestra actualidad, nos constituimos a nosotros mismos.

No podemos dejar de mencionar que, anticipándose, Nietzsche en su formulación de la voluntad de poder ya había señalado el agotamiento de las categorías políticas modernas, en su rol de mediación ordenadora entre poder y vida. La vida, es concebida por Nietzsche como voluntad de poder, la vida no conoce modos de ser distintos a la de una continua potenciación. Así, es una constante imposición de formas. “Algo vivo quiere, –dice Nietzsche– antes que nada, dar libre curso a su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto”.³⁶⁴ La vida se quiere a sí misma, quiere acrecentar sus fuerzas. En este sentido, vida y poder se relacionan

³⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza, 1997, p. 34.

constitutivamente, de tal modo que el único fin de esa dimensión constitutiva es la de expandir la vida. La moral, en el pensamiento nietzscheano, se constituye de esta manera en aquello que sirve para domesticar la vida a través de la creación de instituciones, y de esta forma la depotencian. Todas estas consideraciones nietzscheanas, inclusive aquellas que van contra la idea de “individuo” a partir de la centralidad del cuerpo como multiplicidad de fuerzas en tensión, o el método genealógico, anticipan el recorrido biopolítico de Foucault.

Quizás debiéramos señalar aquí la continuación de Foucault del proyecto nietzscheano, aquél “médico-filósofo” que Nietzsche espera que lleve su sospecha hasta su extremo límite, para decir que la filosofía no se trató nunca de la verdad, sino de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...³⁶⁵

6.3 La vida como resistencia e insistencia en sí misma

Hemos sugerido hasta aquí algo que puede considerarse un retorno a Nietzsche: en cuanto desplazamos la cuestión de la subjetivación de las viejas categorías políticas y metafísicas, hacia un plano de inmanencia que es el de la vida.³⁶⁶ Quizás pueda esto interpretarse como la posibilidad de una biopolítica afirmativa, tal como la sugiere Roberto Esposito. Una biopolítica afirmativa reside en una determinada forma de relación entre poder y vida, esto es, un poder *de* la vida –que produce subjetivación–, contrariamente a un poder *sobre* la vida –que produce muerte o descualificación de la vida–, cuya lectura es la de Giorgio Agamben.

³⁶⁵ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila, 1999, p. 4.

³⁶⁶ Aunque también es un desplazamiento respecto de aquellas nociones que en el seno de la modernidad acentúan la reducción del sí mismo a un objeto sobre el que recaen los saberes y poderes – como el cuerpo o la población–. Desde este punto de vista, podemos imaginarnos sin cuerpo como en la meditación cartesiana, esto porque, como ya dijimos, al hacer del cuerpo el contrario del alma, se lo ha reificado y considerado algo del orden de la propiedad: es lo que poseo, lo que tengo. La vida, en cambio, es siempre inmanente en cuanto no podemos pensarnos sin la vida, ni escaparnos de ella. Es el último reducto al que nos encontramos confinados.

Como ya dijimos en el primer capítulo, Agamben, al comienzo de su *Homo sacer*, explica que los griegos no disponían de un único término para expresar lo que nosotros entendemos por la palabra “vida”. “Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zôê*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”.³⁶⁷ El *bíos*, por lo tanto, hace referencia, en contraste con la *zôê*, a una vida cualificada, a un modo de vida particular. Para los griegos, la vida natural no era del orden de la *polis*. El término “político” en la famosa definición aristotélica de *politikon zoon* no es un atributo del viviente, sino la diferencia específica con el resto de los vivientes. Para Aristóteles la política se ocupa del vivir bien, y no del mero hecho de vivir, por lo tanto la pregunta por el vivir bien se formula a partir del *bíos*. Para Agamben es importante remarcar la diferencia entre *bíos* y *zôê* porque le permite destacar la inflexión que se produce en la modernidad cuando la construcción del sujeto político pasa a incluir la vida natural en la organización de la sociedad, recuperando la concepción foucaultiana que señala que la biopolítica es la inclusión de la vida en los mecanismos y cálculos del poder estatal en los umbrales de la vida moderna. En este sentido Agamben sigue a Foucault en cuanto señala que esa “vida” de la que se hace cargo la nueva forma de poder que surge en oposición a la soberanía, es la vida natural, el individuo tomado en cuanto “simple cuerpo viviente” que se vuelve objetivo de sus estrategias políticas, lo que tiene como resultado una suerte de animalización del hombre (aunque Foucault no se quede, en realidad, sólo en el plano de la *zôê*).

Cuando la totalidad de la vida queda encerrada en la esfera del Estado y de sus políticas, las vidas son sometidas a una instancia superior que determina el sentido de su existencia, hasta volverlas un desecho sin significación; es la reducción del sujeto a la instrumentalidad de ese poder que lo convierte en *nuda vida*. Y esto a raíz de que la *nuda vida* en la esfera política constituye el núcleo originario del poder

³⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer; el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, pre-textos, 1995, p. 9.

soberano.³⁶⁸ Aquí entra la figura del *homo sacer* como un hallazgo que hace pensable el mecanismo que constituye el poder soberano como fuente de exterminio sin contradecir al propio derecho.³⁶⁹ La tesis de Agamben es que el Estado moderno se vuelve “garante de la vida” al tiempo que se convierte en su más legítimo aniquilador. Ejemplos de esta tesis agambeniana son el holocausto en Europa, la campaña del desierto de Julio Argentino Roca, o los treinta mil desaparecidos en la última dictadura militar argentina.³⁷⁰ La violencia soberana, según Agamben, no se funda en un pacto, sino en la inclusión exclusiva de la *nuda vida* en el Estado. Ello es posible porque en la constitución de la soberanía moderna hay un acto fundacional que hace del soberano aquél que siendo la ley, se pone fuera de ella, eso es lo que se denomina “estado de excepción”. “No es la excepción la que se sustrae a la regla –dice–, sino que es la regla la que, suspendiéndose, da lugar a la excepción, y sólo de este modo se constituye como regla, manteniéndose en relación con aquella”.³⁷¹ Agamben llama “excepción” entonces a esta forma extrema de relación que sólo incluye algo a través de su exclusión. El ejemplo paradigmático es el del campo de concentración en la Alemania nazi.³⁷²

Frente a la biopolítica vuelta *tanatopolítica*, Esposito presenta de otra manera la idea de una vida que resiste, y la posibilidad de la subjetivación como efecto de una

³⁶⁸ Ídem, pp. 15-16.

³⁶⁹ El *homo sacer* es una figura del derecho romano arcaico, en que la vida humana se incluye en el orden jurídico únicamente bajo la forma de su exclusión (bajo la posibilidad absoluta de que cualquiera le mate sin ser responsable jurídico ni penable por dicha acción aniquiladora). Esta figura le permite a Agamben establecer un hilo conductor que atraviesa la historia de Occidente, recuperando en nuestros días la presencia del *homo sacer* como el puro sujeto de la exclusión, que paradójicamente, funda la posibilidad de la ciudad de los hombres.

³⁷⁰ Acerca de esta paradoja en la biopolítica que conlleva la *tanatopolítica*, Roberto Esposito da unos cuantos ejemplos en la introducción de *Bíos. Biopolítica y filosofía*, entre ellos, el del bombardeo “humanitario” a Afganistán en 2001, luego de los ataques terroristas del 11 de setiembre. Sobre el territorio de Afganistán, al mismo tiempo que lanzaban sus bombas los soldados norteamericanos, se arrojaban también víveres y alimentos. El oxímoron del bombardeo humanitario reside en la manifiesta superposición entre declarada defensa de la vida y efectiva producción de muerte.

³⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer; el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, pre-textos, 1995, p. 31.

³⁷² La Alemania nazi siguió rigiéndose por sus normas jurídicas mientras desplegaba su política de exterminio, que quedaba al margen de la ley, sin contradecir el orden jurídico, porque justamente a quienes se aniquilaba no eran sujetos de ley sino objetos de aniquilación. En el caso argentino, tampoco hay una contradicción del orden jurídico, en la medida en que había una red clandestina de campos de concentración. Los desaparecidos, en este sentido, son vidas humanas despojadas del ámbito jurídico, y convertidas en *nuda vida*.

relación entre poder y vida que es el poder *de* la vida. Y lo expresa mediante lo que considera una ambivalencia en Foucault.

Sin pretender forzar la obra foucaultiana en dirección de una biopolítica afirmativa, pero sin ignorar tampoco su extraordinario impacto conceptual, esa ambivalencia debe ser reconducida a la inseparabilidad, siempre afirmada por Foucault, entre ejercicio del poder y resistencia, no sólo en el sentido de que una responde al otro, sino también, especialmente, en el sentido derivado: el poder mismo genera la resistencia de aquello sobre lo cual se descarga.³⁷³

Espósito contribuye a la conceptualización de las relaciones entre la noción de “vida” y la de “poder” desde otra noción: la de “inmunidad”. La misma surge a partir de una crítica a Foucault. Según Espósito, hay en el trabajo foucaulteano una tensión irresuelta entre vida y poder, en cuanto que la relación entre ambas puede presentarse como la de “un poder de la vida” o la de “un poder sobre la vida”. La categoría de “inmunidad” serviría para llenar el vacío semántico que deja Foucault, en la medida que se inscribe en el cruce de la esfera de la vida y la del derecho. Vida y poder, en lugar de quedar sometidos entre sí, resultan con la noción de “inmunidad” constituyentes de una unidad inescindible: no existe un poder exterior a la vida, así como la vida nunca produce fuera de su relación con el poder. “De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida”.³⁷⁴ El paradigma de la inmunidad, introducido por Espósito, es aquél que muestra una protección negativa de la vida, es el poder de conservación de la vida. “Tal como la práctica médica de la vacunación, la inmunización del cuerpo político funciona introduciendo dentro de él una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la cual quiere protegerlo, y así bloquea y contradice su desarrollo natural”.³⁷⁵ Este paradigma de la inmunidad puede ubicarse en la modernidad y con ello las grandes categorías políticas de la modernidad (soberanía,

³⁷³ ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 200-201.

³⁷⁴ ESPOSITO, Roberto. *Bíos; biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 74.

³⁷⁵ *Ídem*, p. 75.

propiedad y libertad) pueden explicarse a partir de esta lógica inmunitaria.³⁷⁶ Tomemos como ejemplo la soberanía. Ésta recorta todo el horizonte de la biopolítica, dando una respuesta ordenadora al problema moderno de la autoconservación de la vida (Hobbes es, en este sentido, quien mejor capta esta cuestión, ya que caracterizó al hombre por el cuerpo, sus necesidades, impulsos y pulsiones). La razón y el derecho coinciden en el pacto o contrato en la necesidad de conservación de la vida. Si la vida queda librada a su potencia, corre el riesgo de autodestruirse, es una amenaza para la vida de los otros, de allí su correlato inmunitario de autoconservación. Salvar la vida requiere de un dispositivo antinómico: para su conservación se debe renunciar a algo de su potencia expansiva. Aquello en común, que es el peligro que se deriva para la vida de todos, debe ser abolido mediante esa individualización artificial constituida por el dispositivo soberano. En este sentido, para Espósito, el individualismo moderno tiene una verdadera función biopolítica con el descubrimiento y consumación de la autonomía del sujeto: la soberanía moderna cumple con su cometido de protección de la vida.³⁷⁷

Tal como lo señalan Giorgi y Rodríguez en la introducción a los *Ensayos sobre biopolítica*, la vida puede ser tanto el campo donde se lleva a cabo la sujeción a los aparatos biopolíticos como el campo ético de la subjetivación. “La vida es un campo de batalla donde las estrategias simultáneas de sujeción, desubjetivación e individualización propias de las tecnologías biopolíticas están en tensión con gestos de desidentificación de los propios sujetos que, a distancia de la normalización, buscan inventar nuevas posibilidades de vida”.³⁷⁸

La asociación mencionada más arriba de lo que aquí decimos con una biopolítica afirmativa puede considerarse en parte, dado que nuestro propósito no se dirige tanto

³⁷⁶ Respecto de la relación inmunidad-modernidad, Espósito explica la conexión estructural entre modernidad e inmunización, lo cual explica a la biopolítica como un poder moderno. Aunque la política se haya preocupado siempre por defender la vida, y las civilizaciones por su propia inmunización, sólo la civilización moderna fue constituida en su más íntima esencia por dicha necesidad. Crf. *Ídem*, pp. 84-88.

³⁷⁷ Para el tratamiento de las categorías de propiedad y libertad, cfr. ESPÓSITO, Roberto. *Bíos; biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, pp. 101-123.

