

**El olvido del maestro:  
el problema de la relación maestro-discípulo en el último Michel Foucault**

Andrés Santiago Beltrán Castellanos

Doctorado en Filosofía  
Universidad Santo Tomás

Dr. Santiago Castro-Gómez  
Dra. Diana Paola Triana-Moreno

Bogotá – Colombia

Julio de 2023

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo I. Foucault y la libertad: las condiciones de posibilidad de la tesis.....</b>	<b>17</b>
La escritura como técnica de sí.....	17
La emergencia de la categoría gubernamentalidad.....	27
De una <i>analítica de la verdad</i> a una <i>ontología del presente</i> .....	34
<b>Capítulo II. Foucault y la pedagogía: un estado del arte .....</b>	<b>41</b>
Saber y Poder .....	42
El panóptico como metáfora de la escuela.....	51
El profesor: guardián del orden establecido.....	57
El espectro foucaultiano en la analítica escolar.....	64
Gubernamentalidad.....	64
Anarqueología.....	72
Heterotopía.....	77

Literatura y libertad.....	77
De la <i>utopía</i> a la <i>heterotopía</i> .....	82
La escuela: del <i>panóptico</i> a la <i>heterotopía</i> .....	85
<b>Capítulo III. Sócrates y los cínicos: los maestros del acontecimiento</b> .....	<b>89</b>
Parresia y verdad.....	90
La emergencia del cuidado de sí.....	99
De la <i>reminiscencia</i> al <i>ethos</i> .....	109
Los cínicos: hacer de la vida una obra de arte.....	115
Ecos del cinismo: otros héroes filosóficos .....	122
Acontecimiento y coraje.....	128
<b>Capítulo IV. El olvido de las técnicas de sí</b> .....	<b>133</b>
Séneca: auge y caída .....	134
De <i>Historia de la sexualidad</i> a la <i>Historia de las técnicas de sí</i> .....	140
Del <i>gobierno de los otros</i> al <i>cuidado de los otros</i> .....	150
De la <i>política</i> a lo <i>político</i> .....	156

<b>Capítulo V. Situación de la tesis .....</b>	<b>168</b>
Primera sección: un Foucault para la escuela.....	169
Entre la <i>universidad</i> y la <i>escuela</i> .....	169
El trecho que hay entre el <i>dicho</i> y el <i>hecho</i> .....	174
Segunda sección: la pedagogía en el joven Foucault .....	181
El laboratorio conceptual del joven Foucault .....	181
Del <i>problema de la enfermedad mental</i>	
a la <i>problematización de la locura</i> .....	187
Corolario.....	192
<b>Referencias .....</b>	<b>195</b>

A María Araminta y José Eligio, mis amorosos padres

## Introducción

La reflexión sobre lo que significa la libertad en la escuela constituye el tema central que aborda la presente tesis doctoral: *El olvido del maestro: el problema de la relación maestro-discípulo en el último Michel Foucault*. Esta parte de mi trayecto como profesor titular de la asignatura de filosofía en algunas instituciones educativas oficiales de la ciudad de Bogotá desde el año 2006 y busca dar cuenta de las tensiones inherentes al quehacer profesional, a saber, exhibir un discurso libertario en un escenario disciplinario, lo cual implicó ahondar en los planteamientos de Foucault, quien —desde mi perspectiva— ha realizado la caracterización más precisa de esta categoría.

La libertad establecida como la interrogante fundamental de las pesquisas teóricas emprendidas está anulada, especialmente, en los trabajos del denominado momento genealógico. En *Vigilar y Castigar* (2012a), el francés describe los mecanismos desplegados para configurar la subjetividad en emplazamientos institucionales, entre los que se encuentra la incipiente escuela moderna. Esta analítica se propone como una radiografía de las dinámicas escolares actuales, donde no solo opera la normación, sino las estrategias liberales y neoliberales de conducción de la conducta que, contrario a las disciplinarias, se alimentan de la sensación de libertad de los individuos.

El interés fundamental de la investigación es problematizar el lugar actual del profesor de escuela, quién se presenta como el encargado de inscribir a sus dirigidos en el orden de cosas dispuesto y contrastar su función con el desempeñado por los maestros de la Antigüedad grecolatina, donde la transmisión de conocimientos se realiza con el objetivo de que el discípulo

mediante la instrucción obtenga las herramientas para actuar con autonomía una vez finalicé el acompañamiento. Aunque no se intenta reactivar algunas formas del disciplinado de esa época —son técnicas de otro orden de saber— se enfatiza en la imperiosa tarea de hacer del acto pedagógico una experiencia de transformación de sí, de espiritualidad, entendida como la modificación del *ethos* de quien participa de este.

Se espera en quién se acerque a la lectura de esta tesis se conciba como un producto de diferentes dispositivos y como apuesta de autonomía, tomé la decisión de iniciar el tránsito hacia otras formas de ser y estar en el aula, que, en la distancia, nos apoyemos en la tarea de encarar los dobles que nos han sido impuestos por las actuales formas de gobierno. Compartimos con Deleuze la concepción que señala que “el tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno. Es un redoblamiento de lo Otro” (Deleuze, 1987, p. 129). Identificar y combatir los dobles asignados a la práctica escolar es el camino que proponemos.

Si con sus indagaciones Foucault ansiaba desprenderse de sus dobles, mediante esta tesis doctoral intento seguir sus pasos. La lectura del corpus no es una búsqueda neutral. Metodológicamente no es una arqueología o una genealogía; es una ontología del presente, una apuesta crítica que pregunta por el maestro en la Antigüedad para problematizar el tipo de docente de filosofía que hoy se le propone a la escuela. Foucault entiende por ontología del presente “una actividad de diagnóstico y un *ethos*, un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad” (Castro, 2018, p. 293). Es necesario realizar una analítica de: la relación con la *verdad* que nos hace sujetos de conocimiento, la relación de gobierno que se establece con

los otros (*poder*) y, la relación con nosotros mismos, es decir, de cómo hemos sido configurados como sujetos de una *moral* para empezar a partir de este diagnóstico a incorporar una ética.

Para lograr estos objetivos, en un primer momento nos planteamos la aprehensión de los conceptos e instrumentos metodológicos del autor. Esta tarea no se realiza de manera directa, a Foucault se accede en primera instancia, por aquellos que lo han utilizado para sus propias pesquisas. En este sentido, es preciso reconocer y agradecer la importancia en la gestación de nuestra inquietud, desde la esfera de la reflexión pedagógica, de los aportes sobre el *dispositivo* de Jorge Eliecer Martínez; la *heterotopía* de Adrián José Perea y Rodrigo Castro; los trabajos del equipo conformado por Oscar Espinel y Oscar Pulido en torno a la recepción y utilización en lo educativo de la caja de herramientas del último Foucault. Finalmente, los de Carlos Ernesto Noguera y Dora Lilia Marín dedicados a la *gubernamentalidad*. Estos últimos se constituyen en el eco que he recibido de cuarenta años de trabajo del “Grupo Historia de la Práctica Pedagógica”.

Desde la esfera de la reflexión de lo político, de la producción académica y clases — donde se incluyen las virtuales sincrónicas (en las que participé como estudiante) y asincrónicas<sup>1</sup> (a las que accedí por estar alojadas en YouTube) — de Santiago Castro-Gómez y Edgardo Castro. Sin estos referentes no habría logrado articular el esqueleto conceptual que llenamos de contenido. A partir de sus cavilaciones identifique el panorama y delimite la cuestión. La analítica de algunos conceptos requirió plegarse a la apropiación realizada por uno de ellos u otro interprete aventajado al cual me remití por encontrarlo citado en sus textos. Fue de este modo

---

<sup>1</sup> Me refiero, específicamente, en el caso del profesor Santiago Castro-Gómez, a las clases sobre los cuatro volúmenes de Historia de la sexualidad. En el caso del profesor Edgardo Castro, a las conferencias dictadas desde 2018 en la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC y las alojadas en la plataforma “Foucault en la web Latinoamérica”. Un trabajo enorme al lado de otros estudiosos a partir de la pandemia.

que se robusteció la bibliografía progresivamente. Visto en la distancia, un significativo número de apartados son el intento de retención del Foucault que realizaron y acepte como válida.

Evidenciar este escenario, permite tematizar los lugares donde un poco más confiado por las destrezas teóricas incorporadas gracias a la lectura directa de los textos de Foucault, me atreví a problematizar los resultados contrarios a los nuestros —claro está, con las precauciones y temores suscitados, en todo caso, no deja de ser una apuesta temeraria increpar a quienes se admira—. Por englobar los problemas más sobresalientes a lo largo de la tesis destacan tres debates a modo de síntesis de la misma: la propuesta de incorporación de la categoría *dispositivo securitario* para diferenciar los procesos de normalización liberal y los que hemos catalogado de identificación del neoliberalismo; la problematización de la categoría *gubernamentalidad* como únicamente gobierno de los otros en *El gobierno pedagógico* (Noguera, 2012) y la postulación de Sócrates como modelo de “estética de la existencia” frente a la preeminencia cínica en *Historia de la gubernamentalidad II* (Castro-Gómez, 2016).

La categoría “dispositivo securitario” se ha utilizado indistintamente en la jerga especializada para hacer alusión a las estrategias liberales y neoliberales de conducción de la conducta con énfasis en la seguridad de la población. Nuestra interpretación implica señalar la distancia entre estas formas de gobierno más allá de sus manifestaciones veridiccionales, a saber, el *mercado* y la *empresa* respectivamente. Entre la postulación del libre intercambio y el establecimiento de reglas de competencia existen matices configurativos que es imposible pasar por alto. Mientras los dispositivos securitarios producen normalización gracias a la regulación de la conducta en el marco de acción de las estrategias liberales tendientes a modificar los hábitos inmorales que impiden vincularse al mercado laboral, los securitarios del neoliberalismo generan

identificación gracias a una autorregulación que se impone como un cuidado de sí desde una esfera negativa.

La categoría *identificación* permite dar cuenta de las formas de conducción de la conducta que en el marco de la configuración de la subjetividad neoliberal bajo la forma veridiccional empresario, se arrastra a los individuos a postularse como los únicos responsables de ellos mismos, de ahí, el auge de la psicología positiva y los discursos de autoayuda. Para Nikolas Rose (2019), este llamado a la autonomía se constituye en una nueva manifestación del poder pastoral que permite entender por qué hoy los individuos se culpan a sí mismos por fracasar en la obtención de lo que se ha dispuesto como medida de éxito y no al marco de referencia.

En la obra de Foucault existen algunos antecedentes de este tipo de precisiones enunciativas. Él mismo propuso caracterizar los dispositivos disciplinarios como de *normación* y los de seguridad como de *normalización* para señalar las diferencias entre la disciplina y las estrategias liberales. Hasta el curso de 1977-1978 denominado *Seguridad, Territorio y Población* (2008a) denominó lo acaecido en las instituciones como normalización. La emergencia de la población obligó a describir las estrategias de configuración de la subjetividad no institucionales. En esta línea de acción, Veiga-Neto (2002) presenta la categoría *gubernamiento* para evitar confusiones con la de *gobierno* que muchos entienden como la sede del poder político. El *gubernamiento* a pesar de no ser un concepto propio de Foucault ha recibido amplia aceptación dentro de los investigadores escolares. Esperamos ocurra lo mismo con la de *dispositivo securitario*.

Para respaldar la inserción de la categoría dispositivo securitario, recurrimos —entre otros— a la teorización del filósofo Elias Palti (2019). En su analítica de lo político desplegada

sobre algunos ajustes a las herramientas del primer Foucault, propone las denominadas Era de las Formas y la Era Khora como epistemes. La primera, corresponde a la búsqueda de lo preconceptual de la fenomenología y el estructuralismo de mediados del siglo XX. Para el estudioso, el francés no logró percatarse que el proyecto arqueológico como crítica a las dos visiones hace parte de esta preocupación metafilosófica de la Era de las Formas que pregunta por el fundamento último. Mientras en la Era de las formas el sujeto se presenta como fundamento (fenomenología) o predeterminado al estar inmerso dentro de un sistema que lo contiene (estructuralismo); en la Era Khora, este, sin sostén ontológico, evidencia un vacío inherente. Esta episteme se dispone desde finales del siglo pasado y plasma las fisuras sistémicas de los diferentes modelos epistemológicos que intentaron dar cuenta de la totalidad. La Era Khora es la que habitamos, es la base de saber sobre la cual se establece el neoliberalismo.

La problematización de algunos resultados teórico-metodológicos de *El gobierno pedagógico* (Noguera, 2012) es el segundo debate que proponemos. Nuestra tesis como apuesta de libertad es la contracara de este libro donde se entiende la pedagogía en las diferentes manifestaciones históricas y espaciales de la sociedad occidental como únicamente gobierno de los otros. La gubernamentalidad se manifiesta en dos sentidos, es una moneda que, por un lado, se presenta como normación, normalización e identificación; por el otro, como un gobierno de sí sobre sí que se caracteriza en la relación maestro-discípulo socrática y la de algunas escuelas de pensamiento de la Antigüedad, especialmente, estoica, epicúrea y cínica.

La postura de Carlos Noguera se distancia de la que abrimos por: un salto del periodo griego-platónico al monástico que omite las técnicas de sí del momento helénico-romano; la no inclusión de la parresia como una categoría fundamental que permitiría entender la dirección no solo como la expresión del gobierno de los otros, sino del cuidado del otro y; la utilización de la

‘gubernamentalidad’ a modo de noción metodológica y no de horizonte conceptual, lo que conlleva a preguntar a otros autores en clave foucaultiana y no, como en nuestro caso, a Foucault mismo.

Esta tesis se ocupa de las transformaciones que se producen en la relación maestro-discípulo tomando como hilo conductor el problema de la libertad. Estas deben caracterizarse no solo atendiendo a los tres períodos que se establecen en el curso *La hermenéutica del sujeto*: “el modelo “platónico”, que gravita alrededor de la reminiscencia. El modelo “helenístico”, que gira en torno a la autofinalización [...] consigo. Y el modelo “cristiano”, que gira alrededor de la exégesis de sí y la renuncia de sí” (Foucault, 2006, p. 252). En nuestra interpretación, esta cronología debe ser robustecida incluyendo la analítica socrática y cínica presentada en *El coraje de la verdad*. En el curso de 1984 Foucault postuló otro Sócrates y otro modo de ser cínico al expuesto en *La hermenéutica del sujeto*. Esta caracterización fractura la división ‘teleológica’ de 1982 y posibilita una clasificación por formas ‘metodológicas’ de ser maestro, a saber: cómo se cuida del cuidado de sí de otro cuidando del cuidado de sí propio.

La primera forma, la “socrática”, que implica problematizar la subjetividad y someterse a la guía de un maestro tiene dos énfasis: la ‘reminiscencia’ descrita en el *Alcibíades* en el curso de 1982 y el ‘bios’ detallado en el *Laques* en el curso de 1984. La segunda, la “helenística-romana”, que se describe especialmente en los cursos de 1982-1983 y en los tomos dos y tres de *Historia de la sexualidad*, encuentra como principales representantes a estoicos, epicúreos y cínicos. En esta, la ‘conversión a sí’ se constituye en el nuevo lugar de estudio del cuidado de sí. En la tercera forma (curso de 1984), donde se analiza el cinismo desde un enfoque transhistórico, se privilegia la fractura de la subjetividad y el constante desmarque respecto a las formas de gobierno instituidas. La cuarta forma, que por su ubicación cronológica puede ser considerada la

primera en describirse, es el momento “monástico-cristiano” (curso de 1980 y tomo cuatro de *Historia de la sexualidad*), esta no tiene como epicentro el cuidado de sí, sino la exégesis de sí.

Con base en esta descripción, planteamos un último debate, la postulación de Sócrates como modelo de *estética de la existencia*, de esa vida bella vida que el francés encuentra en la Antigüedad no dispuesta únicamente por el gobierno de los otros, sino por el cuidado de los otros que se manifiesta en la relación maestro-discípulo. Esta interpretación nos distancia de los análisis sustentados en la preeminencia cínica que son hegemónicos y conducen la discusión al terreno de una política de sí, cuya consigna es la renuncia a todo tipo de sujeción, especialmente, en Castro-Gómez (2016).

En el marco de este ejercicio de reflexión se propone que, para desmarcarse del centro que homogeniza, Foucault no solo esboza la transgresión de los límites, también se puede observar en lo pedagógico mediante “un corte transversal”<sup>2</sup> la presencia de una fórmula que mantiene una tendencia hacia el infinito. Cada variable introducida en dicha ecuación circunscribe el borde del campo gubernamental. Así, la estética de la existencia no solo lleva a favorecer la libertad como creación permanente de sí mismo, una mirada desde lo pedagógico implica entender el sujetarse a sí por medio de la aprehensión de la verdad que postula un maestro.

Las técnicas de sí permiten comprender el modo en que la pedagogía puede convertirse en un ejercicio de libertad y no solo de disciplinamiento, normalización o identificación. En esta tesis problematizamos los correlatos de libertad que se despliegan en los diferentes dispositivos estudiados por el francés y caracterizamos las aristas que esta implicó en la Antigüedad con el

---

<sup>2</sup> En *Situación del curso* Gros afirma que “Foucault efectúa cortes transversales” (2006 p. 492), para referirse a la forma en que el francés lee a las escuelas helenísticas en *La hermenéutica del sujeto*, lo cual sorprende e incluso irrita a algunos especialistas en el autor.

anhelo de encontrar elementos que permitan entender la escuela no como el atropello permanente de la individualidad, sino como un ejercicio ético de autogobierno y despliegue de la creatividad.

Ahora bien, esta tesis está estructurada en cinco capítulos. En el primer capítulo caracterizamos cómo la introducción de la herramienta conceptual *gubernamentalidad* traslada el enfoque de las investigaciones del poder soberano y disciplinario a las formas de gobierno ejercidas por los otros no tendientes a restringir la libertad, sino a potenciarla. Esto se puede hacer de forma negativa desde dispositivos securitarios y securitarios que se muestran como otra forma de sujeción o bajo las ‘artes de sí’ y las ‘tecnologías del yo’, que Foucault rastrea en la Antigüedad y permitían hacer un proceso de autosubjetivación. El debate sobre los límites de la acción que nuestro autor esboza a partir de Kant posibilita proponer al docente como un agente de transformación si se reconoce a sí mismo como producto y reproductor de subjetividades impuestas, la autonomía debe ser analizada dentro del marco de los límites del pensar y del hacer.

En el segundo capítulo se hace un recorrido panorámico por los lugares de enunciación en donde han sido incorporados a la analítica escolar los conceptos e instrumentos metodológicos del último periodo de reflexión de Michel Foucault. A modo de una fotografía satelital de la superficie terrestre, se señalan los puntos del mapa más iluminados que afloran en la noche que oculta no solo las cadenas del disciplinamiento institucional, sino las desplegadas desde los dispositivos liberales y neoliberales que caracteriza nuestro autor. La acción aislada o articulada de estos impide postular la labor de aula como una experiencia libertaria; tanto para los estudiantes, como para el docente mismo.

La forma en que ha sido apropiada la filosofía del francés permite a la vez de cartografiar la superficie, hacer una resonancia del subsuelo para evaluar la consistencia del terreno donde se

asientan las principales propuestas interpretativas de lo pedagógico inspiradas en su obra.

Foucault no es solo el filósofo de la captura, esa que se describe en *Vigilar y castigar*, para muchos estudiosos también es el de la resistencia al gobierno de los otros, de la cual da cuenta al incorporar en sus indagaciones conceptos como ‘anarqueología’ y ‘heterotopía’. El estado del arte realizado en este capítulo no solo es un balance de la recepción del último Foucault en el ámbito educativo, se constituye en la plataforma que soporta la estructura argumentativa de la presente tesis doctoral.

En el tercer capítulo se postula que Foucault propone a Sócrates como ideal de maestro en la Antigüedad. Los enunciados: ‘cuidado de sí’, ‘parresia’ y ‘estética de la existencia’ se evidencian como las columnas que sostienen esta hipótesis. En la narrativa se ahonda en la problematización de la enunciación ‘estética de la existencia’ en sus vertientes socrática y cínica. Aunque Foucault privilegia esta última por sus consecuencias políticas, hemos centrado la atención en la socrática, lo cual permite colocar la pedagogía en el centro del análisis. Una indagación de lo pedagógico no puede excluir un *telos* en su accionar. La práctica pedagógica implica someterse a un esquema de referencia dado por la verdad de un maestro comprometido con no fallarle a esta. El discipulado emerge bajo el reconocimiento de que ese otro al que se le entregará la voluntad puede ayudar a forjar la propia.

En el cuarto capítulo se caracterizan las estrategias desplegadas en las escuelas helénico-romanas para cuidar de sí y de los otros, las cuales fueron encubiertas por el cristianismo y el proceso de racionalización occidental que llevó al olvido de la espiritualidad en la formación del estudiante, a saber, la exigencia de transformación del sujeto, un precio a pagar por acceder al conocimiento. La posibilidad de hacer de la práctica de aula una experiencia libertaria se presenta como la esencia de la reflexión que proponemos a lo largo de la tesis para aquellos que

aman la escuela y agotados de exhibir la etiqueta “profesor” intentan problematizar el lugar que les ha sido asignado dentro de esta.

Finalmente, el quinto capítulo es una sección bisagra, se propone a la vez, como la reconstrucción del camino transitado en la apropiación de las herramientas conceptuales del francés y la descripción de los nuevos ejes de problematización que se abren con la publicación de los textos del joven Foucault. La inclusión de la categoría ‘enfermedad mental’ en el apartado denominado ‘pedagogía’ del *Diccionario Foucault* (Castro, 2018) obliga a tematizar la década de los cincuenta para dar cuenta de nuestros objetivos analíticos.

El esfuerzo de apropiación de la obra foucaultiana se positiviza con algunos textos propios no debe entenderse como un intento de ubicarse en el mismo plano de los investigadores más reconocidos. A diferencia de Velasquez, quien se autorretrató en su lienzo “Las meninas” al lado de los cortesanos para equipararse con ellos, la autocitación no se presenta a modo de experticia. Es, sencillamente, revisión del álbum fotográfico, un ejercicio de investigación-acción que permite demarcar el camino transitado. Una tesis no es solo la demostración de las competencias y capacidades que la academia exige a quién desea obtener la titulación de doctor, a la vez, es un ejercicio de transformación. Nada más antifoucaultiano que la postulación de un texto para decirle a los demás cómo pensar o qué hacer.