³⁷⁸ GIORGI y RODRIGUEZ. *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p.32.

al cruce de poder y vida, sino al entrelazado entre vida y subjetivación, sin desconocer el papel fundamental del poder –poder entendido como el entramado de fuerzas del que emergen las subjetividades–. Para decirlo de otro modo. Nuestro trabajo difiere de los estudios de biopolítica, en la medida en que éstos se ocupan de usar el método genealógico para deconstruir los fundamentos filosóficos-jurídicos que se encuentran en la base de la estatalidad moderna y de la idea de soberanía, cuestión que hemos recuperado en el apartado anterior, pero que consideramos un trabajo preliminar para nuestro enfoque. Dado que lo que nos interesa es diagnosticar modos de subjetivación y emergencia de nuevas subjetividades como formas de resistencia, consideramos necesario desentrañar una conceptualización del *sí mismo*, en el que aparece la vida como multiplicidad de fuerzas en tensión, en tanto superficie en la que se libra la batalla de fuerzas históricas y sociales; para diagnosticar lo que somos.

Acabamos de definir la vida del mismo modo que el poder: fuerzas en tensión que constituyen la superficie sobre la cual nos dibujamos y recortamos para constituirnos como sujetos. Es así que nos resulta acertada la apreciación de Esposito en cuanto dice que “la vida y la política se imbrican en un vínculo imposible de interpretar sin un nuevo lenguaje conceptual”,³⁷⁹ aunque subrayamos la necesidad de ese nuevo lenguaje conceptual no sólo para interpretar los fenómenos biopolíticos, sino también los fenómenos de subjetivación.

La identificación entre vida y poder como superficie sobre la cual se inscriben y emergen las subjetividades, ¿debe interpretarse como poder comprendido bajo la forma de la vida, y a la inversa, la vida bajo la forma del poder? Sí, en cuanto ambos pueden ser entendidos como productores de normatividad y potencias que insisten sobre sí mismas. En cuanto suponen el dinamismo y la transformación. Recordemos en el apartado “Productividad e inmanencia de las normas” del Capítulo 2, cuando decíamos con Canguilhem que es la vida la que produce normas, y no al revés. La vida no se somete a las normas, sino que es productora de normas, de nuevas formas,

³⁷⁹ ESPOSITO, Roberto. *Bíos; biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 15.

de singularidades que no deben comprenderse como fracasos, sino como ensayos. La inmanencia de la norma estriba en la coincidencia con los sujetos, y no en algo que los determina desde un improbable afuera. Pensar la subjetivación en esta dirección puede señalar que la vida es potencia de expansión de sí misma, que busca los intersticios para escapar a la dominación y a la muerte, y que esto debe ser considerado desde el interior de un fenómeno que vincula política y vida. ¿Puede pensarse la vida como un lugar de resistencia posible? ³⁸⁰

En este sentido es que cabe la pregunta: ¿por qué asumimos que la vida es aquello que nos permite subjetivarnos y no ser sólo un objeto para el saber y el poder? Si la preocupación relativa a la subjetivación es cómo ser otros de los que somos, ¿en qué concierne ello a la vida? ¿En qué medida la vida puede ser una resistencia al poder, si resultan asociados aquí? ¿Cuál es la relevancia política de considerar la vida como la materia sobre la cual se forman y transforman las subjetividades?

Hemos hablado ya del agotamiento de las categorías modernas y de cómo la vida se ha vuelto objeto de nuestras problematizaciones, en distintas esferas: en el derecho, en la filosofía, en la política, en la ecología. Pero si tuviéramos que dar un argumento último respecto de por qué consideramos que la vida es la sustancia ética para la subjetivación, esto es, la materia principal mediante la cual nos formamos y transformamos a nosotros mismos, es porque, en primer lugar, siempre nos encontramos coincidiendo con ella, en un mismo plano de inmanencia. En segundo lugar, porque en cuanto plena coincidencia con la vida, siempre hay algo no objetivable de ella misma, algo irreductible a hacerse un mero objeto sobre el que recaiga una forma para confinarla. Esto último explica al mismo tiempo la vida como resistencia y por qué ella es la que nos posibilita la subjetivación, es decir, la

³⁸⁰ Roberto Espósito, en su libro *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal* (Buenos Aires, Amorrortu, 2009), coloca a Foucault y a Deleuze como aquellos filósofos que salieron de las filosofías de la primera y segunda persona (del “yo”, el “tú” y su mutua referencialidad), el primero a partir de su noción de “afuera” y el segundo por su concepto de “acontecimiento”. Ambos participan de lo que llama una “filosofía de lo impersonal”, que se sitúa fuera del horizonte de la persona, y que no es su negación frontal, sino su alteración. La figura que en ambos casos adquiere la tercera persona es la vida (la tesis de Espósito es que el sustancial fracaso de los derechos humanos se produce no a pesar de la afirmación de la ideología de la persona, sino en razón de ésta).

posibilidad de determinarnos a nosotros mismos mediante prácticas de libertad. A vincularnos de otro modo con aquello que ha sido objeto en nosotros mismos del saber y el poder. A realizar una crítica de nosotros mismos.

Veamos la cuestión de la inmanencia. Coincidimos con la vida. Ahora bien, en cuanto la vida escapa a toda estructura, esto no quiere decir que lo que coincide es la parte fija a una identidad individual. Sino que la vida es el plano en donde la subjetividad emerge.

Como señala Deleuze en su artículo “La inmanencia: una vida...”, la singularidad de lo viviente es indefinida, y por eso no coincide con el individuo o persona. La inmanencia como *una* vida no es la inmanencia *de* la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida. Y éste es el punto que queremos subrayar aquí. Cuando decíamos hace un momento que la vida es la sustancia ética mediante la cual nos es posible la subjetivación, nos referimos al hecho de estar siempre coincidiendo con ella en un mismo plano de inmanencia. Esto no quiere decir que vida y subjetividad coincidan, porque, tal como lo señala Deleuze, la vida escapa a toda estructuración. Pero sí quiere decir que la subjetividad coincide con la vida, en cuanto es algo de lo que no puede deshacerse y sin lo cual no puede pensarse. Decir que es inmanente es no otorgarle ningún atributo trascendente, ni material, ni espiritual. Lo vivo no se reduce a la materialidad de lo biológico, ni al ontologismo metafísico, por eso no es un biologicismo. Se trata de la pura potencia que insiste sobre sí misma y derrocha. Es el dinamismo y el poder de sus fuerzas en pugna por acrecentarse. No se define por lo que es, sino por lo que puede ser, por la capacidad de producir nuevas formas, nuevas relaciones. Así, una subjetividad emerge de las fuerzas vitales para transitar una vida en la forma de una subjetividad. Atravesamos la vida y la vida nos atraviesa. La vida es condición de posibilidad de una subjetividad que la atraviesa mediante un juego de sujeciones. “No es la inmanencia de la vida, sino que lo inmanente es en sí mismo una vida”,³⁸¹ y por eso, aquello de lo cual no podemos deshacernos, ni

³⁸¹ DELEUZE, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En: GIORGI y RODRIGUEZ. *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p.37

siquiera mediante la muerte. Si bien coincidimos con Deleuze al decir que la vida no puede estructurarse –en el individuo y la persona–, sí es necesario restituirle la potencia de transformación en cuanto posibilita hacer de sí mismo algo otro. En todo caso, no puede estructurarse en tanto conlleva una potencia de desestructuración que desordena toda fijación. *Ir hacia sí mismo como se va hacia una meta* es hacer algo de la vida –un arte de la vida no es convertir la vida en algo que no es, porque en cuanto la vida *se vive*, de lo que se trata es del cómo, es decir, que el trabajo ético es relativo al cómo de la vida.

Aunque la vida es impersonal (en cuanto la vida no es la vida del individuo) es sin embargo singular, puro acontecimiento liberado de la subjetividad y la objetividad de lo que pasa, puro acontecimiento sobre el cual nosotros podemos hacer algo de nosotros mismos. En tanto inmanente e impersonal, emergemos de ese plano mediante una configuración de fuerzas que son el resultado de las determinaciones sociales e históricas, pero también de las prácticas de libertad mediante las cuales los sujetos se constituyen.

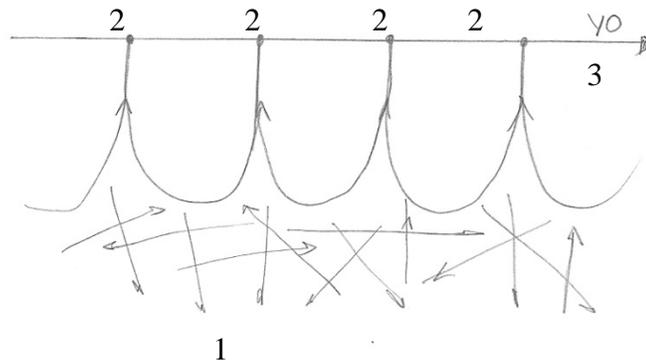
Subjetivarnos es entonces transitar por ese plano de inmanencia impersonal, a riesgo siempre de la propia inmanencia e impersonalidad, es decir de la pérdida de la lucidez. Puesto que si el yo es el lugar propio de la lucidez, y subjetivarnos implica un juego de desujeción y subjetivación, es decir, un ejercicio mediante el cual el yo se forma a sí mismo en desujeción, la operación de deshacernos momentáneamente de nuestras ataduras puede implicar la locura, en cuanto imposibilidad de sostener la ilusión de una estructura ordenada de las fuerzas. Subjetivarnos implica entonces surfear por encima de la vida, siempre arriba de las olas que impiden que nos hundamos en la profundidad inmanente de lo indiferenciado.

Pero que no se malentienda aquí. Decir que la vida es la sustancia ética no quiere decir que pueda ser codificada en la identidad personal: es de esa codificación del individuo, del cuerpo y de la persona de la que nos venimos desplazando. Realizar un trabajo con la vida, hacer de la vida el material a partir del cual trabajar sobre

nosotros mismos no quiere decir moldearla. Alcanzar un sí mismo o alcanzar una vida significa crear los modos a través de los cuales la atravesamos; es una relación con ella, en cuanto nos es un fondo inmanente e indiferente. Deleuze denomina *haecceidad* a ese modo de individuación, de singularización, que no es el de la sustancia o individuo determinado: la individuación de un día, de una estación, de una vida, de un clima, de un viento. “Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta y no carece de nada, aunque no se confunda con la de una cosa o de un sujeto”.³⁸² En este sentido es que la vida se inscribe en un plano de inmanencia en el cual hay tan sólo relaciones de movimiento y reposo, a diferencia del plano de organización y desarrollo, como el del yo y la persona.

La persona y el yo son el resultado de la ilusión y ficción de lo permanente e indiviso. Digámoslo de la siguiente manera: dado un plano inmanente, una superficie de fuerzas en pugna, el yo es la identificación con la fuerza que triunfa cada vez, de modo que se constituye una suerte de línea que une cada fuerza triunfante, a la que llamamos nuestro yo. Pero independientemente de la ilusión de un orden y alineación de las fuerzas, de su estructuración mediante una unidad que además se arroga una libertad de la voluntad, el plano de inmanencia sigue allí, dinámico, tumultuoso, discontinuando todo trabajo de fijación a una identidad. Podemos graficar esto de la siguiente manera:

³⁸² DELEUZE, Gilles y Félix Guattari. *Mil Mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2006, p. 264.



1. Plano inmanente de las fuerzas | 2. Fuerzas triunfantes | 3. Yo: proceso de identificación con las fuerzas que triunfan, trazado de la ilusión de la identidad personal.

No somos más que la sucesión de estados discontinuos, con la ilusión de la continuidad. Un trabajo con la vida no se refiere a aquella estructura ficticia de la identidad y continuidad, sino a cómo atravesar el juego de las fuerzas, a comprender que no somos la fuerza que cada vez triunfa, ni la suma de ellas. Sino “el combate pulsional que se necesita sostener”.³⁸³ Podemos advertir que en un proceso de subjetivación, no somos mero objeto de la biopolítica y de los poderes que pretenden codificarnos, sino un sujeto activo que, en su trama, se ofrece como resistencia. Un trabajo sobre sí mismo, una relación de sí consigo, un comprender la vida como material sobre el cual hacernos de un sí mismo es posible mediante toda práctica que atienda a la multiplicidad de las fuerzas, al azar de los acontecimientos, y al estar preparados para la sorpresa de lo que emerge, de lo que irrumpe, así como a toda forma que busque confinarnos a un tipo de individuo. Una filosofía de la vida, una filosofía que atiende sus propios impulsos vitales no puede sino ser una filosofía conjetural, que atiende al devenir de las fuerzas.

³⁸³ KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires, terramar Ediciones, 2005, p. 57.