## Capítulo I

### Foucault y la libertad: las condiciones de posibilidad de la tesis

#### La escritura como técnica de sí

Los investigadores del ámbito educativo que se han encontrado con Foucault experimentan una transformación. El filósofo de Poitiers genera emociones extremas en quienes lo toman con seriedad y comprenden el alcance de su apuesta antihumana. No es un autor que tan solo brinde una cita adecuada para demostrar erudición, o se le odia y procura enfrentar recurriendo a otras herramientas conceptuales, o se le asiente, y una vez convertido en un discípulo no reconocido, se inicia el caminar por su extensa obra. No es posible ignorarlo, solo unos cuantos pueden luego de transitarlo, mirarlo en la distancia como un autor entre otros, sin rabia o desazón.

Ese no es mi caso, esta pesquisa hace parte de una búsqueda personal, una reflexión que va más allá de lo teórico y problematiza el quehacer como docente de escuela a cargo de la asignatura de filosofía durante cerca de veinte años. Este caminar por la obra del francés, cuyo estadio más alto es la presente tesis doctoral, se ha intentado capturar en algunos textos que describen cómo sus conceptos e instrumentos metodológicos problematizan el horizonte de acción que he seguido. Entre las reflexiones realizadas destaca *Innovación pedagógica como estética de la existencia* (Beltrán & Beltrán, 2018a) por sintetizar el malestar manifestado:

Te fastidia que los expertos universitarios citen hasta el cansancio a un autor francés llamado Michel Foucault pretendiendo aniquilar tus ilusiones de la educación como *libertad*. Indagando sobre ese tal Foucault, encuentras su libro más citado sobre la escuela, aparece frente a ti *Vigilar y Castigar* (2012a), lo ojeas y, aunque presenta un lenguaje técnico —algo tedioso—, no puedes parar de leerlo. Descubres que eres una parte más del andamiaje que condena a las futuras generaciones a reproducir e

incrementar los índices de desigualdad. Te sientes miserable, el texto te muestra como un guardián del orden establecido, no solo por negar la diferencia y castigar las dispersiones conductuales, sino por unidireccionar el pensamiento.

Te preguntas a cuántos estudiantes les ampliaste el prontuario escribiendo en el observador, los remitiste a orientación —buscando su reincorporación terapéutica—, o llevaste a la coordinación a la espera de una sanción por no encajar en el sistema que está bajo tu custodia. Te resistes a aceptar la etiqueta de carcelero [...].

Dudas al actuar, ya no sabes qué decir frente a tus estudiantes, no estás seguro de que lo que piensas y haces sea lo correcto. Te ensimismas, vuelves a leer a Foucault, si su teoría te introdujo en este problema, también debe ofrecer una solución, ¿verdad? No puede sencillamente destruir tu anhelo de libertad y dejarte en el vacío. ¡No es justo! (p. 40)

En este artículo, además de describirse algunas críticas de Foucault al sistema escolar, se le postula como un autor clave para reorientar la labor de aula a partir de la transformación de la subjetividad docente; “Qué extraño Foucault es este que ahonda en el mundo grecorromano para señalar un camino alternativo al de la esclavitud de la subjetividad [...], parece que el testarudo filósofo algunos años más tarde encontró una salida” (p. 41). La luz que evidencia las cadenas que nos aferran, también ilumina las posibles opciones para abrirlas. Así, “el ejercicio de tratar de pensar de otro modo [en Foucault] está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes, al contrario, es la condición de posibilidad misma para la creación de libertad” (Morey, 2008, p. 30).

Ahora bien, ¿en dónde se encuentran los vestigios para realizar este proceso? Claro está, en sus escritos, entrevistas, clases, etc., especialmente, de su último periodo de pensamiento. De manera similar que sus discípulos con él, nuestro autor busca en los filósofos de la Antigüedad pistas para este fin: “al realizar su genealogía de la filosofía como parresía ética y cuidado de sí mismo, Foucault se está redefiniendo y rehaciendo como filósofo y como sujeto político y ético”<sup>3</sup> (McGushin, 2007, p. 44). La producción académica de Foucault opera a modo de

---

<sup>3</sup> Traducción mía. Texto original: “In performing his genealogy of philosophy as ethical parrhesia and care of the self, Foucault is redefining and remaking himself as a philosopher, and as a political and ethical subject”.

correspondencia. Esa que fue el vehículo principal de la orientación filosófica durante siglos y que halla en el estoicismo su punto más alto.

Las cartas donde Séneca aconseja a Lucilio sobre la adecuada manera de enfrentar los acontecimientos son un buen ejemplo. Entre estas resalta la referencia a aprender de las vivencias de otros: “[...] invoquemos la ayuda de algunos. «¿A quién», preguntas, «acudiré?, ¿a éste o a aquél?». Tú, en verdad, dirígete también hacia los antiguos que están a nuestra disposición; pueden auxiliarnos no solo los presentes, sino los que ya fueron” (Séneca, 1986, p. 302). En Foucault, las comunicaciones no están dirigidas a sujetos individuales como en el caso de Séneca a sus discípulos, sino a aquellos que, poseídos por una problematización, un llamado del *daimon* que atormenta hasta aceptarlo, deben para deshacerse de sus dobles, aprender a manejar hábilmente las herramientas metodológicas y conceptuales que dejó como legado.

En nuestro autor, dicha metamorfosis fue posibilitada por el acto de la escritura. La vida de Foucault, lo que fue, se encuentra narrada “[...] en sus libros, al tiempo que su vida se convertía en lo que los libros hacían de ella. Él se construía construyéndolos. Lo que ya había escrito dejaba de contar para él, pues necesitaba proseguir esa tarea incesante” (Veyne, 2009, p. 142). Incluso, en el momento final, la revisión de unos manuscritos fue fundamental, paradójicamente, quién expuso que sus libros sirven para ser un otro yo: “[...] no importa cuán aburridos o eruditos hayan resultado mis libros, esa lección me ha permitido siempre concebirlos como experiencias directas para —desgarrarme— de mí mismo, para impedirme ser siempre el mismo” (Foucault, 2003a, p. 12); pretendió verse reflejado en los tomos dos y tres de *Historia de la sexualidad*: “En el momento de su muerte, escribe Foucault, el “autor sitúa un espejo ante su obra”” (Miller, 1995, p. 498). En nuestro filósofo, los trazos se dan sobre una piel lienzo que reacciona con agudeza a cada pincelada hecha con tinta sangre. La escritura se postula como una

obra de arte que más allá de generar admiración, increpa al espectador por sí, por la forma que le ha dado a su vida individual.

Pero, después de todo —bien hay que [recordarlo]—, para el hombre, su manera de ser y conducirse, el aspecto que su existencia hace ver a los ojos de los otros y de los suyos propios, la huella, asimismo, que esa existencia puede dejar y dejará en el recuerdo de los demás luego de su muerte, esa manera de ser, ese aspecto, esa huella, fueron un objeto de preocupación estética (Foucault, 2010, p. 174).

La puesta en escena de nuestro autor es una compleja estructura que se exhibe en bibliotecas y plataformas digitales. Los discípulos indagan en esta por claves para dar cuenta de sí mismos. Las pesquisas del francés son una ontología del presente y como tales, se muestran a modo de consejos para que, de acuerdo con el campo de estudio: historia, sociología, lingüística, pedagogía, etc., aquellos con inquietudes filosóficas, a saber, preguntas que comprometen su modo de ser, su *ethos*; descubran la salida a estos interrogantes por sí mismos ahondando en su legado intelectual. Foucault no enseña contenidos, sino una manera de indagación que está estrechamente unida con la forma de vida que expresó y se orientó por el fuerte trabajo y la erudición.

Yo rechazaría el término «enseñanza»; esa palabra reflejaría el carácter de un trabajo, de un libro sistematizado que conduce a un método que puede ser generalizado, un método compuesto por instrucciones concretas, de un cuerpo de «enseñanzas» para los lectores. En mi caso, se trata de algo completamente distinto: mis libros no tienen ese tipo de valor. Funcionan como invitaciones, como gestos hacia los demás, para aquellos que puedan querer, eventualmente, hacer lo mismo, o algo semejante, o, en cualquier caso, para aquellos, que intenten deslizarse hacia este tipo de experiencia (Foucault, 2003a, p. 16)

Los resultados de las investigaciones emprendidas por los que nos reconocemos como sus discípulos, se socializan entre pares y doctos. Sí bien, Foucault es cercano a Sócrates como maestro por increpar las verdades hegemónicas y, de acuerdo con Veyne, a los escépticos por sus “concepciones puramente personales y a menudo negativas” (2009, p. 133), la escuela foucaultiana se resguarda mediante círculos concéntricos al igual que lo habría hecho la epicúrea

como propone De Witt<sup>4</sup>. El iniciado debe someterse a la orientación de un autor experto que lo ha de guiar adecuadamente. “Filodemo muestra con claridad que, en la escuela epicúrea, era completamente necesario que cada uno tuviera un *hegemon*, un guía, un director que se encargará de su dirección individual” (Foucault, 2006, p. 142). El vérselas directamente con Foucault requiere de mucho esfuerzo. No solo importan las conclusiones a que se ha de llegar, la aprehensión de los *logoi* es fundamental, esos discursos de verdad que se deben incorporar como aprendiz y que si no están bien dispuestos pueden desvirtuar la investigación. El producto final no solo es el correlato de la problematización inicial, es la demostración de la destreza en el uso de los utensilios. La técnica prima sobre el archivo.

Esta tesis doctoral que presenta a Foucault como un maestro por su legado intelectual, tiene reparos ácidos, para algunos eruditos, las cátedras de un Foucault agónico sobre el final de los días de Sócrates y Séneca no hacen parte de una pesquisa personal. Por tanto, proponen la interpretación de la *Apología* como un trabajo académico y no una descripción de su propia vida. En este sentido, en Foucault no se encontraría más allá de una teoría bien elaborada sobre la parresia. Las acciones del ser humano concreto no darían cuenta de una reescritura de sí: “uno no vive en sus libros. Foucault se muere. Una cierta sequedad de novela negra” (Santos, 2003, p. 101). En McGushin, una exploración del último Foucault basada solo en sus libros es insuficiente (2007, p. XXII), en consecuencia, recomienda como lo hace en sus propias investigaciones sobre el francés, adentrarse en sus cursos, entrevistas y demás documentos.