No hay un sujeto previo al que se le atribuye una vida, sino al contrario, una vida que se subjetiva. Acordamos con el pensamiento de Deleuze acerca de que el plano de inmanencia no es principio de organización, sino medio de transporte que nos lleva a alcanzar un sí mismo, es decir, a la subjetivación de una vida. Ello no significa que desaparezca el sujeto, o que el sujeto sea pasivo respecto del acontecimiento, sino que aunque el individuo puede identificarse con el acontecimiento impersonal –con la fuerza que gana– es capaz de hacerle frente, llegar a dirigirlo a sí mismo y, como lo señala Esposito, a “contraefectuarlo”.³⁸⁴

Decíamos que la vida no puede definirse por lo que es, sino por lo que puede ser. Por *lo que puede ser* y no por *lo que es*: porque es la superficie sobre la cual nos dibujamos. Cuando Spinoza dice que nadie sabe lo que un cuerpo puede, es porque no puede definirse de antemano la potencia del cuerpo, en cuanto depende de sus encuentros y conexiones.³⁸⁵ Lo que se actualiza es una parte de lo que puede. Nadie sabe lo que un cuerpo puede porque no es posible determinar las fuerzas en juego, ni pronosticar sus tensiones, sus triunfos, como tampoco la novedad de lo que puede irrumpir. Pero no queremos hablar de un cuerpo como si fuésemos un cuerpo. Definir el cuerpo por el verbo ser es separarlo de lo que puede.³⁸⁶ Tomamos aquí de Nietzsche la idea de que toda fuerza que se la separa de lo que puede, deviene reactiva.³⁸⁷ Las fuerzas que devienen reactivas son fuerzas que se adaptan, que obedecen, que se vuelven contra sí mismas en cuanto separadas de lo que pueden, que niegan su diferencia. Las técnicas disciplinarias han reducido al cuerpo a un objeto o cosa en la medida en que lo han separado de lo que puede, lo han depotenciado. Esta

³⁸⁴ ESPOSITO, Roberto. *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 205.

³⁸⁵ “(...) nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo”. SPINOZA, Baruch. *Ética*. Madrid, Alianza, 2011, p. 197.

³⁸⁶ Cfr. GIORGI y RODRIGUEZ. *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 22: “Definir un cuerpo a partir del verbo «ser» supone separarlo de lo que puede y ajustarlo a una imagen o a una identidad ya determinada (o teleológica) que domina al conjunto en función de cierto resultado, que opera una codificación en relación a una norma. Y lo que un cuerpo es capaz de hacer no puede definirse de antemano: depende de sus encuentros y conexiones con otras líneas de devenir donde lo que se actualiza es sólo una porción de sus poderes”.

³⁸⁷ *Resentimiento, mala conciencia, ideal ascético* son las figuras mediante las cuales Nietzsche analiza el proceder de las fuerzas reactivas. Y tal como es expresado en su *Genealogía de la moral*, expresan una moral *débil*: aunque no debe seguirse de ello que perdedoras. La historia de la moral en Occidente es el triunfo de las fuerzas reactivas por sobre las activas.

es la razón por la cual creemos que el cuerpo no puede ser pensado como materia para la transformación de sí mismo: en cuanto susceptible de ser reducido, aniquilado, objeto de cálculos precisos, de confinación a un espacio de encierro, de marcas irreversibles.

Pero en cuanto la vida no puede definirse, diagnosticarse, pronosticarse, es irreductible a técnicas de dominio. Por eso la vida es resistencia. En cuanto potencia que insiste sobre sí misma, no puede ser separada de lo que puede. Siempre algo en ella misma busca sobreponerse y sobrepasarse. Aunque la biopolítica devenga tanatopolítica, la vida es siempre lo que busca insistir sobre sí misma.

¿Cuándo la vida ya no coincide con el *sí mismo* ni puede ejercer su potencia de resistencia? Cuando se utiliza a la persona para separarla de lo que puede, esto es, cuando se vuelve instrumento de modos de objetivación y sujeción, y se la convierte y reduce a la estructura de la persona, cuando es codificada en el individuo que acepta sin más las normas y reglas que se le imponen. Cuando queda confinada a la identidad del yo y del cuerpo propio, pensada como línea irreversible, y desalojada del lugar de las fuerzas, en el que no hay linealidad ni teleología, sino el movimiento y dinamismo propio de las fuerzas.

Nietzsche utiliza el vocablo *Selbstsucht* para referirse a la “avidez de sí mismo”. Aquella que aparece cuando los instintos y el cuerpo luchan contra la persona que se ha constituido mediante determinaciones sociales e históricas. Es la insistencia sobre sí mismo que aparece al dar libre curso a las fuerzas.³⁸⁸ Semejante al *connatus*

³⁸⁸ Como ejemplo de “*Selbstsucht*” extraemos la siguiente cita de *Ecce Homo*. Andrés Sánchez Pascual ha traducido como “egoísmo” lo que consideramos que puede comprenderse mejor como “avidez de sí”. “En este punto no se puede eludir ya el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo se llega a ser lo que se es*. Y con ello rozo la obra maestra en el arte de la autoconservación, – del *egoísmo* [*Selbstsucht*]... Suponiendo, en efecto, que la tarea, la destinación, el *destino* de la tarea superen en mucho la medida ordinaria, ningún peligro sería mayor que el de enfrentarse cara a cara con esa tarea. El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos *lo que se es*. (...) Expresado de manera moral: amar al prójimo vivir para otros y para otra cosa *pueden* ser la medida de defensa para conservar la más dura mismidad. Es este el caso excepcional en que, contra mi regla y mi convencimiento, me incliné por los impulsos «desinteresados»: ellos trabajan aquí al servicio del *egoísmo* [*Selbstsucht*] , de la *disciplina de sí mismo*. Es preciso mantener la superficie de la consciencia –la consciencia *es* una superficie– limpia de cualquiera de los grandes imperativos”. Cfr.

spinoziano, que busca perseverar en el ser, la vida insiste sobre sí misma, y esa es su potencia, la de mantenerse y acrecentarse. Todo lo vivo quiere dar libre curso a su fuerza, según Nietzsche. Por eso la cuestión ética fundamental no es la búsqueda de la felicidad, máscara moralizante y depotenciadora de la vida, sino la insistencia sobre sí mismo como expresión ética de la vida. Nietzsche lo entendió bien: para eso es necesario acallar la conciencia y la persona que habla, y dejar hablar a los afectos.

Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas a la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tábula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de maneja oligárquica) –éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún *presente*.³⁸⁹

Lo creativo, desde este plano ético, aparece en cuanto habla la vida y calla la persona. Es la vida la que puede constituirse como resistencia a toda codificación. La que puede desordenar una configuración personal y reificada del yo y del cuerpo, para abrir posibilidades de transformarnos, de “contraefectuar” aquello que el saber y el poder ha hecho de nosotros. En cuanto las subjetividades emergen del entramado de las fuerzas, es en ese mismo plano y en esa misma potencia que puede encontrar formas de resistir. Así, la subjetivación se produce mediante la irrupción del acontecimiento, con las multiplicidades e intensidades más que con la unidad y extensión de la estructura de un cuerpo. Subjetivarnos es inscribirnos en la vida y suscribirnos a la vida bajo la forma de la subjetividad. La vida es condición para esa

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Buenos Aires, Alianza, 1996, pp. 50-51.

³⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires, Alianza, 1998, pp. 65-66.

inscripción y suscripción. Aunque Deleuze sostenga que hay un momento –como el momento en que la vida pende de un hilo– en que la vida de un hombre es *una* vida, ya sin nombre,³⁹⁰ por nuestra parte sostenemos que subjetivarnos es singularizarnos desde esa inscripción y suscripción a la vida.

Una vida que se subjetiva adquiere un nombre que no lo confina a una identidad permanente e individual, sino a la apertura de una multiplicidad que deviene y atraviesa diferentes estados de las fuerzas de ese plano de inmanencia, que resiste a las instancias que pretenden codificarla y reificarla, volverla mero objeto pasivo de su existencia. Es la apertura a una experiencia de tránsito, a un devenir incesante de las fuerzas.

Adquirir un nombre, o singularizar una vida, no es quedar clausurado a lo que los saberes dicen que somos, a volvernos meros objetos de las disciplinas, a hacer del cuerpo un objeto de estudio y etiquetado, no es quedar confinados a un poder que busca normalizarnos. No es aceptar de una vez y para siempre una regla moral que nos vuelve tributarios de hábitos adoptados para no ser modificados.

Alcanzar un nombre o singularizar una vida es ejercer la libertad en nosotros mismos, esto es, hacer uso de la potencia de vida a la que estamos adheridos. No supone engañarnos con una libertad de la voluntad, cuya lógica responde a las causas y los efectos (creer que elegimos es lo mismo que identificarnos cada vez con la fuerza triunfal). Una práctica de libertad supone una relación consigo en la que no nos identificamos con la persona o el cuerpo –que volvería reactiva toda fuerza, en cuanto ambos son susceptibles de ser separados de lo que pueden–. Alcanzar un nombre, singularizar una vida, es sumirse en el juego incesante de las fuerzas.

¿Qué es entonces una práctica de libertad? Las prácticas de libertad tienen que ver con la propia insistencia de la vida sobre sí misma, como potencia que no deja de

³⁹⁰ DELEUZE, Gilles. “La inmanencia: una vida...”. En: GIORGI y RODRIGUEZ. *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida*. Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 38.

acrecentarse. Y ello mediante un ejercicio crítico que permite cada vez cuestionar el estatus de fuerzas para buscar su transformación. Se trata de las posibilidades de resistencia de la vida misma.

La vida como resistencia es desubjetivación en cuanto modo de deshacerse de las identidades impuestas por la normalización. De allí que la primera idea de crítica de Foucault pueda entenderse como una crítica a la vida domesticada: en cuanto el arte de la inservidumbre voluntaria y de la indocilidad reflexiva. Este es el ejercicio de libertad que pueden realizar los sujetos en búsqueda de un modo de vida: desobediencia a los principios que la vez que constituyen los objetos de saber y poder, constituyen a los sujetos, desobediencia al sometimiento a normas trascendentes. No se trata de una emancipación de tales principios, de modo tal que pudiéramos deshacernos y liberarnos de las determinaciones sociohistóricas y de los mecanismos disciplinarios y reguladores que nos perfilan como individuos. Consideramos que las prácticas de libertad no residen en la posibilidad de una emancipación absoluta respecto de los condicionamientos, sino en la posibilidad de ofrecerles una fuerza contraria, para lo cual se hace necesario un diagnóstico histórico. Desobediencia, inservidumbre, indocilidad que se encuentran dadas por un primer ejercicio crítico o de sospecha, como operación relativa a nosotros mismos. Si hay –como ya se ha dicho antes– algo por lo cual sostener que el pensamiento de la sospecha es un pensamiento de ruptura respecto de la tradición filosófica inmediata anterior, es en cuanto produce una transformación en la propia subjetividad, cuestión que modifica tanto la situación del sujeto como la de su entorno socio histórico. Comprender que el trabajo del pensamiento no es sólo interpretar, sino advertir las interpretaciones y hacerlas objeto de nuestra crítica. He allí la dimensión práctica de todo pensamiento sobre el momento presente y la dimensión histórica de todo pensamiento filosófico. Advertir las interpretaciones y hacerlas objeto de nuestra crítica no es otra cosa que hacer un diagnóstico de nuestros problemas.

En ese campo de batalla entre los mecanismos que pretenden codificarnos y nuestra indocilidad y posibilidad de hacer de nuestra vida algo otro que un objeto del saber y

del poder, es que nos subjetivamos. El intersticio no es otro que la vida que, en su ambivalencia entre darnos como objetos de sujeción y multiplicidad de fuerzas, nos ofrece un *plus* de potencia indomitable: la potencia de insistir sobre sí misma, y con ello, de ofrecerse como resistencia o fuerza contraria a todo mecanismo coactivo, restrictivo, configurador, servil a intereses que no son los de la vida –que busca siempre acrecentar su fuerza–, a todo mecanismo que pretenda poner diques a su potencia y domesticarla, ya sea disciplinario o biopolítico.

Acerca de la vacilación de fondo que Esposito señala, esto es, si la biopolítica produce muerte o subjetivación, y si la vida es tanto el campo de la sujeción como el de la subjetivación, no debería interpretarse superficialmente que el poder coloniza la vida, o la hace meramente su objeto, en cuanto poder y vida no son dissociables. Sin embargo, si se separa de su potencia a una vida singularizada en una subjetivación, es decir, de su insistencia sobre sí misma, puede comprenderse en qué medida se vuelve un mero objeto de los ejercicios del poder. Pero nunca de un modo absoluto.

No acodamos con Agamben en que la vida pueda convertirse en un residuo ya ni humano ni animal, objeto de la violencia soberana, y reducción o aniquilación de toda resistencia. En cuanto no puede identificarse la vida ni a lo propiamente humano ni a lo biológico. Hablar de “vida humana” o de “vida biológica” es reducir la potencia vital, separarla de lo que puede. Es conferirle una entidad ontológica a partir de su diferencia específica. Pero la vida y su potencia se sustraen a toda diferencia, su resistencia radica propiamente en el impulso mediante el cual desordena toda especificidad, en su irreversibilidad o inmanencia. No hay vida sacrificable, en cuanto no hay una exterioridad de la vida a la que pueda reducirse. Ella produce sus propias normas y así se singulariza en la posibilidad de la subjetivación, reinventando los cuerpos, dissociándolos de la propiedad de la persona, y por qué no produciendo nuevas formas políticas que se desplacen del individuo y la persona hacia formas colectivas y entreveradas. Se singulariza en la experiencia de la multiplicidad y de la invención de modos de transitarla.

Con una política de la subjetividad tal vez podamos imaginar una afirmación política que produzca la discontinuidad de los aparatos disciplinarios y biopolíticos, una política de la multiplicidad y de la diferencia en la que se reproduzcan las prácticas de libertad. Si el liberalismo y el neoliberalismo han encontrado formas de disociar a los individuos de su potencia de vida, ha sido en cuanto, siguiendo el modelo hobbsiano, han expuesto a aquellos a una normativización trascendente: el pasaje de un estado de naturaleza a un estado en sociedad es mediante la imposición de normas con el presupuesto antropológico de la agresividad natural del hombre. La regulación de la vida de los hombres mediante normas depende de un cálculo racional que los protege a los hombres de sí mismos.

¿Qué sucede si invertimos la mirada? ¿Si en lugar de deducir de una antropología una política, partimos de considerar el poder, en términos de su proceder, esto es, como tensión de fuerzas, para dar con una nueva concepción de la conformación de las subjetividades? ¿Es posible pensar lo político no como la constitución social de lo extemporáneo mediante normas externas, sino a través del anclaje histórico de las relaciones de fuerzas, que producen su propia normatividad? ¿Podemos dejar de concebir las normas como algo contrario a la naturaleza, esto es, suprimir la dualidad de lo natural y lo social que nos extravía en paradojas? En tal caso, consideramos que la ampliación de la noción de gubernamentalidad que Foucault realiza (como campo estratégico de relaciones de poder en cuanto móviles, transformables, reversibles, que pasan teórica y prácticamente por un sujeto que se define por la relación de sí consigo), permite no sólo atender a la autodeterminación del sujeto en la constitución de su subjetividad, sino también ir de la *potestas* a la *potentia*, es decir, de un “poder sobre” –del cual la biopolítica no es sino continuadora del poder soberano– a un “poder para”.³⁹¹ Con la noción de gobierno no sólo es posible pensar en la inscripción de las prácticas de libertad en una ética de sí, sino también en una política de sí mismo. En tal caso, deberemos dar crédito a las palabras de Zaratustra: “mandar es más difícil que obedecer” y “siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al

³⁹¹ No nos ocuparemos aquí de este aspecto que puede encontrarse en desarrollos de Spinoza y otros estudios de filosofía política contemporánea como los de Enrique Dussel o Antonio Negri.

hacerlo”.³⁹² Pero si la política es la forma en que vivimos juntos, quizás podamos arribar también a una política de la multiplicidad y la diferencia: la de una *potentia* que persigue el gobierno de las fuerzas que se encuentran a la base de las relaciones interindividuales, y con ello, de una política que no separa la singularidad propia de cada quien de su potencia de vida. Si mediante prácticas de libertad podemos trabajar con nosotros mismos, transformarnos y transformar la relación con los otros, quizás podamos constituir nuevas formas de vida juntos.

La insistencia de sí sobre sí misma de la vida es la capacidad de reinventar las propias formas, de desordenar las fuerzas que han sido codificadas, de sostener el combate de las fuerzas. Lo irreversible no es la adopción de determinadas reglas que nos configuran una identidad individual de sospechosa continuidad y permanencia, sino el encontrarnos liberados a aquel campo de batalla, en el cual se producen permanentes movimientos, desplazamientos, transformaciones, potencias, resistencias. Lo irreversible es estar atravesando una vida que se quiere a sí misma, irreversible es en cuanto no hay nada por fuera de ella misma.

De modo que hay tres destinos al menos para una subjetividad. Quedar sujeta a las técnicas coactivas que producen su normalidad y disciplinamiento; abandonarse a la profundidad inmanente e impersonal de la que emerge; o, por último, deshacerse de la codificación individual de la persona y sostenerse con tesón, flotando en las maderas de una vida que le empuja. Entonces, el desafío o la empresa de la subjetivación está entre deshacerse de la imagen de la identidad personal y no caer en la locura. Porque estriba en la intensidad de mantener el juego de fuerzas sin entregarse a la clausura en la fijación a una identidad, sometida a la disciplina, ni al hundimiento en la profundidad inmanente de la vida desde donde surge. Se comprende, de este modo, la dimensión en el pensamiento nietzscheano de la salud y la enfermedad, y la de los “modos de vida” en el pensamiento foucaulteano.

³⁹² NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1998, p. 175.

Pero no hay que perder de vista que esa resistencia se configura mediante “modos de vida” que siempre son históricos. Con esto queremos decir que, si bien presentamos aquí la vida como esa fuerza capaz de desordenar las configuraciones, de desobedecer a los principios sociales e históricos mediante los cuales nos configuramos, de discontinuar, en un proceso de subjetivación, las objetivaciones y sujeciones históricas ofreciendo una fuerza contraria mediante su propia potencia de acrecentamiento, ello no quiere decir que podamos lanzarnos por fuera de lo histórico. Tampoco –como ya hemos dicho en otra oportunidad–, que los modos de subjetivación permitan soslayar los efectos de las técnicas que el saber y el poder tienen reservadas para hendirse en los sujetos y configurarlos. Si hablamos aquí de la vida como sustancia ética y como potencia que resiste en cuanto conlleva en sí misma una fuerza que se busca a sí misma, una fuerza que busca acrecentarse, como immanencia por fuera de la cual no hay ninguna exterioridad, es para mostrar que el espacio del que emergen las subjetividades es el mismo espacio en el que pueden ejercer una resistencia. Pero sin olvidar que cuando hablamos de subjetivación se trata de una vida que se subjetiva, y en tanto tal, que adquiere un nombre. Hay un atravesamiento histórico insoslayable en cuanto a los modos en que consigamos atravesar la vida, porque la historia nos es inmanente, como la vida.

Ahora bien ¿cómo sortear el peligro que aquí nos acecha, aquél que se ciñe subrepticamente en esto que puede considerarse una exaltación de la vida, de su potencia vital? ¿Pueden desprenderse de una tal concepción sobre la vida argumentos justificatorios de la muerte, de la crueldad? Conocemos aquellos argumentos mediante los cuales una biopolítica puede devenir tanatopolítica. En primer lugar, no tenemos que dejar de tener en cuenta que estas reflexiones parten del esfuerzo por pensar vida y subjetivación, y que, por lo tanto, la deriva argumentativa hacia una tanatopolítica no nos incumbe de modo específico. Pero admitiendo el riesgo de una tal conceptualización, permítasenos decir que pensar que de lo expuesto aquí se desprende la posibilidad de una fuerza inusitada de la vida que arrasa incluso con la vida, es por lo menos contradictorio. En primer lugar, porque no presentamos aquí la vida como aquella potencia que busca su supervivencia o autoconservación, como

podría pensarse desde un darwinismo –y desde un darwinismo social–, lo cual tiene como consecuencia la idea de la supervivencia del más apto. Su afán de sí misma coincide con su potencia, que no es otra que la de acrecentarse. Hemos dicho una y otra vez que no hay nada por fuera de la vida, que la vida no tiene revés; que lo irreversible, en todo caso, es no poder desplazarnos a otro lado que no sea éste del que emergemos. Y por otro lado, acentuamos que lo que la vida quiere es acrecentarse a sí misma. Como una hierba que busca los intersticios entre adoquines o muros invulnerables, la vida se busca a sí misma y se sobrepone a todo control, a toda reducción. Quizás la clave para pensar esto estribe en aquello que Nietzsche nos ofrece como herramienta: separar a su fuerza de lo que puede, es depotenciarla. Ahora bien, nos preguntamos si esa depotenciación o voluntad de conservación de la vida –representada por la casta sacerdotal y los valores cristianos y occidentales– puede volver inexorablemente a la vida contra sí misma, al punto de que la vida produzca muerte.³⁹³ En el caso de la subjetivación, en el que la vida se encuentra mediada por una existencia singular, atravesada por la historia y por su propia historia, sólo separando la estructura de una identidad de su potencia de vida es que es posible apropiarse de esa subjetividad, ya sea por parte de técnicas de dominación, ya sea ahogándose en la inmanencia sin la posibilidad de sostener la sujeción a una identidad. Pues, puede alcanzarse al cuerpo y a la persona, pero no a la vida indiferenciada, como campo desde el cual aquellos surgen. No puede su potencia volverse contra ella. Es su exigencia el de conservarse y acrecentarse. Puede

³⁹³ Se trata de un aspecto irresuelto, a nuestro modo de ver, en la filosofía nietzscheana. El mismo Nietzsche nos ofrece la posibilidad de que un devenir reactivo de las fuerzas conduzca a devenires activos, en los que la vida se potencia, mediante ejercicios de dominio sobre sí mismo. Ejemplo de ello son sus célebres prólogos en los que de la depotenciación en la enfermedad surge la posibilidad de recobrar una mejor y mayor “salud”. Lo que se requiere, en tal caso, no es la disolución en un nirvana como forma de escapar del dolor, sino ofrecer al dolor una fuerza contraria, enfrentarse a él, es decir, ejercer un dominio de sí sobre sí mismo, de modo tal que la vida se acreciente. Veámoslo en este párrafo: “de tales abismos, de esa grave y larga enfermedad, también en la larga enfermedad que es la grave sospecha se regresa como *recién nacido*, desollado, más susceptible, más maligno, con un gusto más delicado para la alegría, con una lengua más tierna para todas las cosas buenas, con sentidos más alborotados, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantiles a la vez, y cien veces más refinados que todo lo que jamás se fue antes”. Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila, 1999, p. 5. Una fuerza activa es aquella que va hasta el límite de sus consecuencias. En cuanto una fuerza reactiva busca separar a una fuerza de lo que puede, ¿no es también ir hasta el límite de sus consecuencias? Acerca de un devenir activo de las fuerzas reactivas, cfr. DELEUZE, Gilles. “Ambivalencia del sentido y de los valores”. En: *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 2008, p. 95 y ss.

introducirse un *hiatus* entre una subjetividad y su potencia de vida, pero nunca una cesura en la vida misma.

Spinoza, para referirse a su *connatus*, aquél principio que indica que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, dice que ese esfuerzo es voluntad cuando se refiere al alma y apetito cuando se refiere al cuerpo. Y surge una alegría de la consideración de sí mismos: *amor proprio*.³⁹⁴ A lo largo de este capítulo hemos pretendido tomar distancia de concepciones tanto animistas como biologicistas respecto de la cuestión de la vida, en cuanto consideramos que a la vida como tal no puede atribuírsele diferencia alguna, tal como “la vida del alma” o “la vida del cuerpo”. De modo que, desde una perspectiva filosófica acerca de esta cuestión, aquél esfuerzo del que se vale Spinoza para mostrar lo que hemos nombrado como una potencia que se quiere a sí misma, es lo que Nietzsche entiende por *voluntad de poder*.³⁹⁵ Y ese *connatus* y *amor proprio* en orden de la subjetivación, no es sino aquél consignado en el vocablo nietzscheano *Selbstsucht*, que lejos de traducirse para nosotros lisa y llanamente como egoísmo, designa una avidez de sí mismo que permite, en una configuración subjetiva dada, hacer otra cosa de lo que somos, alcanzar un sí mismo, encontrar un modo mediante el cual atravesar la vida sin ser arrastrados a cualquiera de las formas de la profundidad.

Con todo esto, queremos decir que presentamos aquí la cuestión de la vida como modo de dar respuesta a una ontología de nosotros mismos, mediante un diagnóstico de nuestra actualidad. Pero como ya lo hemos dicho, un diagnóstico de lo que somos no deja de ir acompañado de cierta actitud crítica, de cierto *ethos* o modo de conducirnos. La vida no es aquí para nosotros un mero objeto de reflexión filosófica, sino que una filosofía de la vida es un modo de habitar el campo desde el cual emergemos y nos constituimos, nos formamos y transformamos a nosotros mismos.

³⁹⁴ SPINOZA, Baruch. *Ética*. Madrid, Alianza, 2011, p. 252.

³⁹⁵ Aunque en el caso de Spinoza esa potencia se inclina más por una “conservación” o “preservación” de la vida, y en Nietzsche se exprese como un “acrecentamiento” de la vida.

Síntesis de la Segunda Parte

La segunda parte de esta tesis avanza sobre el entramado entre *subjetivación, actitud crítica y ontología del presente*, y la circularidad que presentan en las últimas investigaciones foucaulteanas en cuanto posibilidad de la constitución de un nuevo sujeto ético.