En otras palabras, propongo que leamos la obra de Foucault como una especie de manual del arte de vivir filosóficamente y como una genealogía de algunas de las diferentes formas que ha tomado este arte. Es en este sentido, que el proyecto de Foucault podría

---

<sup>4</sup> Nuestro autor no comparte la interpretación del hermetismo de la escuela epicúrea expuesto por De Witt en *Epicurus and his Philosophy* (1954). “De hecho, parece que esta jerarquía propuesta por gente como De Witt, no corresponde del todo a la realidad” (Foucault, 2006, p. 141). A cambio de esta, propone la parresía como fundamento de la relación maestro-discípulo.

denominarse “Una introducción a la vida filosófica”. Sin embargo, la expresión “vida filosófica” puede parecer un poco extraña porque hemos llegado a pensar en la filosofía como una disciplina académica y no como una forma de vida. No obstante, el significado de esta expresión queda claro a medida que examinemos las exploraciones de la filosofía antigua que Foucault llevó a cabo en los años ochenta. El encuentro de Foucault con la filosofía antigua le permitió experimentar cómo la práctica de la filosofía es (o puede ser), parafraseando a Nietzsche, una forma de llegar a ser quien se es. Mi reclamo es que el efecto real de la investigación y la enseñanza de Foucault no fue solo desarrollar una teoría, para acumular y transmitir conocimientos sobre la historia de la filosofía. Más bien, como dejaron tan claro sus conferencias finales, para Foucault la actividad filosófica fue un ejercicio, una experiencia. El trabajo de Foucault en esta última fase de su vida fue él mismo en el acto de convertirse en filósofo. El propósito de este ejercicio era transformarse, dejarse increpar por la actividad de pensar, y ofrecer esta experiencia de autotransformación a quienes entren en contacto con su trabajo<sup>5</sup>. (McGushin, 2007, p. XI)

Entre los expedientes que resalta McGushin, los cursos del Colegio de Francia presentan un estatuto ambiguo: se constituyen en libros por sí mismos una vez finalizada la edición y como bitácoras que contienen lo acontecido en estos escenarios de experimentación. Como obras póstumas o “Nachlass” (Castro-Gómez, 2016, p. 14), los cursos son un insumo fundamental para comprender la obra del francés. Contrariamente a nuestra hipótesis de trabajo, un significativo porcentaje de los expertos en Foucault coinciden en considerar sus exposiciones públicas como un taller, por tanto, recomiendan “resistirse a leer sus cursos como libros” (Noguera 2012, p. 33).

En los estudios educativos, la interpretación hegemónica concibe a Foucault como profesor, a saber, un funcionario adscrito a una institución cuya ocupación es la enseñanza de contenidos, afirmación que se sustenta en la normatividad que cobija a los profesores en el

---

<sup>5</sup> Traducción mía. Texto original: “In other words, I propose that we read Foucault’s work as a sort of manual to the art of living philosophically and as a genealogy of a few of the different forms this art has taken. It is in this sense that Foucault’s project could be called An Introduction to the Philosophical Life. However, the expression “philosophical life” might seem a bit odd because we have come to think of philosophy as an academic discipline and not a way of living. What this expression means will become clear as we examine the excavations of ancient philosophy that Foucault carried out in the 1980s. Foucault’s encounter with ancient philosophy allowed him to experience how the practice of philosophy is (or can be), to paraphrase Nietzsche, a way of becoming who one is. My claim is that the real effect of Foucault’s research and teaching was not just to develop a theory, to accumulate and transmit knowledge about the history of philosophy. Rather, as his final lectures made so clear, for Foucault philosophical activity was an exercise, an experience. Foucault’s work in this last phase of his life was himself in the act of becoming a philosopher. The purpose of this exercise was to transform himself, to let himself be altered by the activity of thinking, and to offer this experience of self transformation to those who would come into contact with this work”.

Colegio de Francia, escenario que acogió a nuestro autor desde 1970 hasta su muerte en 1984. Allí, los titulares de los espacios deben “dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios). Cada año deben exponer una investigación original, lo cual les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza” (Ewald & Fontana, 2006, p. 7).

Como bien lo evidencia Noguera, al iniciar el curso de 1976 Foucault caracteriza la presentación de los avances de sus investigaciones como de enseñanza: “¿Quién puede controlar las investigaciones que hacemos? ¿Cómo se puede hacer, como no sea, en definitiva, por la enseñanza, vale decir, por la declaración pública, el informe público y más o menos regular del trabajo que estamos haciendo?” (Foucault, 2000, p. 15 citado por Noguera, 2012, p. 27). Para nosotros, esta interpretación es replanteada por el francés en su último estadio de reflexión, en 1984 afirma: “La filosofía se convierte en un oficio de profesor, y en ese momento la vida filosófica desaparece” (Foucault, 2010, p. 228).

La acción del profesor y la del maestro se diferencian en que mientras el primero puede realizar la instrucción sin el aval del aprendiz, incluso, de manera impositiva como sucede hoy cuando el niño es entregado por la familia a la catequesis católica o célula evangélica, por el Estado a la instrucción escolar o ya adulto, por el sí mismo a una de las ofertas académicas del mercado para incrementar el capital subjetivo; el maestro solo hace su aparición cuando el estudiante acepta conscientemente la dirección de un otro que encarna una verdad, la cual desea incorporar como orientadora de las acciones con el fin de transformar su modo de vida.

En este sentido, Foucault se constituye en un maestro, tanto para los que nos autoproclamamos sus discípulos a partir de la lectura de sus textos, como para aquellos que participaron en sus exposiciones públicas en búsqueda de algo más que conocimientos. “La

asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción, ni título alguno. El profesor tampoco los entrega. En la jerga del Colegio de Francia se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes” (Ewald & Fontana, 2006, p. 7).

En el esfuerzo sin descanso por alejarse de su lugar de profesor y hacer del cuidado de sí el horizonte de acción, nuestro autor logró constituirse en un maestro e impedir la cristalización. Su apuesta puede catalogarse como pedagógica. Incluso, la vivencia como periodista y cónsul que podrían entenderse facetas de parresía política, fueron otra forma de parresia ética, donde prima la problematización del modo de vivir. Así, “no es por el hecho de aprender a cuidar de los otros por el que estos sujetos establecen sus conexiones con la ética, sino que lo hacen justamente porque ellos cuidan de sí mismos” (Pagni, 2013, p. 668). El francés es un maestro para aquellos que plegándose a su obra devienen en un otro yo.

Si bien, no aparece en sus últimos cursos una analítica del gobierno de los otros, entendida como la descripción de los dispositivos que configuran a los individuos, es netamente por la tematización centrada en el gobierno sobre sí, donde se hace la genealogía de la resistencia. Foucault tuvo que explorar hacia atrás en búsqueda de un punto de reinicio del sistema operativo de la gubernamentalidad occidental anterior al poder pastoral y al disciplinamiento moderno por esas prácticas otras de constitución de sí. Esta inquietud fue la que lo condujo hasta los griegos.

En su interés por profundizar en esta relación con el otro, Foucault busca resaltar la relación entre el maestro-filósofo y el discípulo, originalmente preconizada por Sócrates, para después hablar de los estoicos, epicúreos, cristianos y cínicos. El filósofo francés sostiene que, en el ejercicio de las prácticas y de los cuidados de uno mismo, constitutivos de la espiritualidad, tanto maestro como discípulo saldrían de su relación transformados como sujetos. Es esta modificación la que parece haber sido parcialmente abandonada en las reflexiones pedagógicas que se apoyaron en la naciente filosofía de la educación. (Pagni, 2013, p. 672)

Entre los reparos por sus actuaciones en el plano personal a nuestra interpretación de Foucault como maestro, destacan las acusaciones sobre prostitución infantil y pederastia realizadas por Guy Sorman en 2021, que atizadas por sus confesas prácticas sexuales trasgresoras, lo presentan como un hombre dominado por sus pasiones, todo lo contrario a alguien soberano de sí, que propuso la templanza en el mundo helénico como una virtud de los hombres libres e indicaba que “solo puede haber verdadero cuidado de sí con la condición de que los principios que uno formula como principios verdaderos cuenten a la vez con la garantía y la autenticación de la propia manera de vivir” (Foucault, 2010, p. 251-252). Estas imputaciones realizadas como antesala a la publicación de su libro *Mon dictionnaire du Bullshit* han sido criticadas por algunos estudiosos de Foucault<sup>6</sup>. En entrevista al diario *La Nación* (2021), Esther Diaz pregunta, ¿cuál es el fin de hacerlo hasta ahora, después de cincuenta años, cuando Foucault no puede defenderse? En dado caso de ser ciertas, ¿esto convierte a Sorman en un cómplice?

En Santos (2003, pp. 92-93) se problematizan los argumentos de los teóricos que reducen la obra foucaultina a la catarsis sanadora, en especial, los de Nehemas sobre el cambio de talente de Foucault en sus últimos años por el trabajo erudito sobre la pederastia y el reconocimiento de su homosexualidad. A la vez, es cuestionada la propuesta de Miller, quien describe en *La pasión de Michel Foucault* (1995) el sadomasoquismo como el hilo conductor de su obra desde una concepción esencialista de la trasgresión sexual como la fuerza vital en nuestro autor: “[...] me parecía evidente que la preocupación de Foucault por el sadomasoquismo era una clave importante para acceder a algunos de los aspectos más desafiantes, pero habitualmente menos

---

<sup>6</sup> Para profundizar en este debate, se recomienda el análisis de Edgardo Castro para el diario *Página 12* denominado “Foucault, la pedofilia y mucho más” (2021), en donde a modo de conclusión propone, “no encuentro suficientes razones para cancelar la obra de Foucault. **Sostener que es la obra degenerada de un degenerado revela más de posicionamientos ideológicos que de análisis conceptuales precisos. Para que quede claro, ninguno de los libros de Foucault propone una defensa de la pedofilia**”. (Negritillas del autor)

atendidos de su obra” (p. 509). Tomás Abraham —al igual que Santos— critica fuertemente estas posturas, en especial, la de Miller, relato que considera “está hecho de tal modo que lo único que importa es el anuncio del secreto vivencial como tal, sin consecuencia alguna” (Abraham, 2003).

Foucault, quien caracterizó las prácticas pedagógicas modernas y contemporáneas como estrategias del gobierno de los otros, no vislumbró en estas la posibilidad de lograr la autonomía, tuvo que ir hasta la Antigüedad para hallar en la interacción maestro-discípulo una relación mediada por la libertad. Žižek cuestiona los alcances del regreso del último Foucault a los griegos, considera que el francés de forma romántica piensa este periodo como una época sin subjetividad (Žižek, 2001, p. 268 citado por Castro-Gómez, 2017, p. 19). Esta hipótesis es respaldada por los editores de *La hermenéutica del sujeto*, quienes a pie de página afirman que Foucault “sostiene la idea de que no se puede hablar de subjetividad en el mundo griego, en el que el elemento ético se deja determinar como *bios* (modo de vida)” (Ewald & Fontana en Foucault, 2006, p. 17).

En respuesta a estas objeciones, es importante resaltar que nuestro autor sigue con cuidado el trabajo del historiador del mundo grecolatino Pierre Hadot y comparte su propuesta de que en la Antigüedad “la filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica, sino como método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre” (Hadot, 2006, p. 56). No obstante, para Hadot, los griegos no buscaron una estetización de su existencia, sino encaminarla hacia lo bueno, lo virtuoso, por ello, ha criticado fuertemente los resultados investigativos del momento ético de nuestro autor. En defensa de la perspectiva analítica de Foucault, Castro-Gómez afirma:

ante las objeciones de los helenistas y latinistas, podría decirse que Foucault no intenta comprender los textos antiguos en su contexto específico, sino comprenderlos a la luz del presente.

[...] Lo que busca su genealogía no es hacer una historia de las ideas filosóficas, sino una *historia de las prácticas de subjetivación*, lo cual es algo enteramente diferente. (2016, pp. 288, 296)

El último Foucault regresa a la tradición, va directo a los textos, no tiene que debatir sobre el estatuto de las fuentes. Sin lugar a duda más que historiador es un filósofo-maestro que al cuidar de sí mismo, cuida del cuidado de sí de esos otros que intentan constituirse en sujetos soberanos aprendiendo a utilizar sus herramientas conceptuales. En esa medida, como “lectores de Foucault, debemos comprender desde donde escribía él y, cómo al hacerlo, recogía, con mayor o menor pertinencia, y para desafíos de su presente, una escritura separada por muchos siglos” (Moreno, 2013, p. 510).