El trabajo de Foucault, una genealogía del sujeto inscrita en una historia crítica del pensamiento, se desplaza hasta los griegos para el estudio del plano de la subjetivación. Este desplazamiento obedece a que en ellos encuentra modos de constitución de sí mismos independientes de Dios y de la ley, por lo tanto, con una normatividad o sujeción propia, a normas establecidas por sí mismos. Este proceso se encuentra enmarcado en las técnicas de sí o artes de la existencia, que buscan configurar un modo de vida y una existencia estética, mediante un determinado tipo de relación con la verdad –que lo configura y transforma–, y un gobierno de sí. Esta elaboración de sí por sí mismo se constituye en resistencia a los principios que condicionan y determinan la identidad individual, mediante prácticas de libertad. De este modo, aparece con este plano de la subjetivación, una tensión entre libertad e historia según la cual la subjetividad ni es mero producto histórico, ni tampoco una suerte de estilización de sí que rehúye a las determinaciones históricas. La subjetivación se presenta entonces como un pliegue y una tensión de las fuerzas. De forma tal que los procesos mediante los cuales nos constituimos en nosotros mismos suponen, por un lado, no tanto una reacción a los caprichos históricos de las sociedades en las que nos encontramos, como una relación con ellos y con lo que han hecho de nosotros. Por otro lado, y lo que merece más atención de este plano de subjetivación, es la relación de sí consigo. Lo que muestra, al mismo tiempo, ser sujeto y objeto de la misma acción –sea el cuidado, sea el gobierno de sí–.

Ahora bien esta posibilidad de ser otro del que se es, es gracias a una cierta actitud y un modo de vida, un *ethos* filosófico que es la actitud crítica. La actitud crítica aparece con connotaciones kantianas, en cuanto Foucault mismo se inscribe en la tradición inaugurada por Kant con la pregunta por la *Aufklärung*, en cuanto el filósofo pregunta por su propia actualidad, la cual le resulta ineludible. Pero también en cuanto una actitud de modernidad; modernidad que no es pensada como una época, sino como cierta actitud que busca interrogar su propio presente. Ahora bien, esta actitud crítica ha surgido, según Foucault como un modo de recusar un determinado tipo de gobierno. Se trata de una actitud que busca *no ser gobernado de esta manera*, y en tanto tal, como un arte de la indocilidad reflexiva y de la inservidumbre voluntaria. En cuanto la crítica se presenta con una función de desubjetivación a un determinado juego en una política de la verdad, expresa su profundo trabajo en un proceso de subjetivación. Pero también, y ya analizando retrospectivamente la obra de Foucault, permite explicar el pasaje de la presunta idea de la disolución del sujeto hacia la afirmación de un *sí mismo* en sus últimos trabajos. Así como el propio trabajo de Foucault respecto de su pensamiento, de buscar transformarse hasta pensar de otro modo, lo que habla de su propio modo de vida filosófica. La pregunta de Foucault en relación a la filosofía *¿cómo y hasta dónde es posible pensar de otra manera?*, la insistencia en volverse otro del que se es, mediante el extravío del que conoce, bien puede formularse mediante la pregunta nietzscheana *¿de cuánta verdad somos capaces?* Y comprender de este modo a la historia de la filosofía como una historia de las prácticas de veridicción.

La actitud crítica permite entonces desarrollar una ontología crítica del presente u ontología histórica de nosotros mismos, que tiene la función de diagnosticar nuestro presente. Tal diagnóstico de lo que somos nos permite problematizar no sólo *cómo hemos llegado a ser los que somos*, sino también *qué debemos hacer de nosotros mismos, qué transformaciones debemos realizar en nosotros, cómo podemos ser otros de los que somos*, lo que expresa una tensión entre el presente y el porvenir, y con ello, un nuevo modo de relación con la historia, desde el punto de vista metodológico. Esta función de la filosofía de problematizar el presente y

diagnosticarnos a nosotros mismos expresa una inquietud política por el presente y la preocupación por la emergencia de un nuevo sujeto ético. Así, toda preocupación ética, como aspecto propio de la subjetivación, es en el fondo una preocupación política, relativa a la formación y transformación del presente.

Por último, realizando un diagnóstico de los conceptos a partir de los cuales hoy nos servimos para conceptualizar la propia subjetividad, encontramos agotadas nociones extendidas desde la modernidad, como las de “individuo”, “conciencia”, “persona”, que nos impiden elaborar los propios problemas, en cuanto las mismas nociones sirven para justificar y fundamentar posturas contrapuestas en debates éticos contemporáneos. Avanzando sobre un diagnóstico de nuestra actualidad, consideramos que es la vida la sustancia ética para pensar nuestros modos actuales de subjetivación, considerando las luchas y problemas actuales en relación a los modos de constituirmos. Tomamos distancia de las posiciones actuales de la biopolítica, en cuanto nuestro análisis no busca deconstruir los fundamentos filosóficos y jurídicos del Estado Moderno, sino diagnosticar formas de resistencia en el marco de una política de la subjetividad, desde el punto de vista ético-político. En tal caso, la vida es el lugar propio de la resistencia, en cuanto potencia que insiste sobre sí misma. Subjetivarnos, resulta así, transitar un plano de inmanencia impersonal, arriesgando la propia formación, en cuanto que la vida es potencia de desubjetivación y resistencia, capacidad de reinventar las propias formas y desordenar las fuerzas que han sido codificadas.

CONCLUSIONES

Al abordar una problematización relativa a la subjetivación, se ponen en juego tres tipos de historias. Una historia de la subjetividad, una historia de la gubernamentalidad y una historia de la verdad. El trabajo foucaulteano adquiere con su triple desplazamiento un espesor con el que no contaba hasta entonces. Puesto que las prácticas de sí de la Antigüedad Clásica le permiten comprender formas de determinación de sí mismo presentes en los modos de gobierno de la pastoral cristiana, y lejos de encontrar en ellas elementos solamente coactivos respecto de las conductas, se encuentra todo un arte y elaboración de la propia vida. Remontar su genealogía a los orígenes del pensamiento occidental permite no sólo un panorama más amplio respecto de aquellas tres historias, sino también realizar un mejor diagnóstico de lo que somos y orientar la problematización relativa a las transformaciones del presente, sobre todo cuando su genealogía del poder lo condujo a describir un determinado ejercicio del poder sobre la vida, reducida a la animalidad –en el caso de una biopolítica totalitaria– o al del engranaje de una máquina –en el caso de una biopolítica neoliberal–.

De cualquier modo, estas tres historias no se identifican llanamente a los tres periodos en los que suele dividirse la obra de Foucault: esto es, una historia de la verdad a su arqueología del saber, una historia de la gubernamentalidad a su genealogía del poder y una historia de la subjetividad a su crítica de la subjetividad. Sino que fueron tejiéndose en cada uno de los periodos, adquiriendo nuevos espesores, desplazándose de unas prácticas a otras y de unos conceptos a otros. Es así que al concentrarnos en el tercer periodo de sus investigaciones, no podemos sino enfrentarnos a la importancia de aquella historia de la verdad y de aquella historia de la gubernamentalidad en los procesos de subjetivación.

Al abordar como supuesto ontológico una ontología histórica de la subjetividad, tomábamos distancia con ello de concepciones metafísicas del sujeto, así como de algunos modos de abordar el problema. Asumimos que la configuración de los sujetos se encuentra determinada históricamente. Nuestra investigación se enfrentaba a un primer problema, referido a si en el marco de una ontología histórica era posible problematizar la constitución subjetiva más allá de un determinismo que la reduce a los efectos de la objetivación de los saberes y la coerción del poder normalizador. El trabajo de Foucault relativo al plano de la subjetivación nos muestra un proceso de subjetivación que asume la complejidad del problema, en cuanto, desde nuestro punto de vista, lo emplaza en las relaciones entre historia y libertad. El sujeto no es pasivo respecto de la propia configuración subjetiva, ni una mera superficie donde se modelan los caprichos de un poder “exterior” a él mismo. Si bien no se presenta la subjetivación como un proceso mediante el cual se eludan las determinaciones históricas, sean del orden del saber o del poder –lo que por otro lado sería contradictorio de los supuestos desde los que partimos, esto es, del atravesamiento histórico en la constitución de las subjetividades–, en la subjetivación hay una participación activa y elaboración propia del sujeto respecto de su propia configuración. Esto hemos podido verlo mediante el trabajo foucaulteano en torno a los modos de subjetivación de la Antigüedad Clásica, que lejos de proponer un retorno a los griegos, busca mostrar, en una genealogía del sujeto, cómo en un determinado momento histórico la configuración subjetiva pasaba por la relación de sí consigo, es decir, por una normatividad propia, por un gobierno de sí, y no por instancias religiosas trascendentes o jurídicas que se le imponen, y frente a lo cual no habría posibilidad de resistencia. Consideramos que este análisis permite cuestionar el presente y nuestros propios modos de subjetivación. El análisis de los modos de subjetivación antiguos pueden servirnos para la elaboración de una ética de sí contemporánea, en cuanto nos permite desenfocar nuestro presente y ver cierta similitud con los griegos: la ética no puede estar fundada en la religión ni en un sistema jurídico. No son ellos los que deben decirnos qué hacer con la propia vida. Esta elaboración del sujeto de sí por sí mismo se dirige a hacer de la propia vida una

obra de arte, por lo tanto, la vida es ese material a partir del cual es posible la transformación subjetiva.

El interés en cuanto a los modos a través de los cuales nos relacionamos con la verdad es relevante porque de ellos depende la posibilidad de la subjetivación. Para decirlo de otra manera. La verdad produce efectos en nosotros, y tensando aún más nuestro enunciado, nos produce como tal. Si aceptamos sin más que las prácticas sociales son productoras de verdad, y que esta verdad produce a los sujetos mediante la institucionalización de saberes con objetivos, instrumentos, técnicas y conceptos que le son propios, los sujetos serían sólo producto de objetivaciones. La verdad que recaería sobre nosotros nos determinaría de tal modo que no habría espacio para la libertad. Pero es posible también una relación con la verdad que posibilita una autosubjetivación, un ejercicio libre de sí sobre sí mismo, respecto de las coacciones y determinaciones históricas y sociales. Mejor aún, que nos vuelve insurrectos respecto de mecanismos coactivos. Ahora bien, esta relación con la verdad no se reduce meramente al uso de la palabra. La “palabra” no es tampoco en sí misma liberadora. Si bien la palabra adquiere espesor en el decir veraz y la *paraskeue*, no se trata del logocentrismo que acentuaría la posibilidad de la subjetivación solamente mediante el lenguaje. Sino de la relación ética que constituye un determinado modo de decir, respecto de la propia vida. El desafío es hacer valer la verdad no como *logos*, sino como *ergon*, es decir como un trabajo, un ejercicio, una práctica. Y este decir veraz no es sólo un decir la palabra franca, la palabra justa, la palabra verdadera. Sino hacer de la verdad un modo de vida, una manifestación, una aleturgia. Esa verdad no se reduce a la palabra, sino que, por el contrario, debe alcanzar las diversas manifestaciones de la vida. De forma que tampoco puede sostenerse que esa relación con la verdad no esté dada sino en el marco de lo histórico.

Arribamos de esta manera a una de las preguntas centrales de nuestra investigación, relativa a cómo es posible la configuración subjetiva dentro de una trama histórica que no reduzca al sujeto a determinaciones propias de los procesos de objetivación y

sujeción. ¿Puede el sujeto intervenir en su propia transformación, en la propia configuración subjetiva? Si es así, ¿de qué modo? Sostenemos que esto es posible gracias, propiamente, a procesos de subjetivación, en cuanto ellos se constituyen en formas de resistencia respecto de aquellos otros procesos. Una resistencia que no es una mera “reacción”, y que no debe entenderse ni como exterior al poder, ni de manera negativa. No nos constituimos por reacción a las determinaciones históricas. Es una resistencia positiva o productiva, en cuanto la subjetivación es efecto de la tensión en una relación de fuerzas. La resistencia es una tensión dinámica. Y es posible mediante prácticas o ejercicios de libertad. Desde nuestro punto de vista, hay libertad en los procesos de subjetivación, esto quiere decir que es posible la propia intervención en una configuración subjetiva. Aunque es preciso señalar que no se trata de una libertad absoluta respecto de las coacciones históricas, en cuanto nuestras propias prácticas de libertad siguen entramadas a la historia, fundamentalmente en una relación con el presente del cual se forma parte. No es una libertad *a priori*, sino el fruto de un ejercicio práctico. Es la capacidad de oponerse y librar una tensión con las fuerzas históricas. Por eso se encuentra asociada a cierta indocilidad reflexiva, que Foucault denomina como actitud crítica. Hay libertad porque hay relaciones de poder, y en tal caso, no se trata nunca de un sujeto absolutamente sometido a la trama histórica. La configuración de las subjetividades siempre se realiza en esa tensión entre historia y prácticas de libertad. He aquí por qué los trabajos foucaulteanos del último periodo revelan no un esteticismo del sujeto, sino una preocupación política por el presente, en cuanto se trata de determinar la emergencia de un nuevo sujeto ético.

La subjetivación involucra procesos de formación, deformación y transformación de una subjetividad. No puede pensarse como un mero proceso de modelado, sino de la activa lucha de las fuerzas que adquieren configuración mediante el triunfo eventual de algunas y el fracaso de otras. Todo proceso de subjetivación se acompaña, por lo tanto, de una formación de sí mismo en desujeción de otras técnicas. Como ya se ha dicho, en tanto inmanente e impersonal, emergemos de ese plano vital mediante la dinámica configuración de fuerzas que resultan de determinaciones sociales e

históricas, y de los ejercicios de libertad mediante los cuales podemos determinarnos a nosotros mismos como sujetos. Estas prácticas de libertad no habilitan el trabajo sobre sí mismo independientemente de los condicionamientos históricos, sino que siempre se juega en el campo de esa tensión con ellos. Hacer de sí mismo una obra de arte, alcanzar un *sí mismo*, es librar esa batalla, a riesgo siempre de hundirse en la inmanencia impersonal o en la construcción trascendente de una persona individual sometida a técnicas coercitivas que restringen su margen de autonomía. Creemos que Nietzsche y Foucault lo supieron bien. Una estética de la existencia y una ética de sí son posibles mediante una comprensión del papel de la salud, de los modos de vida y del gobierno en la constitución de nosotros mismos. Puesto que de lo que se trata es de darse un *sí mismo*, esto es, de constituir un modo de vida lo suficientemente sano y fuerte como para lidiar con los riesgos de la sujeción a normas externas, a la confinación en una identidad individual y a la locura. Dice Nietzsche: “Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente, él no *puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales –este arte de la transformación es precisamente la filosofía”.³⁹⁶ El *gobierno de sí* no es otra cosa que la capacidad de percibir la multiplicidad de fuerzas, su caótico proceder, para alcanzar una normatividad propia, una normatividad interna que permita constituir una subjetividad como resistencia.

Además, es otra relación con la historia lo que consideramos que nos permite liberarnos de discursos deterministas en el problema de la constitución subjetiva. Esto se refiere a nuestra pregunta de investigación relativa la forma de abordar el problema de una ontología histórica y a cómo vincular nuestra labor filosófica con nuestras inquietudes. A nuestro modo de ver, Foucault introduce metodológicamente una nueva estrategia en el campo de su propia investigación filosófica, pero que alcanza los posibles modos de abordar una ontología histórica de la subjetividad. La crítica permite determinar en este caso no las posibilidades y condiciones del conocimiento objetivo, en cuanto no es nuestro problema una analítica de la verdad, sino las

³⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial; “la gaya scienza”*. Caracas, Monte Ávila, 1999, p. 4.

posibilidades indefinidas de transformación subjetiva, es decir, cómo es posible que los sujetos se formen y transformen en desujeción de los principios que los constituyen. Este análisis relativo a la posibilidad de la transformación de los sujetos dentro de una trama histórica y de la emergencia de nuevas subjetividades es posible con atención al presente. En cuanto no se trata solamente de conocer *quiénes somos hoy*, sino de saber *qué debemos hacer de nosotros mismos*, como ejercicio de libertad y resistencia frente a lo que nos coacciona. Encontramos que es desde una ontología crítica de nosotros mismos que es posible semejante análisis, como tarea propia de la filosofía, mediante el diagnóstico y los modos de problematizar de un pensamiento que cuestiona el presente.

De esta forma, y a partir de nuestra pregunta acerca de cuáles son nuestros modos actuales de subjetivación, consideramos que hay nociones agotadas para la reflexión sobre nosotros mismos, que funcionan todavía no sólo en el campo de la filosofía, sino de las ciencias jurídicas, médicas y otras, que determinan nuestras relaciones sociales y son empleadas en muchos casos colaborando con formas de coacción sociales. Se trata de las nociones de “individuo”, “persona”, “cuerpo”, entre otras. Como se expresó anteriormente, la noción de “vida” aparece en los últimos trabajos foucaulteanos, señalando el desplazamiento hacia la relación consigo mismo y la necesidad de elaborar el modo de vida como resistencia a cualquier normatividad que se presente de modo impuesto. Si bien Foucault aborda esta noción a partir de sus estudios sobre la Antigüedad Clásica, nosotros consideramos que es propiamente la vida la sustancia ética a partir de la cual es posible habitar esa tensión con aquello que se nos asigna como identidad. Y esto en cuanto encontramos en la vida una potencia de insistencia sobre sí misma. Luego de considerar el diagnóstico respecto de cuáles son nuestras luchas actuales, pero también de aquello que se nos presenta como un problematización actual tanto en lo jurídico, como en lo político, la vida se presenta como resistencia a toda forma de coacción.

Consideramos que nuestro trabajo contribuye a esclarecer la lectura de las últimas investigaciones foucaulteanas, mediante el análisis del entramado entre subjetivación,

actitud crítica y ontología del presente. No sólo en cuanto es un estudio diferente de los biopolíticos (en boga), que han proliferado en relación al trabajo de Foucault, sino también en cuanto responde a cuestionamientos relativos a la coherencia de su trabajo. Se le critican a Foucault fundamentalmente dos cuestiones que nos convocan. Una de ellas, relativa a la coherencia en su trabajo: cómo es posible que aquél que en *Las palabras y las cosas* anunciara la desaparición del hombre como un rostro dibujado en la arena, posteriormente y hacia el final de su vida, afirmara el sujeto. ¿Se trata de una incoherencia teórica, de un trabajo inconsistente desde el punto de vista metodológico? Sin lugar a dudas, advertimos un cambio en la perspectiva, relativo al propio devenir del trabajo de Foucault, que fue transformando sus objetos y métodos. Pero no debería olvidarse que esa desaparición también puede leerse como si el que puede llegar a desaparecer fuera el hombre en tanto objeto de estudio de las ciencias humanas, ya que así como éstas aparecieron no hace mucho más de doscientos años (considerando la época en que Foucault publicó ese libro), podrían desaparecer llevándose con ellas su objeto de estudio, es decir, el hombre.³⁹⁷ Foucault no se ha ocupado de otra cosa que de la relación de aquellas tres historias: una historia de la verdad, una historia de la gubernamentalidad y una historia de la subjetividad, en cuanto su objeto de estudio ha sido los modos a través de los cuales el ser humano se convierte en un sujeto. No ha buscado sino la forma de desprenderse de un sujeto reducido a la conciencia y fundamento de toda la realidad. De allí que aparezca en los primeros trabajos, tanto como en los últimos, la idea de extraviarse a sí mismo, de perderse. Porque esas mismas ideas explican los procesos de subjetivación: para alcanzar un sí mismo, para llegar a ser lo que se es, para transformarse a sí mismo, es preciso un movimiento de desujeción respecto de las políticas de la verdad que nos configuran. Es decir, un trabajo crítico sobre sí mismo.

Por otro lado, el segundo problema que nos encontramos cuando elaboramos nuestro marco teórico, está relacionado al anterior, no en relación a la coherencia, sino a la continuidad de las investigaciones foucaulteanas. En muchos casos no parece advertirse el pasaje de los estudios foucaulteanos sobre la biopolítica entre los siglos

³⁹⁷ Cfr. DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires, Biblos, 2010.

XVIII y XIX, a un trabajo relativo a las técnicas de sí en la Antigüedad Clásica, y de la relación consigo mismo. Esto acarrea otra crítica, que es una suerte de estetización de la subjetividad e individualismo de Foucault a la hora de resolver el problema del sujeto. Creemos que si bien es posible que estas lecturas en términos de *hiatus* o cortes temáticos se deban a la aparición tardía de las ediciones de los cursos del *Collège de France*, y entonces sólo se haya tenido la posibilidad de acceder a los tomos editados de la *Historia de la sexualidad*; desde nuestro punto de vista es posible ver el pasaje de los trabajos genealógicos a los trabajos críticos sobre el sujeto mediante dos nociones que muestran las preocupaciones de Foucault. Una de ellas, la noción de *bíos*, la otra la de gubernamentalidad. Si efectivamente, hay a partir del siglo XVIII un poder que no sólo disciplina los cuerpos, sino que regula la vida de las poblaciones, si efectivamente se trata de un poder que hace entrar a la vida en el dominio de los cálculos explícitos, y por eso constituye un “umbral de la modernidad biológica”, la noción de “vida” se vuelve central en cuanto toda preocupación se dirige a encontrar formas de resistencia de esa vida sometida, disciplinada –en los cuerpos individuales– y regulada y calculada –en un cuerpo mayor, que es la población–. Así, Foucault busca formas de resistencia cuando estudia a los griegos, en cuanto encuentra en ellos formas de elaboración de la propia vida, a través de técnicas o artes que posibilitan una autonomía normativa respecto de la propia constitución subjetiva.

La segunda noción es la de gubernamentalidad. Si hasta cierto momento Foucault sostiene el poder sólo como enfrentamiento o lucha, con la noción de gubernamentalidad aparece una nueva dimensión de las relaciones de poder, relativa a mandar y obedecer. La noción de gobierno de sí expresa una relación de poder con uno mismo, e introduce en el plano de la subjetivación la tensión de las fuerzas, las que provienen de la historia y las que provienen de la propia libertad de determinarse a sí mismo. Consideramos de esta forma, que lejos de abandonar su análisis del poder, éste es ampliado hacia las relaciones de sí consigo para mostrar el trabajo propio de las prácticas de libertad, que permiten a los sujetos no ser sólo un producto de las determinaciones de la historia.

Consideramos que otro de nuestros aportes es relativo al estudio de las relaciones entre vida y subjetivación. Nuestro enfoque difiere de los trabajos actuales sobre biopolítica, aunque pueda asociarse a las formulaciones de una biopolítica afirmativa, esto es, de estudios de un poder *de* la vida, y no *sobre* la vida. Difiere, en cuanto aquellos buscan realizar una deconstrucción de los fundamentos filosófico-jurídicos del Estado Moderno, y nuestro trabajo busca contribuir al estudio de una crítica del sujeto, si por ella se entiende un trabajo acerca de las condiciones y posibilidades de transformación subjetiva, dentro de una trama histórica, y de una política de la subjetividad, en cuanto la subjetividad es comprendida como un efecto de determinadas tensiones de las fuerzas históricas y de las prácticas de libertad del propio sujeto en su configuración. Es en estos campos donde inscribimos las relaciones entre vida y subjetivación.

En efecto, para nosotros la vida es una potencia que insiste sobre sí misma. Consideramos que es el lugar propio de la resistencia porque nos encontramos coincidiendo con la vida en un mismo plano de inmanencia, y ella es irreductible a hacerse objeto de dominación (por su propia potencia que se busca a sí misma). Porque conlleva en sí misma la capacidad de desordenar las fuerzas que han sido codificadas y de reinventar las formas. En cuanto es productora de su propia normatividad, una vida subjetivada resiste a la coacción mediante prácticas de libertad. Así, subjetivarnos es emerger de ese plano de inmanencia e impersonalidad y atravesar la vida constituyendo un modo de vida, a riesgo de la propia formación como sujetos.

Sin lugar a dudas, esta investigación abre también nuevos interrogantes y futuras aristas para continuar investigando. En otro trabajo sería posible profundizar una conceptualización del *sí mismo* foucaulteano. Consideramos que las relaciones entre Nietzsche y Foucault serían un trabajo exploratorio que expresaría de modo más cabal de qué modo atraviesa la filosofía foucaultea no sólo las reflexiones sobre la historia de Nietzsche, sino una nueva concepción del sujeto a contrapelo de la noción

metafísica. Este mismo trabajo abriría hacia otros autores contemporáneos que buscan, del mismo modo, tomar distancia respecto de teorías del sujeto que lo conceptualizan como una sustancia a-histórica o de las que lo hacen el sustrato de la historia. Creemos que es relevante, por ejemplo, el trabajo de Gilles Deleuze y el de Félix Guattari en una crítica del sujeto y una política de la subjetividad.

Por otro lado, hemos desarrollado que la tarea propia de la filosofía es la de diagnosticar su actualidad, es decir, realizar una ontología del presente. Una posible línea de investigación se dirige a ocuparse propiamente de ese diagnóstico para conocer cuáles son efectivamente nuestras luchas actuales, cuáles son las formas de sujeción y coacción que nos atan a la propia identidad, algo que hemos sólo mencionado en este trabajo, pero que requiere en sí mismo de un trabajo específico.