Aunque el francés no desarrolló pesquisas exclusivas sobre la pedagogía, no fue un ámbito que le interesara directamente como la sexualidad o la locura, es posible convertir este aspecto en una problematización esencial desde la pregunta por el modo en que se ha conducido la conducta propia y la de los otros. La descripción de las formas en que se han utilizado las herramientas del denominado momento ético evidencia una implosión que ha liberado los conceptos de sus anclajes iniciales y permite reorganizar la obra foucaultiana con otros enfoques. Foucault mismo fue el pionero de este proceso, de modo que la interpretación de sus últimos escritos debe estar orientada por el intento de dar unidad a las indagaciones tempranas.

### **La emergencia de la categoría gubernamentalidad**

En el último periodo de pensamiento de Michel Foucault surge la posibilidad de releer toda su obra desde la confrontación a la configuración de la subjetividad. En sus estudios sobre

la Antigüedad, la analítica se traslada a un escenario que posibilita resistirse a los juegos de saber y de poder mediante técnicas localizadas que intervienen sobre la constitución del sí de los sujetos. Problematizar la pedagogía implica transitar el intersticio de la correlación de esta con la emergencia de una categoría que se encuentra en negativo en los estudios arqueológicos y genealógicos y es revisitada en el marco de la empresa de ‘Historia de la sexualidad’: la libertad.

El modelo bélico de herencia nietzscheana que adoptó a principios de la década de los setenta propone la guerra como el motor de la historia. Foucault “empieza a reconsiderar la ‘hipótesis nietzscheana’ del poder como el ejercicio de otra forma de guerra y del enmascaramiento de ese mismo poder en la ley, las regulaciones y el castigo que articulan los gobernantes” (Espino, 2018, p. 40). La confrontación directa, cuerpo a cuerpo, alimentó su analítica del poder. De ahí, la célebre frase ‘la política es la continuación de la guerra por otros medios’ que invierte la máxima de Clausewitz ‘la guerra es la continuación de la política por otros medios’. El modelo bélico presenta un contrasentido: si la humanidad solo es posible en la medida que está sujeta, si no existe un afuera del poder, incluso los intentos de escape a este están anticipados. Castro-Gómez afirma a este respecto que:

La hipótesis Nietzsche se refiere concretamente a la tesis de que la norma coercitiva produce al sujeto moral como un efecto necesario, sin dejar campo alguno para la libertad. Esta había sido la hipótesis defendida por nuestro filósofo en libros como *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber* [...].

Para 1978, Foucault se da cuenta de la contradicción que conlleva reducir al sujeto a la subjetivación impuesta por la fuerza y quiere buscar una alternativa conceptual que le permita pensar la subjetivación con relativa independencia de la norma coercitiva. (2016, p. 41)

En el capítulo ‘modificaciones’ de *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres* (2013), Foucault describe porque demoró ocho años entre la primera y segunda publicación de lo que sería una serie de textos dedicados a este interés, mostrando el tránsito de la genealogía a lo que ahora se denomina práctica. En este último, el análisis no se centra en describir el modo

operacional del poder, sino las resistencias que los individuos ejercen. En la interpretación de Deleuze, *El uso de los placeres* es el libro donde Foucault “descubre la relación consigo mismo, como nueva dimensión irreductible a las relaciones de poder y a las relaciones de saber que eran el objeto de los libros precedentes: se necesita, pues, una reorganización del conjunto” (Deleuze, 1987, p. 134). En una entrevista otorgada a Fontana en 1984 nuestro autor propone:

Fontana: No es un misterio para nadie que nos hemos dicho varias veces: no hay sujeto en la obra de Foucault. Los sujetos están siempre sujetos, son el punto de aplicación de técnicas, de disciplinas normativas, pero no son nunca sujetos soberanos.

Foucault: [...] El sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción o, de manera más autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la Antigüedad, a partir, claro está, de cierto número de reglas, estilos, convenciones, que se encuentran en el medio cultural. (Foucault, 2015a, pp. 374 - 375)

Para Castro-Gómez (2013), la posibilidad de la libertad en Foucault se enuncia como resultado de un tortuoso proceso de reflexión cuyos primeros rastros se encuentran en los cursos del Colegio de Francia de 1978 *Seguridad, territorio y población* (2008a) y de 1979 *Nacimiento de la biopolítica* (2012b), donde se hace evidente un quiebre con el enfoque metodológico que orientó sus investigaciones arqueológicas y genealógicas. La nueva grilla analítica ya no entiende el poder como el *Poder* que configura al individuo, sino, como los *Poderes* que irradian las diferentes esferas de acción humana. Para Foucault, más allá de visibilizar estos poderes que no son homogéneos y se encuentra en pugna, la clave ha de ser desnaturalizarlos para empezar un proceso de resistencia, cuya primera batalla se libra a modo de trinchera soportando el embate de los dispositivos sobre la subjetividad. Estos cursos que bien podrían recibir el nombre de “Historia de la gubernamentalidad”, es decir, de los modos en que los individuos han sido conducidos: redireccionan y calibran los instrumentos conceptuales utilizados hasta el momento.

[...] el concepto de *tecnologías de gobierno* se puede apuntar en dos direcciones: puede referirse a técnicas de conducción de la conducta de otros, como es el caso de la razón de Estado, el liberalismo y el neoliberalismo, o bien puede referirse a técnicas que permiten que los sujetos mismos conduzcan su propia vida con independencia de poderes externos,

como es el caso de la *parrhesia* y la *epimeleia*, que Foucault explora en el mundo grecorromano. (Castro-Gómez, 2013, p. 227)

La entrada de la gubernamentalidad como categoría analítica, le permite al francés diferenciar entre el *gobierno de los otros* —caracterizado por la individualización de los dispositivos disciplinarios, la acción a distancia de los dispositivos de seguridad, la forma empresa de las técnicas de gobierno sobre sí de la sociedad neoliberal— y, el *cuidado de sí* grecorromano que posibilitó hacer frente a las formas de conducción de la época. Los dispositivos imponen una moral y hacen de la docilidad la característica de los sujetos. Foucault propone constituirse en sujetos éticos para delinear el camino de la libertad.

Pasar de ser sujetos morales a ser sujetos que toman las riendas de su vida, implica luchar de manera ardua por liberarse de sí, solo, desconociéndose frente al espejo, realizando acciones concretas sobre uno mismo es posible transformar la percepción de sí. Para Foucault, desgobernarse es un asunto de racionalidad, de actitud que se aprehende e incorpora en el cuerpo mediante una dura labor de moldeado sobre sí. La apuesta desde el humanismo sartreano de tomar la decisión de ser auténtico, no implica reconocer que la libertad en la sociedad contemporánea también está demarcada y, por tanto, también es preciso resistirse a ser uno mismo. Combatir el yo es la consigna de la libertad.

El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se le ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. (Foucault, 2008b, p. 138)

El tránsito de concebir el poder como guerra a pensarse como gobierno, en gran parte, gracias a las incisivas críticas de Habermas al modelo bélico, permitió que en la analítica foucaultiana se pasará de entender el poder como sometimiento, al conjunto de relaciones de

fuerza de diferente signo que sujetan a los individuos, entre las que se encuentran, las operaciones sobre sí. Combatir “la normación de los dispositivos disciplinarios, la normalización de los dispositivos de seguridad” (Castro, 2004, p. 107)<sup>7</sup> y, la identificación de los dispositivos neoliberales, implica técnicas muy precisas, las cuales Foucault rastreó en la Antigüedad. Inicialmente, nuestro autor concibió en su malograda analítica de la sexualidad que las prácticas griegas y romanas no permeadas por el cristianismo brindarían una alternativa. Esta aventura intelectual, aunque permite desmarcarse del freudomarxismo que entiende el sexo como una esencia reprimida por la sociedad burguesa, no necesariamente implica realizar las acciones pertinentes para conducirse de otro modo, en palabras e Foucault:

Permítanme hacer una especie de autocrítica. Parece, de acuerdo con algunas sugerencias de Habermas, que pueden distinguirse tres tipos principales de técnicas en las sociedades humanas: las técnicas que permiten producir, transformar, manipular cosas; las técnicas que permiten manipular sistemas de signos; y las técnicas que permiten determinar las conductas de los individuos, imponer cierta voluntad sobre ellos, y someterlos a ciertos fines u objetos. Es decir, que hay técnicas de producción, técnicas de significación, y técnicas de dominación [...].

Pero, puesto que mi proyecto concernía al conocimiento del sujeto, pensé que las técnicas de dominación eran las más importantes, sin exclusión de las demás. Pero analizando la experiencia de la sexualidad, me hice más consciente de que hay en todas las sociedades, creo, cualesquiera que sean, otro tipo de técnica: técnicas que permiten a los individuos efectuar por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sobre sus propias almas, sobre sus pensamientos, sobre su conducta, y ello de tal modo que se transforman a sí mismo, se modifican, y alcanzan un cierto estado de perfección, de felicidad, o de pureza, de poder sobrenatural, etc. Llamemos a esta clase de técnicas, técnicas o tecnología de sí<sup>8</sup> (Foucault, 2015b, pp. 146 -147).

---

<sup>7</sup> Foucault ajustará el uso del concepto normalización en la analítica de los dispositivos gubernamentales, este, que fue utilizado inicialmente para dar cuenta del proceso disciplinario, pasará a detallar el despliegue de los dispositivos liberales. En su reemplazo empezará a utilizar la enunciación “normación”, que a criterio de algunos especialistas es más precisa.

<sup>8</sup> Castro-Gómez (2013, p. 38) señala las ‘tecnologías de gobierno’ como una quinta familia tecnológica, la cual será enunciada por Foucault en la entrevista de 1984 *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*. Para Detel, esta articulación se presenta de otro modo: “Poco antes de su muerte, Foucault todavía distinguía entre cuatro tipos de tecnologías, cada una correspondía a una “matriz de la razón práctica”, y entre “tres problemas tradicionales: las relaciones con la verdad, las relaciones con los demás y las relaciones entre la verdad, el poder y el yo”. En este proceso, la formación de la subjetividad individual puede ser identificado con el campo de estudio de las investigaciones éticas” (Detel, 2005, p. 8). Traducción mía. Texto original: “Shortly before his death Foucault was still distinguishing between four major types of technology, each a ‘matrix of practical reason’, and between ‘three

En el primer tomo de su Historia sobre la sexualidad denominado *La voluntad de saber* (2007b), Foucault enfrentó al poder con otro, lo cual le trajo críticas agudas, si el poder lo abarca todo no hay campo para su contracara/reverso: la libertad. Solucionar dicha dicotomía mediante la renuncia al modelo bélico implicó entender el poder no como dominación, sino gobierno. Con ello, elaboró una relectura de toda su obra bajo la rejilla de las prácticas de resistencia a la configuración de los dispositivos. En la obra de Foucault, el sujeto dejó de ser un simple correlato de las estrategias desplegadas sobre él para constituirse en agente de prácticas de libertad.

De ahí, el interés por realizar una historia de la resistencia a los dispositivos que encuentra en el sexo la posibilidad de escapar de lo impuesto. Una historia que ya no se plantea en términos de liberar el sexo de las constricciones sociales y económicas desenmascarando la forma como ha sido enajenado (marxismo) o como una invariante histórica (estructuralismo) o una fuerza incontenible de la libido (psicoanálisis), sino, como el relato de esos mundos otros que se pueden habitar en el fluir de una *ars erótica* y no desde lo instituido por una *scientia sexuales*. El sexo que no miente hace la posibilidad de ser en lo que se siente.