Por último, y como interrogantes respecto de nuestro trabajo, se abren aquellos relativos a lo político. Si bien es para nosotros claro que las investigaciones de Foucault de los últimos años responden a la propia preocupación política por el presente, y también que el tipo de trabajo que Foucault realiza no busca dar soluciones a la política, sino cuestionarla, elaborar problemas para la política, consideramos dificultoso el puente entre sus trabajos micropolíticos y la política entendida desde un nivel macro. Si la resistencia política se organiza en la configuración subjetiva, si la resistencia estriba en la configuración de modos de vida, en cuyo caso la subjetivación se vuelve una “militancia”, podemos elaborar como hipótesis que la política es propiamente una forma de resistencia, si la entendemos como el modo en que vivimos juntos. Debemos evitar riesgos, en ese caso, de un pensamiento utópico en cuanto a la organización de una política por fuera de las normas jurídicas del Estado. ¿Cómo pensar la política desde este lugar? ¿Puede constituirse la política en la resistencia a poderes fácticos (económicos, fundamentalmente, en cuanto son estos poderes los que someten a los gobiernos y a los pueblos)? ¿Pueden los modos de vida transformar a la política, como una forma de pliegue? Tal vez una investigación de este tipo combinaría aspectos de una

biopolítica afirmativa y de una crítica del sujeto, cuestión que no sólo es de nuestro interés, sino que consideramos necesario respecto de nuestro propio presente.

Finalmente, creemos que con nuestro trabajo contribuimos al lugar propio que la filosofía tiene en nuestra actualidad, relativo a un diagnóstico del presente y a la problematización de nuestros modos de vida. La tarea de la filosofía es la de realizar una ontología crítica de nosotros mismos, en cuanto responde de esa forma a una inquietud política por el presente y a una inquietud ética respecto de *qué debemos hacer de nosotros mismos* para resistir a diversas formas de coacción de nuestras identidades individuales y colectivas. Colaboramos, de esta manera, con la emergencia de nuevas formas de subjetivación, en un estudio que atiende no sólo la historicidad de las configuraciones subjetivas, sino también a la libertad en cuanto práctica ética y crítica.

La vida como sustancia ética de nuestro modo actual de subjetivación se convierte al mismo tiempo en materia y problema para nuestro pensamiento. Lo que constituye ir a contrapelo de la obstinación objetivista que busca desaparecer toda huella subjetiva en el pensamiento, para presentarlo en orden de una pretendida cientificidad. Subjetivo no quiere decir personal: no es un pensamiento personal aquello que restituye a la filosofía su conexión vital. Sino su gesto subjetivo, esto es, la singularidad de una vida y un pensamiento que expresa problemas relativos al propio tiempo y al lugar en el que se encuentra situado. Hacer filosofía no es otra cosa que constituir una subjetividad en el pensamiento, lo cual dista mucho del paradigma de la objetividad científica. Entonces no se trata de dedicar una vida a la filosofía sino de dedicar la filosofía a una vida, a constituir un modo de vida, a resistir mediante la problematización de nuestro presente. “Formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida”,³⁹⁸ nos lega Foucault en el último ensayo que escribió antes de su muerte. Para ello será necesario no sólo comprender que la vida no es algo del orden de lo que poseemos, que no coincide con lo que denominamos nuestra

³⁹⁸ FOUCAULT, Michel. “La vida: la experiencia, la ciencia”. En: *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 265.

individualidad, sino también que tenemos que restituir la filosofía a una potencia de vida y no a la búsqueda de la verdad.

Como se señaló en el *excursus* de esta tesis, el propio Foucault alude a la producción de la verdad cuando habla de una “política de la verdad”, y con ello, a que la verdad misma tiene una historia. Y contraponen a la idea de una filosofía de la verdad una *historia de las prácticas de veridicción*, si por ésta última se entiende los modos mediante los cuales la filosofía ha realizado a lo largo de su historia un ejercicio crítico y un diagnóstico del presente. No hacemos filosofía por amor al saber. No hay una soberana verdad absoluta a la que la filosofía se incline, como quien se hinca en un altar vacío que representa una trascendencia de la que no tiene rastros. Si, como señala Foucault en *La verdad y las formas jurídicas*, a propósito de su lectura de Nietzsche, tras el conocimiento habita una oscura voluntad no tanto de conducir el objeto hacia uno mismo, sino una voluntad oscura de alejarlo y destruirlo,³⁹⁹ de tomar distancia, es porque el conocimiento científico se funda en la escisión entre sujeto y objeto, y su pretendida objetividad soslaya las determinaciones sociales e históricas en que el conocimiento se produce, pero también soslaya la subjetividad, o mejor dicho, la relación ética con nuestro objeto de conocimiento, no la distancia, sino su proximidad. La institucionalización de la filosofía ha adoptado sus mismos parámetros. Si de algo debieran servirnos las conceptualizaciones en torno a la constitución de las subjetividades desde la perspectiva de una ontología histórica, es para socavar el andamiaje epistemológico según el cual se sigue investigando en filosofía a partir de modelos justificacionistas, que suponen la distancia sujeto-objeto, la neutralidad del conocimiento, la independencia de las condiciones socio históricas en que éste tiene lugar, y un monismo metodológico, basado en el método hipotético deductivo. Una crítica a la soberanía del sujeto de conocimiento debiera conducirnos a un nuevo modo de encarar no sólo nuestras investigaciones filosóficas, sino el conocimiento en general. Debiéramos poder ser coherentes respecto de nuestros supuestos ontológicos –que Juan Samaja denomina no sin una intencionalidad ética

³⁹⁹ FOUCAULT, Michel. “La verdad y las formas jurídicas”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 2010, p. 497.

como “compromisos”–: para abordar de modo crítico nuestros supuestos metodológicos y epistemológicos. Aquellos compromisos ontológicos son los que nos impulsan a filosofar. Hemos denominado “disponibilidad” a esa actitud respecto de nuestro objeto de investigación filosófica, en cuanto nos permite mostrar la relación ética que mantenemos con él y no solamente el plano cognitivo. Lo que supone no privilegiar la posición del sujeto, sino comprender que nuestra producción teórica, aquello sobre lo cual hacemos crecer una subjetividad en el pensamiento, se da en un espacio intermedio, entre sujeto y objeto. Y en tanto tal, es una función de la vida que se subjetiva en la singularidad de un pensamiento. Se trata, en suma, de asumir ética y políticamente la relación que mantenemos con aquello objeto de nuestro ejercicio crítico. Como ya dijimos, la dimensión ética que aquí señalamos no responde solamente a la necesidad de ir a contrapelo de la noción de objetividad, sino que determina también la interacción de las fuerzas entre quien se dispone y las cosas que se aproximan, solicitándolo. Es en la proximidad de una vida y las cosas del mundo el lugar en el que se sella un compromiso ético con ellas. Es decir, en un mismo plano de inmanencia entre nosotros y la vida que subjetivamos y nos invita a pensarla.

Si para Canguilhem la vida no es sumisa a las normas, sino que a la inversa, las normas, de manera inmanente, son producidas por el movimiento de la vida, de la misma forma, hay una normatividad propia de la filosofía, una normatividad que no debiera ser otra que la de la vida. Mientras que para una filosofía que aspira a una verdad la normatividad es algo que se da por añadidura, una filosofía de la vida comprende que no hay una *aposterioridad* de lo normativo, sino que de la misma manera que la normatividad es inmanente a la vida, lo es al ejercicio crítico del filosofar. Una nueva crítica, en cuanto conocimiento de los límites y las posibilidades de la razón, debiera reconocer a la vida como uno de sus límites, en cuanto se sustrae a cualquier totalización categorial respecto de ella. Por lo tanto, “es más una exigencia que un método”, como señala Canguilhem, “más una moral que una teoría”.⁴⁰⁰ La filosofía es un modo de vida.

⁴⁰⁰ CANGUILHEM, Georges. *El conocimiento de la vida*. Barcelona, Anagrama, 1976, p. 100.

Desde este punto de vista, una filosofía que asume una ontología histórica de las subjetividades no puede continuar enmascarándose tras la fachada pulcra de la academia como el lugar propio para el filosofar, bajo el supuesto de reflexionar en nombre de la verdad. Ese gesto objetivo, terco, impoluto, no hace sino separar nuestro pensamiento de la vida. ¿Qué significa hoy y siempre para nosotros una existencia filosófica? ¿Qué es la filosofía hoy y siempre sino un pensamiento que busca formular no tanto una solución cuanto un problema, que expresa un modo de estar vinculado con la propia vida –la vida en un determinado momento, la vida que transcurre en una determinada sociedad–? ¿Cómo constituir una subjetividad en el pensamiento, una existencia filosófica sino desde la propia vida, desde la manera en que adquirimos un nombre, desde la forma en que buscamos alcanzar una diferencia respecto de la inmanencia impersonal desde la que surgimos?

La filosofía no echa raíces en las ideas, sino en la vida. Una idea apenas se sostiene. Cuando una idea aparece, se nos muestra al mismo tiempo su fragilidad, su debilidad. Porque una existencia filosófica no es aquella de la cual brotan las ideas, sino la posibilidad de hacer crecer en el pensamiento una idea relativa a la propia vida. Constituir una subjetividad en el pensamiento es dar curso a aquél pensamiento que nos nombra. Un pliegue del afuera, una voluntad de poder. Y por lo tanto no es el producto del movimiento del concepto, sino de la contingencia de lo histórico y de las propias resistencias.

Fuentes

El *corpus* bibliográfico utilizado remite a las traducciones oficiales al español. Se ha cotejado en todos los casos las ediciones francesas. Se ha señalado a pie de página, en alguna oportunidad, nuestras diferencias respecto de la traducción (una de ellas, bastante frecuente, ha sido la traducción de “*soi*” por “yo” en lugar de “sí mismo”). Respecto de la obra completa, nos hemos referenciado en la edición en español de Paidós *Obras esenciales* y en la edición oficial francesa de *Dits et écrits*, que sigue estrictamente el orden cronológico, de editorial Gallimard, en la edición *Quarto*, reagrupada en dos tomos, aparecida en 2001 y dirigida por Daniel Defert y François Ewald. Las palabras en griego en este trabajo se encuentran citadas mediante la transcripción al alfabeto latino o romano usado en nuestro idioma, siguiendo el uso que se le ha dado en las traducciones al español de los cursos, por la editorial Fondo de Cultura Económica, cuyo responsable ha sido Horacio Pons.

Bibliografía

Bibliografía Fuente

Obras

- FOUCAULT, Michel (1984). *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard. En español: *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004. Trad. Aurelio Garzón del Camino.
- FOUCAULT, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard. En español: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009. Trad. Ulises Guiñazú.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard. En español: *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI. 2ª edición, 2008. Trad. Soler Martí.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Gallimard. En español: *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2008. Trad. Tomás Segovia.
- FOUCAULT, Michel (1986). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard. En español: *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2008. Trad. Elsa Cecilia Frost.
- FOUCAULT, Michel (1987). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard. En español: *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2008. Trad. Aurelio Garzón del Camino.

Cursos

- FOUCAULT, Michel (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris, Seuil/Gallimard. En español: *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica, 2010. Trad. Horacio Pons.

- FOUCAULT, Michel (2010). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris, Seuil/Gallimard. En español : *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2001). *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. París, Gallimard-Seuil. En español: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2010). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2008). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires, Fondo de la Cultura Económica. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. Trad. Horacio Pons.

Otros textos

- CHOMSKY, Noam y Michel Foucault (2007). *La naturaleza humana: justicia versus poder*. Buenos Aires, Katz. Trad. Leonel Livchits.
- DROIT, Roger-Pol (2008). *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires, Paidós. Trad. Rosa Rius.
- FOUCAULT, Michel (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires, Nueva Visión. Trad. Víctor Goldstein.
- FOUCAULT, Michel (1994). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Buenos Aires, Paidós. Trad. Fernando Fuentes Megías.
- FOUCAULT, Michel (2001). *Dits et écrits I (1954-1975) – II (1976-1988)*. Paris, Gallimard.

- FOUCAULT, Michel (2005). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, Alianza/Materiales. Trad. Miguel Morey.
- FOUCAULT, Michel (2010). “La escena de la filosofía”. En *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2010). “La escritura de sí”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2010). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Obras Esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2013). “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el «hoy»”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2010). “Foucault”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (1980). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama. Trad. Joaquín Jordá.
- FOUCAULT, Michel (2013). *La inquietud por la verdad; escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2009). *Una lectura de Kant*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Ariel Dilon.
- FOUCAULT, Michel (1980). “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”. En: *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama. Trad. Joaquín Jordá.
- FOUCAULT, Michel (2010). “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, Pretextos. Trad. José Vásquez Pérez.
- FOUCAULT, Michel (2010). *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.

- FOUCAULT, Michel (2008). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets. Trad. Alberto González Troyano.
- FOUCAULT, Michel (2012). *El poder, esa bestia magnífica; sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2010). “Polémica, política y problematizaciones”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2010). “Prefacio a la transgresión”. En *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2010). “¿Qué es un autor?”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2013). “¿Qué es un filósofo?”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2013). “¿Qué es usted, profesor Foucault?”. En: *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Horacio Pons.
- FOUCAULT, Michel (1995). “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”. *Daimon*, Revista de Filosofía. N° 11, 1995, 5-25. Universidad de Murcia. Trad. Javier de la Higuera.
- FOUCAULT, Michel (2010). “¿Qué es la Ilustración?” En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2010). “Sexualidad y soledad”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2001). “1. Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En: DREYFUS y RABINOW, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión. Trad. Rogelio C. Paredes.

- FOUCAULT, Michel (2001). “El sujeto y el poder”. En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault; más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión. Trad. Rogelio C. Paredes.
- FOUCAULT, Michel (2010). “El sujeto, el saber, la «historia de la verdad»”. En: TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Carlo R. Molinari Marotto.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires, Paidós. Trad. Mercedes Allendesalazar.
- FOUCAULT, Michel (1995). *Theatrum Philosophicum*. Barcelona, Anagrama. Trad. Francisco Monge.
- FOUCAULT, Michel (2010). “La verdad y las formas jurídicas”. En: *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2010). “Verdad y poder”. En *Obras Esenciales*. Barcelona, Paidós. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela.
- FOUCAULT, Michel (2003). *El yo minimalista y otros ensayos*. Buenos Aires, La marca.
- TROMBADORI, Duccio (2010). *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Carlo R. Molinari Marotto.

Bibliografía General

Estudios críticos sobre Foucault

- BIRMAN, Joël (2008). *Foucault y el psicoanálisis*. Buenos Aires, nueva Visión. Trad. Alejandrina Falcón.
- BUTLER, Judith (2001), “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En: Instituto europeo para políticas culturales progresivas, Mayo 2001. <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>. Trad. Marcelo Expósito
- CASTRO, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

- CASTRO, Edgardo (2011). *Lecturas foucaulteanas; una historia conceptual de la biopolítica*.
- DELEUZE, Gilles (2006). *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos. Trad. José Luis Pardo Torío.
- DELEUZE, Gilles (2008). *Foucault*. Buenos Aires, Paidós. Trad. José Vázquez Pérez.
- DÍAZ, Esther (2010). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires, Biblos.
- DÍAZ, Esther (1993) *Michel Foucault, los modos de subjetivación*. Buenos Aires, Almagesto.
- DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva visión. Trad. Rogelio C. Paredes.
- ERIBON, Didier. “Introducción. El arte de la insumisión”. En: VVAA. *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires, letra Viva, 2004.
- ERIBON, Didier (1992). *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama. Trad. Thomas Kauf.
- GABILONDO, Ángel (1990), *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Anthropos; Cantoblanco: Universidad Autónoma de Madrid.
- GROS, Frédéric (2010). *Foucault, el coraje de la verdad*. Madrid, Arena libros. Trad. Antonio Sánchez.
- GROS, Frédéric y Carlos Lévy (2004), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión. Trad. Elena Marengo.
- GROS, Frédéric (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Irene Agoff.
- LE BLANC, Guillaume (2008). *El pensamiento Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Horacio Pons.
- MACHEREY, Pierre (2011). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Horacio Pons.
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu (2007). *Michel Foucault, la inquietud de de la historia*. Buenos Aires, Manantial. Trad. Hilda H. García.

- REVEL, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión. Trad. Horacio Pons.
- ROCHLITZ, Rainer. “Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault”. En: VVAA. *Michel Foucault, filósofo*. Trad. Alberto Luis Bixio.
- ROJAS OSORIO, Carlos (1995). *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan de Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- ROJAS OSORIO, Carlos (2001). *Foucault y el posmodernismo*. Heredia, C.R.: Universidad Nacional, Departamento de filosofía.
- VVAA (2004). *El infrecuente Michel Foucault*. Buenos Aires, Letra Viva.
- VEYNE, Paul. “Un arqueólogo escéptico”. En: VVAA. *El infrecuente Michel Foucault*.
- VEYNE, Paul (2009). *Foucault, pensamiento y vida*. Barcelona, Paidós. Trad. María José Furió Sancho.

Obras de carácter general

- ABENSOUR, Miguel [et al.] (2005). *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires, Colihue. Trad. Marcela Díaz.
- BADIOU, Alain (2005). “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”. En: ABENSOUR, Miguel [et al.]. *Voces de la filosofía francesa contemporánea*. Buenos Aires, Colihue. Trad. Marcela Díaz.
- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre textos. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera.
- AGAMBEN, Giorgio (2004). *Infancia e Historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004. Trad. Silvio Mattoni.
- AGAMBEN, Giorgio. “¿Qué es ser contemporáneo?”. Ñ. Revista de cultura. Clarín. Año VI. N° 286. Sábado 21 de marzo de 2009. Pp. 10-12.

- BACHELARD, Gastón (2002). *La intuición del instante*. México, Fondo de Cultura Económica. Trad. Ida Vitale.
- BEAULIEU, Alain (2012). *Cuerpo y acontecimiento; la estética de Gilles Deleuze*. Buenos Aires, Letra Viva. Trad. Agustín Kripper.
- BENJAMIN, Walter (1987). *Dirección única*. Madrid, Alfaguara. Trad. J. J. del Solar y Mercedes Allenezalazar.
- BENJAMIN, Walter (1989). *Discursos Interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Buenos Aires, Taurus-Alfaguara. Trad. Jesús Aguirre.
- BENJAMIN, Walter (1989). *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Buenos Aires, Nueva Visión. Trad. Juan J. Thomas.
- BENJAMIN, Walter (1987). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Buenos Aires, Alfaguara. Trad. Klaus Wagner.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, Siglo XXI. Trad. Isabel Jiménez.
- CANGUILHEM, Georges (1976). *El conocimiento de la vida*. Barcelona, Anagrama. Trad. Felipe Cid.
- CERUTTI GULBERG, Horacio y Rodrigo Páez Montalbán (2003). *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones sobre utopía*. México, CCyDEL-UNAM/Plaza y Valdés.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*. Buenos Aires, La Cebra, 2006.
- DELEUZE, Gilles (2009). "La inmanencia: una vida...". En: GIORGI, Gabriel y Fermín Rodríguez. *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida: Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben*. Buenos Aires, Paidós. Trad. Fermín Rodríguez, Flavia Costa, Edgardo Castro, Javier Ferreira, Gabriel Giorgi y Ángel Gabilondo.
- DELEUZE, Gilles (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama. Trad. Carmen Artal.

- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari (2006). *Mil Mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos. Trad. José Vázquez Pérez.
- DELEUZE, Gilles y Félix Guattari (2009). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama. Trad. Thomas Kauf.
- DELEUZE, Gilles (2003). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- DERRIDA, Jacques. *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998. Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte.
- DESCARTES, René (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid. Alianza. Trad. Manuel García Morente.
- DÍAZ, Esther (2007). *Entre la tecnociencia y el deseo; la construcción de una epistemología ampliada*. Buenos aires, Biblos.
- DÍAZ, Esther (2012). *El poder y la vida; modulaciones epistemológicas*. Buenos Aires, Biblos.
- ESPÓSITO, Roberto (2011). *Bíos; biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Carlño R. Molinari Marotto.
- ESPÓSITO, Roberto (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Heber Cardoso.
- ESPÓSITO, Roberto (2009). *Tercera persona; política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires, Amorrortu. Trad. Carlño R. Molinari Marotto.
- FREUD, Sigmund (2007). *El malestar en la cultura*. Barcelona, Folio. trad. Luis López-Ballesteros.
- FREUD, Sigmund (1992b). “Más allá del principio de placer”. *Obras Completas, Vol. XVIII: Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*. Buenos Aires, Amorrortu (4ta reimpresión). Trad. José Luis Etcheverry.
- FREUD, Sigmund (1992c). “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial”. En: *Obras Completas, Vol. XX: presentación autobiográfica; inhibición, síntoma y angustia, ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Y otras obras*. Buenos Aires, Amorrortu (3era reimpresión). Trad. José Luis Etcheverry.
- FREUD, Sigmund (2011). *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Madrid, Alianza (6ta reimpresión). Trad. Ramón rey Ardid y Luis López-Ballesteros y de Torres.

- GABRIELE, Alejandra. “Notas sobre los fundamentos epistemológicos y metodológicos de posibles prácticas dialógicas y plurales en la enseñanza de la filosofía y las ciencias sociales”. En: Jalif de Bertranou, Clara A. (coordinación y compilación), *Actas del III Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos. Políticas de la diversidad y políticas de la integración*. IFAYA, UNCuyo, ISBN 978-950-774-039-8, 2007.
- GADAMER, H-G. (1991). *Verdad y método; fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- GIORGI, Gabriel y Fermín Rodríguez (2009). *Ensayos sobre biopolítica; excesos de vida: Gilles Deleuze, Michel Foucault, Antonio Negri, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben*. Buenos Aires, Paidós. Trad. Fermín Rodríguez, Flavia Costa, Edgardo Castro, Javier Ferreira, Gabriel Giorgi y Ángel Gabilondo.
- HABERMAS, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus. Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- HELER, Mario (2000). *Individuos persistencias de una idea moderna*. Buenos Aires Biblos.
- JULIEN, François (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Buenos Aires, Cuenco del Plata. Trad. Silvio Mattoni.
- KANT, Immanuel (1950). *Crítica de la razón pura y Prolegómenos a toda metafísica futura*. Buenos Aires, El Ateneo. Trad. Manuel Fernández Núñez.
- KANT, Immanuel (2004). “Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?”. En: *Filosofía de la historia*. La Plata, Terramar. Trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa.
- KLOSSOWSKI, Pierre (2005). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Buenos Aires, Terramar. Trad. Roxana Páez.
- LECOURT, Dominique (1973). *Para una crítica de la epistemología*. Buenos Aires, Siglo XXI. Trad. Marta Rojtzman.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999). *La ciencia jovial*. Caracas, Monte Ávila. Trad. José Jara.

- NIETZSCHE, Friedrich (1998b). *Crepúsculo de los ídolos, o cómo se filosofa con el martillo*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, Friedrich (1996). *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es...* Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Escritos sobre retórica*. Introducción, traducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997a). *Fragmentos Póstumos*. Bogotá, Editorial Norma. Trad. Germán Meléndez Acuña.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998c). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Buenos Aires, Alianza Editorial. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, Friedrich (1997b). *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro*. Buenos Aires, Alianza. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, Friedrich (2001). *Schopenhauer como educador. Tercera consideración Intempestiva*. Madrid, Valdemar. Trad. Jacobo Muñoz.
- NIETZSCHE, Friedrich (2003). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca Nueva. Trad. Germán Cano.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009). *Sobre verdad y mentira*. Buenos Aires, Miluno Editorial. Trad. Alfredo Bernardo Tzveivel.
- PARMEGGIANI, Marco. “Nietzsche: fragmentos póstumos en torno a “Conocimiento y subjetividad” [Traducción crítica]”. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. X (2005), pp. 177-204. Málaga, Universidad de Málaga.
- RICOEUR, Paul (2009). *Freud, una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI (12ma reimpresión). Trad. Armando Suárez.
- ROIG, Arturo (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Universidad de Santo Tomás de Santafé de Bogotá.
- ROIG, Arturo (1966). “Ideología y crítica en las enseñanzas de las humanidades; una meditación a propósito del Alcibíades de Platón”. En: *Separata de las Actas de las 2da Jornadas Universitarias de Humanidades*. Mendoza, 1966.

- ROIG, Arturo (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza, Instituto de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- ROIG, Arturo (1982). “La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una «utopía para sí»”. En: *Revista de Historia de las Ideas. Bicentenario de Andrés Bello. América Latina y el pensamiento utópico. Los estudios latinoamericanos en el mundo*. N°3, Segunda época. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Centro de estudios Latinoamericanos de la pontificia universidad Católica del Ecuador. Editorial universitaria, Quito.
- ROIG, Arturo (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana.
- SAMAJA, Juan (2000). *Semiótica y dialéctica*. Buenos Aires, JVE Ediciones.
- SPINOZA, Baruch (2011). *Ética*. Madrid, Alianza. Trad. Vidal Peña.
- VARELA Y ÁLVAREZ URÍA. *La arqueología de la escuela*. Madrid, La piqueta, 1991.
- VEYNE, Paul (2004), “Un arqueólogo escéptico”. En: ERIBON, Didier (DIR.) *El infrecuente Michel Foucault*, Buenos Aires, Letra Viva.
- VVAA (1991). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa. Trad. Alberto Luis Bixio.
- YNOUB, Roxana (2012). “Metodología y hermenéutica”. En: DÍAZ, Esther. *El poder y la vida; modulaciones epistemológicas*. Buenos Aires, Biblos.
- YUING, Tuillang (2011). *Michel Foucault: el ejercicio del filosofar histórico*. Pontificia Universidad católica de Valparaíso. Facultad de Filosofía y Educación. Instituto de Filosofía, Viña del Mar.