Entre los años 1945-1965 —me refiero a Europa—, había cierta manera correcta de pensar, cierto estilo de discurso político, cierta ética de lo intelectual. Era necesario tutearse con Marx, no dejar vagabundear los sueños demasiado lejos de Freud y tratar los sistemas de signos —el significante— con el mayor respeto. Tales eran las tres condiciones que hacían aceptable esta singular ocupación de escribir y de enunciar una parte de la verdad sobre sí mismo y sobre la época. (Foucault, 1994, p. 88)

Este proyecto de un *ars erótica* fue abandonado por el francés en su último periodo: “En lugar de estudiar la sexualidad en los confines del saber y del poder, intenté investigar desde un plano más elevado cómo se había constituido, para el propio sujeto, la experiencia de su

---

traditional problems: the relations to truth, the relationship to others, the relationships between truth, power and self. In the process, the formation of subjectivity in particular would seem to be identified with the field of study of ethical investigations”.

sexualidad como deseo” (Foucault, 2015a, p. 372). La atención se centró en las técnicas de sí, incluso llegó a afirmar “El sexo es aburrido”. Si una historia de la sexualidad lo llevaría a indagar por lo que está más allá de lo impuesto, una historia de las técnicas de sí al enfatizar en la captura de sí por sí cierra el círculo de la propuesta de su obra, dando coherencia a esa intuición original que lo llevó a recorrer los más variados caminos para responderla.

Si para el fenomenólogo Daniel Herrera, el trabajo de Husserl se guió bajo la “primera y genial intuición de la existencia de una correlación entre el hombre y el mundo” (2002, p. 2), el de Foucault se cimentó sobre la premisa que el sujeto es una construcción. Con este descubrimiento la captura siguió siendo lo constitutivo, pero se abrió paso a la captura de sí por el sí mismo. Dicho cambio no es un simple traslado de cadenas, representa la posibilidad fáctica de la libertad, entendida como la relación agonística mediada por un conocimiento que se entabla con un otro ubicado en una jerarquía social diferente. Este otro puede ser un maestro al que se le entrega la voluntad para adquirir dicho conocimiento o un discípulo al que se instruye para que lo aprehenda.

Las técnicas de sí, aquellas que permiten pasar de la trinchera resistiendo la ofensiva de los dispositivos al ataque en avanzada, son caracterizadas por Foucault en sus estudios posteriores a 1979, donde indaga cómo algunos hombres encararon el reflejo en la Antigüedad grecorromana. Los cursos del Colegio de France: *El gobierno de los vivientes* de 1979-1980, *Subjetividad y verdad* de 1980-1981, *La hermenéutica del sujeto* de 1981-1982, *El gobierno de sí y de los otros* de 1982-1983 y *El coraje de la verdad* de 1983-1984; se constituyen junto con los últimos tomos de *Historia de la sexualidad*, varias conferencias dictadas y algunas entrevistas, en el corpus de exploración de las técnicas de sí.

### **De una *analítica de la verdad* a una *ontología del presente***

Si el filósofo de Pointers no es fenomenólogo, pero tampoco es estructuralista, a la vez, si su trabajo no puede ajustarse, pero tampoco excluirse del todo al de un historiador o un filósofo, ¿cómo definir lo que hace? Él mismo responde a este interrogante: “[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*” (Foucault, 1999c, p. 313). Aunque para nuestro autor Kant habita la hipótesis represiva —la de una naturaleza humana que es preciso liberar y conducir— se declara heredero de su tradición de pensamiento. No lo hace desde la analítica de la verdad que impone límites a la razón para evitar que esta los sobrepase, sino desde una ontología del presente que interroga por los límites del poder para quebrantarlos.

Es preciso optar, o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien 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 Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades. (Foucault, 2009, p. 39)

En este apartado, retomamos la revisión que Foucault realiza de algunos postulados kantianos<sup>9</sup> en: *¿Qué es la crítica?* [1978] (1995), *¿Qué es la Ilustración?* [1982] (1999d) y la Clase del 5 de enero de 1983 del Colegio de Francia consignada en *El gobierno de sí y de los otros* (2009) en el cual esboza el desfase entre *crítica* e *Ilustración* que se propone conciliar. Para el francés, cuando el filósofo de Königsberg circunscribe la *crítica* a la analítica de los límites

---

<sup>9</sup> Para Higuera, “el ciclo se inicia con la conferencia, celebrada en mayo de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, titulada «Qu'est-ce que la critique? (Critique et *Aufklärung*)», y lo cierra la versión que en 1984, ya muy enfermo, Foucault hizo para la *Revue de métaphysique et de morale* del prefacio de 1978 de la edición americana del libro de G. Canguilhem *Le normal et le pathologique*, titulada «La vie: l'expérience, la science». En enero de 1983, Foucault dedica un seminario en el Collège de France, al texto de Kant «Was ist *Aufklärung*?», y en otoño da una conferencia en Berkeley sobre el mismo tema titulada «What is Enlightenment?»” (2006, p. IX).

formales del conocimiento para no excederlos, rompe el vínculo entre la analítica del presente y la exhortación a la mayoría de edad de la *Ilustración*.

Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber qué límites debe renunciar a franquear el conocimiento, me parece que la cuestión crítica, hoy en día, se debe tornar en cuestión positiva: en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones ordinarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en forma de limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible. (Foucault, 1999d, pp. 347-348).

Nuestro filósofo reconoce que la propuesta de Kant, como este mismo afirma, es una cosa distinta a Descartes y Hume —los cuales se encuentran bajo la misma forma representacional de la episteme clásica— ya que emerge cuando en el orden del saber moderno aparece el pensamiento que piensa la finitud a partir de los límites que se imponen a la existencia misma y a la posibilidad de aprehensión de la realidad. No es posible conocer la cosa en sí. El mundo no está fuera del sujeto. En tanto, el sentido del mundo no está en el mundo sino en el sujeto.

Eliminad poco a poco, de vuestro concepto empírico de un *cuero*, todo lo que en él es empírico: el color, la dureza o la blandura, el peso, incluso la impenetrabilidad; queda, sin embargo, el *espacio* que él (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; y a este // no lo podéis eliminar. De la misma manera, si elimináis de vuestro concepto empírico de cualquier objeto, corpóreo o no corpóreo, todas las propiedades que la experiencia os enseña, no podéis quitarle, sin embargo, aquellas por las cuales le pensáis como *substancia* o como *inherente* a una substancia (aunque este concepto contiene más determinación que el de un objeto en general). Así, constreñidos por la necesidad con la cual este concepto se os impone, debéis admitir que él tiene *a priori* su sede en vuestra facultad cognoscitiva. (Kant, 2011, p. 52)

Las consecuencias de evidenciar las trampas al usar la razón llevan a Kant a proponer un uso regulativo de esta que permite que la experiencia gnoseológica se organice y trabaje sobre el presupuesto que los avances que se logran en el conocimiento de los objetos son parciales. Hacer un uso adecuado de la razón que parta de la sensibilidad al entendimiento, evita los desvíos que se producen cuando esta realiza su actividad a partir de deducciones que llevan a sustancializar los correlatos del proceso silogístico.

Para Kant, es preciso poner límites al entendimiento que tiende a desarrollar pretensiones absolutistas y a la experiencia, ya que esta no se pone límites a sí misma. Todo objeto posible de conocimiento está condicionado por la perspectiva humana. La dificultad en el pensamiento se encuentra en que aún los hombres no lo hacen dentro de los límites de la razón, lo cual está mediado por las restricciones de la sensibilidad. Obviar esto, lleva como en el caso del dogmatismo por medio del silogismo, a otorgar existencia a los productos de la actividad lógica, a saber: Alma, Mundo, Dios, los cuales se ofrecen como conocimientos verdaderos sin tener en cuenta que son expresiones de la estructura de la razón<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> En su *Estudio preliminar sobre Crítica de la Razón pura*, Mario Caimi (Cfr. 2011, p. LIII) caracteriza tres formas de silogismo en Kant: Categórico “Todo S es P”: busca la primera premisa no condicionada sin alcanzarla nunca, conlleva a esencializar el *alma* al cosificarla y ubicarla como principio, obviando que su postulación surge de la actividad de razonamiento; el hipotético “Si todo p entonces q”, se postula como la conclusión de un silogismo anterior y hace entrever la existencia del *mundo* en la búsqueda de causas y efectos en la totalidad de cosas existentes, y; el silogismo disyuntivo “O bien p, o bien q”: parte de un silogismo anterior, conlleva a la idea de *Dios* en la búsqueda de la unidad colectiva y por la cual se substancializa ese predicado que contendría todos los predicados como suma de toda la realidad. Para llegar a tal resultado, el filósofo de Königsberg tuvo que recorrer un largo proceso que incluyó el bosquejar lo que denominaría el “método sintético de exposición” (p. XXI), en donde se debe en primer lugar aislar lo confuso de los conceptos. En lugar de priorizar la definición de los conceptos, emerge la representación como hecho lógico y no psicológico, se aísla primero la sensibilidad como capacidad de tener representaciones al ser afectados por los objetos. La sensibilidad como forma pasiva de la representación, no se manifiesta por medio de los sentidos, sino desde los principios formales del espacio y el tiempo, que como intuiciones y no conceptos son principios independientes de la experiencia y por tanto representaciones a priori (Cfr. pp. XIII, XXV). La mente es finita, no puede crear objetos con solo representarlos. Espacio y tiempo no pertenecen a los objetos sino al sujeto sensible, las cosas no pueden ser conocidas en sí, sino en su forma fenoménica, ya que al ser la sensibilidad receptividad pasiva, se requiere para dar cuenta en el proceso de conocimiento del factor activo, el cual es constituido por el entendimiento que como facultad de pensamiento es la lógica, que funciona como la facultad de síntesis. El pensar puro de objetos se denomina lógica trascendental, que examina las acciones de síntesis por medio de las categorías que como conceptos puros del entendimiento son a priori y no empíricas. Así, sensibilidad y entendimiento se complementan. Para que haya conocimiento es preciso que el entendimiento y la sensibilidad entren en contacto, sin embargo, por ser pasiva la sensibilidad, se requiere que el entendimiento establezca las acciones para el encuentro, estas giran sobre el eje de la imaginación, que se constituye en la manera en que el pensamiento que se mantiene dentro de la esfera de las proposiciones y los conceptos obedeciendo a las leyes de la lógica formal, se acerque a lo sensible, elemento mediador que se denomina esquema; que operan en la intuición espacio temporal y reemplaza a las categorías como pensar puro. El esquema proporciona el vínculo entre el pensamiento puro y la mera sensibilidad mediante la adaptación de las categorías a la heterogeneidad de las condiciones de los objetos. Esto explica el procedimiento de la deducción trascendental en donde el yo logra sintetizar la multiplicidad que le brinda la sensibilidad (Cfr. p. XLI), acción que permite enunciar juicios sintéticos a priori válidos para todos los fenómenos, pues se enmarca como la posibilidad de los objetos de la experiencia y así lo que Kant denomina “anticipaciones de percepción” sinónimo de juicio sintético a priori o principio de entendimiento. Ya que todo en el mundo fenoménico debe obedecer a las leyes de síntesis de las percepciones porque de lo contrario la experiencia no sería posible. Esto se logra mediante analogías de experiencia, ya que las percepciones se unifican de acuerdo con categorías de substancia, leyes de casualidad y son interconectadas por acción y reacción simultáneas. Sin embargo, los principios del entendimiento se remiten únicamente a los objetos

Al declarar incognoscible el mundo, Kant da un golpe de gracia a la metafísica. Por eso, la filosofía es un antes y un después de él. El alemán rompe el cordón umbilical entre el mundo y el conocimiento de este. No obstante, la certeza que le quita a Dios, la confía al sujeto, a sus estructuras cognoscitivas, las cuales son *a priori*. Foucault reconoce las consecuencias del giro copernicano en el filósofo de Königsberg, a saber, instalar al hombre como condición de un conocimiento que se consideraba independiente a este con Aristóteles y Santo Tomás, sin embargo. a diferencia de Kant, nuestro autor no se pregunta por el mundo, sino por el discurso como campo de significación.

Como heredero de la tradición kantiana, Foucault plantea que las cosas no pueden ser conocidas por sí mismas, sino a partir de lo que se ha dicho de estas, se conoce el fenómeno, cómo las significamos. En este sentido, solo se puede acercar el pasado a partir del modo cómo las cosas han sido manifestadas en los discursos. “Foucault le ha usurpado de las manos la crítica a Kant, dislocando la pregunta antropológica (que era en efecto la cuarta pregunta kantiana) y reconfigurándola en términos históricos” (Scasserra, 2018, p. 40). No hay una cosa en sí que la historia pueda capturar. Las cosas no se pueden conocer con independencia de los discursos que las producen, de cómo se organizan los discursos.

El correlato del establecimiento de límites lleva a Kant en el plano ético a la formulación del Imperativo categórico como condición de todo proceder que pretenda realizarse en términos de justicia. Para el alemán, si se actúa conforme a la máxima que todo lo que se decida en lo particular se pueda convertir en un axioma universal, que incluso, se exigirá se implemente si otro se encuentra en una posición privilegiada a la que se aspira, se lograría transformar el

---

dados a la sensibilidad; los fenómenos, no obstante, frente a los objetos que son dados de una intuición no sensible; como objetos de una intuición intelectual o noúmenos, que no pertenecen a lo fenoménico pues no tienen temporalidad y extensión espacial no puede decirse nada. Desde esta perspectiva, estos objetos del pensamiento no pertenecen a la ontología, sino a la gnoseología, pues plantean el concepto límite del conocimiento.

mundo en un lugar cada vez más humano. La humanidad se gana en la medida que se conocen los límites dentro de los cuales se puede operar.

De ahí que el hombre tenga que acostumbrarse desde el comienzo a someterse a las prescripciones de la razón. Si en su juventud se lo ha dejado librado a su voluntad y no se le ha hecho ninguna resistencia, ha de conservar entonces cierto salvajismo durante toda su vida. Y de nada les sirve a los que en la juventud han recibido el cuidado de un excesivo afecto maternal; pues encontrarán en adelante tanto o más resistencia de todas partes, y doquiera recibirán golpes no bien se aventuren en los negocios del mundo. (Kant, 2009, p. 29-30)

Este nuevo humanismo genera rechazo en Foucault, al igual que el anatomopolítico que se manifiesta en el paso del poder soberano al poder disciplinario, donde la ley cede en importancia frente a la norma que homogeniza y sujeta con mayor fuerza los cuerpos y las conciencias. La libertad en Foucault no es inherente al hombre como plantea Kant, no es la autonomía frente a las leyes morales, ni el potenciamiento de unas capacidades innatas que se despliegan gracias a la educación. Para Foucault, Kant vuelve a atrapar a los individuos, ahora, desde una órbita liberal<sup>11</sup>.

Marín y Noguera (2011) conciben en Kant la consolidación de un proceso iniciado con Rousseau que da cuenta de una nueva forma de gobierno que encuentra en el *Emilio* su

---

<sup>11</sup> En un estudio anterior llegamos a las siguientes conclusiones: “La lectura kantiana que realiza en su último estadio de reflexión lleva al francés a cuestionar en la actividad filosófica lo que significa ser filósofo y lo que debe ser la enseñanza de la filosofía. Esta última cuestión versa sobre dos caminos diferentes: En el primero, el negativo, encuentra que todo el proyecto educativo kantiano queda inserto en el paso de la naturaleza a la humanidad, que se consigue mediante el uso adecuado de la razón, que, a la vez Kant, sitúa como principio básico de la Ilustración. Sin embargo, esta apuesta genera desconfianza para Foucault, ya que la propuesta kantiana del proyecto ilustrado de mayoría de edad, de tener el coraje de servirse por la propia razón como eje articulador de libertad, “implica someterse mediante la obediencia a los soberanos” (Foucault, 1995, p. 9). La apuesta kantiana se presenta como el modelo ideal de renuncia de sí; solo obedeciendo al soberano se puede abrazar la libertad, solo fundiéndose con la razón se encuentra la posibilidad de hallarse. Sedimentación del modelo teológico donde la verdad no está en el sujeto, sino en un afuera ya dado [...]. En el segundo, el afirmativo, a partir de la relevancia que el autor otorga al análisis de la Ilustración dentro de su proyecto filosófico de una «ontología del presente», que se constituye en la apuesta ética de su último periodo de pensamiento, se vislumbra un posible camino, erigido sobre los rastros de los griegos. Afirma, que la importancia de Kant radica en introducir una forma de pensamiento que tiene como referente la actualidad, en la búsqueda de la diferencia del presente con el pasado. Para Foucault, la Ilustración no debe tener como meta la verdad, sino, que la actitud que la caracteriza como ethos filosófico debe encaminar sus esfuerzos a cuestionar desde la analítica del sujeto lo que se ha impuesto como criterio de esta. Así, en contravía a Kant, su proyecto de una ontología del presente encamina la Ilustración no hacia el conocimiento de los límites y por tanto, al criticismo, sino, a la construcción de una ética que permita dejar de ser producto de las relaciones de saber y poder que han operado en la sociedad occidental” (Beltrán, 2017, pp. 138-139).

monumento más representativo. Este libro es la “primera superficie de emergencia de los nuevos enunciados o reglas de verdad para el discurso pedagógico moderno liberal” (p. 137). En el *Emilio* se evidencia un cambio en los discursos de veridicción que posibilita el paso de la didáctica (modelo de la enseñanza) a la educación (modelo del aprendizaje), donde el elemento de la elección individual se posiciona como epicentro, de este modo, “la libertad, entonces, no se define en términos de las prácticas de gobierno de los gobernantes, sino en las formas en que los individuos se gobiernan, o sea, las formas como alcanzan y hacen uso de la razón” (p. 141).

Kant no solo evidencia la modificación epistémica que describe el paso del gobierno de los otros de la forma disciplinaria a la liberal que se realiza mediante dispositivos de seguridad, a la vez, cuando solicita a los padres que cedan la instrucción de sus hijos al personal capacitado por el Estado: “El niño se tiene que guiar por los preceptos del pedagogo, y luego seguir también los caprichos de los padres. En este tipo de educación es necesario que los padres renuncien a su autoridad en beneficio de los pedagogos” (Kant, 2009, p. 46), evidencia ese quiebre en la dirección que da paso del poder disciplinario al poder biopolítico que se bosqueja en *La voluntad de saber*. La biopolítica tematiza la población, lo cual complementa los estudios anatomopolíticos. “En el siglo XVIII, una de las grandes novedades en las técnicas del poder fue el surgimiento, como problema económico y político, de la ‘población’” (Foucault, 2007b, p. 34, 35).

La enunciación biopolítica describe un tipo de poder diferente al homogeneizador de la institución que tiende al gobierno de la vida de los hombres, no como individuos, sino como especie. A modo de ejemplo, la hipótesis de la configuración de la familia burguesa a partir de las campañas pedagógicas para impedir la masturbación de los niños pone de relieve que la medicalización de las esferas íntimas de la sociedad y no la plusvalía es el origen de la burguesía

como propone el marxismo en el marco de la lucha de clases. Para sustentar esta hipótesis, nuestro autor describe cómo la estructura de los colegios del siglo XVIII se dispone para evidenciar al niño que se da placer a sí mismo. “El espacio de la clase, la forma de las mesas, el arreglo de los patios de recreo, la distribución de los dormitorios [...], todo ello remite, del modo más prolijo, a la sexualidad de los niños” (Foucault, 2007b, p. 34). La primacía de la escuela no se ofrece para habilitar al nuevo proletariado, sino, para amplificar el poder del Estado sobre la población.

Las consecuencias prácticas de la incorporación de la monumental obra de Kant al terreno pedagógico han sido diversas, desde sus postulados se han erigido muchas de las iniciativas de transformación de la sociedad que proponen la escuela como un escenario de resistencia y libertad, no obstante, una vez pasan por el filtro de la analítica del francés sus propósitos son puestos en entredicho. Foucault combate el antropologismo kantiano, el cual ha inspirado las filosofías educativas que aspiran a la consolidación de un modelo de hombre que responda a las exigencias de las circunstancias presentes y venideras. Cortés realiza una síntesis de este malestar.

Existe, en los análisis de la educación, una fuerte tendencia a buscar en ella la realización de una promesa: la formación del Hombre que, para las sociedades modernas, desde el siglo xvi, debe ser un hombre emancipado que, en cualquier caso, busque y halle la posibilidad de ejercer su libertad, objetivo que recientemente se ha traducido en el ideal de ‘hombre democrático’.

[...] Esa promesa —que se torna siempre inalcanzable—, puede ser entendida como un modo de legitimación política de las prácticas sociales de la modernidad, un mecanismo por el cual, a partir de la realización de un cierto porcentaje de ella, se mantiene la esperanza, que algún día, todos seremos incluidos. Por ello, quizá sea mejor acudir a otra forma de analizar el problema de la educación: habrá que preguntarnos por su historicidad, en tanto hace parte de una racionalidad particular del gobierno de las sociedades modernas occidentales. (Cortés, 2011, pp. 17-18)

## Capítulo II

### Foucault y la pedagogía: un estado del arte

La pedagogía en Michel Foucault se presenta como negatividad para muchos de sus estudiosos. Bien sea en su énfasis institucional, donde la escuela se erige como la forma preponderante del disciplinamiento; su faceta liberal, que traslada la acción de la vigilancia panóptica a los escenarios no coercitivos de la ciudad, a saber: sistema de transporte público, bibliotecas, parques, etc.; o su cara neoliberal, que ha hecho del aprendizaje la impronta de la actual sujeción. La pedagogía no deja de corresponder a estrategias que permiten imprimir cambios constitutivos al moldear la conducta y dirigir las aspiraciones de los individuos.

Las tecnologías desplegadas con el eslogan ‘pedagógico’ sujetan la voluntad, invirtiendo la formula insignia de todo proceso de enseñanza-aprendizaje: a mayor educación, mayor autonomía. De este modo, existen varias perspectivas que argumentan a favor de esta idea. “Y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres” (Juan 8, 32) dice el evangelio; someter la naturaleza interior otorgará la humanidad: “la disciplina impide que el hombre, por sus impulsos animales, se aparte de su destino” (Kant, 2009, p. 28); tomar conciencia de clase permitirá la emancipación: “Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población en trabajadores [...]. Así, pues, esta masa es una clase respecto al capital, pero aún no es una clase respecto para sí” (Marx, 1987, p. 120); el sistema de libre competencia en el mercado brindará los medios para no someterse a las directrices de otros, afirman los economistas neoliberales: los actuales predicadores de la libertad constitutiva de lo humano, entre ellos, destaca Hayek, quien propone que la libertad es la "independencia frente a la voluntad arbitraria de un tercero" (1978, p. 33). La libertad como estado de plenitud personal se muestra como la etapa ulterior del

proceso educativo desde la aparición de la escuela moderna, aquella que masificó la intervención sobre los individuos para hacerlos dóciles y productivos.

Para Foucault, la escuela no representa el avance que permitirá quitar las cadenas de la servidumbre de la subjetividad, todo lo contrario, se constituye en un instrumento de poder que mediante saberes y estrategias de intervención sobre el cuerpo: colonizan el pensamiento y legitiman el orden vigente. Entonces, pensar nuevamente la pedagogía desde el último Foucault, ¿será caer en lo mismo? ¿Eso sobre lo que ya se ha escrito y reescrito para llegar a los mismos resultados: la ausencia de un sujeto autónomo? Para dar cuenta de estos interrogantes, en este capítulo se presenta una caracterización de los métodos y herramientas conceptuales de Foucault que mayor aceptación han tenido dentro de los investigadores escolares.

### **Saber y Poder**

El primer periodo de reflexión del filósofo de Poitiers se denomina arqueológico y permite identificar el marco de referencia del pensamiento. La arqueología indaga por las condiciones que posibilitan la emergencia de saberes dentro de una capa denominada episteme que atrapa a modo de campo gravitacional todo aquello que puede ser enunciado. La episteme evidencia cómo se establece la experiencia del mundo mediante la analítica de las reglas de juego de la práctica enunciativa en un momento histórico concreto.

Así, el estudio de las epistemes occidentales es abordado por Foucault en *Las palabras y las cosas* [1966] (2007a), allí, expone la existencia de una episteme renacentista que se articula a partir de la *semejanza*, a saber, las relaciones que se proponen entre lo celestial y lo terrenal; una episteme clásica, que se despliega desde la *representación* o ciencia universal del orden y; una

episteme moderna, donde la *historia* es el eje de engranaje de un nuevo modo de pensar lo humano a partir de la finitud. Cada episteme caracteriza lo que puede ser dicho con sentido dentro de la misma.

En *Las palabras y las cosas*, para cada una de las épocas —cuya periodización coincide con la de la *Historia de la locura*—, Foucault, describe una triada de saberes. Así, para la Época Clásica, se ocupa de la gramática general, del análisis de las riquezas y de la historia natural, y para la modernidad, de la filología, de la economía política y de la biología [...].

Junto con los saberes empíricos modernos (la biología, la economía política y la filología) y la analítica de la finitud, las ciencias formales y exactas constituyen ese espacio de los saberes modernos que Foucault ejemplifica con la figura del triedro. Una de sus dimensiones es ocupada por las ciencias empíricas; otra, por las matemáticas y ciencias exactas; y la tercera, por la analítica filosófica de la finitud. En la intersección de las ciencias empíricas con las exactas, encontramos la aplicación de los modelos matemáticos a los fenómenos cualitativos de la vida, del trabajo y el lenguaje. En la intersección entre las matemáticas y la filosofía, todos los intentos de los formalismos modernos. Y, finalmente, en la intersección entre las ciencias empíricas y la filosofía, las ciencias humanas. (Castro, 2014, pp. 52, 60)

Elías Palti, filósofo e historiador que se ha apropiado de la arqueología y la ha hecho parte integral de sus investigaciones, formula a modo de actualización del sistema foucaultiano e incluso, en contra de Foucault mismo —quien, posteriormente abandona esta herramienta conceptual— la episteme denominada “la Era de las Formas”, la cual incluye en su libro *Una arqueología de lo político* (2018) y corresponde al siglo XX. Para Palti, el mismo proyecto arqueológico hace parte de esta episteme que es posibilitada por el paso de la física de los elementos a la de los campos. En sus últimas investigaciones, el autor postula la “Khora”, una Era caracterizada por un vacío ontológico en términos de subjetividad que hace su emergencia a finales del siglo XX, esta última Era —episteme— es la que habitamos en la actualidad.

En la Unidad cuatro del seminario de doctorado denominado “Nuevas orientaciones en la historia político-intelectual” que impartió en la Universidad de Buenos Aires en el último

cuatrimestre de 2019, Palti propone, a modo de horizonte conceptual, la siguiente estructura para indagar sobre el problema del sujeto desde una perspectiva histórico-intelectual:

La modernidad y los orígenes del sujeto. La “Era de la representación”. La visión de Heidegger y la crítica de Foucault. La diferencia entre el Yo-Substancia y el Yo-Sujeto. El “nacimiento de la historia”. La perspectiva arqueológica y su diferencia con la historia conceptual koselleckiana. El episteme ignorado: la “Era de las Formas”. La oposición entre estructuralismo y fenomenología como articuladora de la misma. La diferencia entre el Yo-Sujeto y el Ego. La crisis contemporánea de la idea de la subjetividad trascendental. Derrida y la idea de Khora como la condición de posibilidad del sujeto no-tético. (Palti, 2019, p. 3)

La lectura de *Las palabras y las cosas* generó conmoción entre algunos de los más ilustres pensadores de la época, “[...] contra él —Foucault— se cierran filas que pronto mezclarán a cristianos de izquierda, marxistas y existencialistas, todos los cuales lo acusarán de antihumanismo reaccionario y de desinterés político” (Gros, 2007, p. 17). Para subsanar los vacíos que provocaron estas acusaciones, en su siguiente publicación, nuestro autor ajusta los instrumentos. En *La arqueología del saber* [1969] (1978) Foucault describe las herramientas utilizadas para seleccionar y tratar la información recopilada en sus investigaciones anteriores. En este libro se abandona el concepto episteme para dar paso al de ‘archivo’ que permite focalizar en las ‘formaciones discursivas’ y ‘acontecimientos discursivos’ como eje articulador de la analítica.

*La arqueología del saber* es un libro de metodología, en este, se señalan las diferencias entre las técnicas historiográficas imperantes hasta el momento y la arqueología que, como nueva forma de interrogar al pasado hace acérrima resistencia a los esencialismos que se soportan en el estructuralismo y la fenomenología, corrientes de pensamiento que configuraron la capa de saber del segundo tercio del siglo XX. Previamente, como indica Gros, gracias a sus docentes, el Foucault estudiante “navegaba entre las dos grandes corrientes filosóficas de la posguerra: la fenomenología y el marxismo, que el existencialismo se esfuerza en conciliar” (2007, p. 14). En

*Enfermedad mental y personalidad* [1954] (1984) se evidencia la influencia marxista en la formación de nuestro autor —que, incluso, hizo parte del Partido Comunista Francés entre 1950 y 1952— y cuyas ideas problematizará ganándose la antipatía de sus principales representantes cuando se intuya cierta cercanía con el estructuralismo.

Los estudios escolares que utilizan la arqueología como metodología de investigación identifican el modo en que los discursos en circulación se condensan en el currículo. La emergencia de la escuela en la episteme moderna la muestra como un entramado discursivo que articula los conocimientos de las diferentes ciencias sociales de las que se alimenta el saber pedagógico. Entre estas se cuenta la sociología, desde donde se tematiza las prácticas de enseñanza y aprendizaje como un fenómeno social, económico y político; la psicología, que detalla estadios de desarrollo psíquico y emocional de niños y jóvenes; la antropología, que incorpora el factor contextual en la enseñanza por medio de la analítica de elementos culturales; el trabajo social, que le permite al Estado intervenir en las dinámicas de la familia al extender el alcance de los dispositivos biopolíticos de la escuela al hogar, etc.

La pedagogía es un reciente campo de investigación, que intenta lograr un lugar independiente dentro de estas ciencias sociales. A modo de Frankenstein, ninguna de sus partes le es propia, se ha construido con tejidos ajenos, sin embargo, al actuar con autonomía y tomar conciencia de sí, se pregunta al igual que el monstruo por su alma, por un estatuto, bien sea positivo: un objeto de estudio para dejar de ser objeto de estudio de otros o hermenéutico, que le otorgue la posibilidad de ser el sujeto que interpreta. Para nosotros, las diferencias entre las ciencias sociales y las humanas se encuentran en el énfasis de la analítica de Foucault. La presentación de las ciencias humanas como herederas de la pregunta kantiana por el hombre

resuena en la arqueología, mientras la postulación de las ciencias sociales se desarrolla en el marco de la descripción del fenómeno de la población en el momento biopolítico<sup>12</sup>.

Mientras la arqueología indaga en el plano de lo visible por lo que puede ser dicho, los artefactos conceptuales del segundo estadio de pensamiento de Foucault integran al análisis histórico las relaciones no discursivas que habían sido importantes en su tesis doctoral publicada en 1961 denominada *Historia de la locura* y que paulatinamente perdieron jerarquía por la priorización de lo discursivo. Como plantea Revel, el paso de la arqueología a la genealogía “insistirá en la necesidad de duplicar la lectura "horizontal" de las discursividades con un análisis vertical —orientado hacia el presente— de las determinaciones históricas de nuestro propio régimen de discurso” (2009, p. 29). En el trabajo del Foucault de mediados de los setenta, los textos ‘filosóficos’ dejan su lugar constitutivo en la analítica del hombre para dar paso a la revisión de los registros de los procedimientos que lo configura. Se pasa de la ley a los reglamentos. La historia de las ideas es increpada por la genealogía, por eso que efectivamente hacen los hombres y no por aquello que se postula como un deber ser.

Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática. (Foucault, 2012a, p. 197)

---

<sup>12</sup> En Santos, encontramos una caracterización alternativa que no hace énfasis en el saber o el poder: “En la taxonomía académica francesa la grilla es distinta a la nuestra. Lo que llamamos ciencias sociales tiene y no tiene que ver con lo que los franceses llaman ciencias humanas. En rigor *sciences humaines* no designa a las ciencias relativas al hombre en general, por ejemplo, la anatomía no es una de ellas, sino a aquellas que encaran lo que en el hombre es específico respecto de la naturaleza, por ejemplo, que tienen como objeto, el que tenían anteriormente las *sciences* morales: el espíritu humano y las relaciones sociales. Así, la psicología o el análisis literario que no existen en la *curricula* de esta Facultad son ciencias humanas. Es claro que la sociología o la demografía son más fácilmente enclasables como ciencias sociales, y así lo hace Foucault. Quien por otra parte no usa muchas veces el término, sólo cuando se lo plantean, es el caso de las discusiones acerca de la geografía o la arquitectura, justamente poniendo entre paréntesis la pertinencia, en el segundo caso, al preferir hablar de *téjnē* y no de ciencia” (2006, p. 4).

Si en la arqueología el hombre emerge en los albores de la episteme moderna gracias a la postulación de los límites del conocer y el hacer, en la genealogía, tiene su epicentro en una tecnología que a la vez que produce la individualidad, niega la diferencia. Mientras en *Las palabras y las cosas*, el desprenderse de la *mathesis* ordenadora de la episteme clásica donde el mundo se presenta en términos de representación, permitió su emergencia como fundamento de las ciencias humanas, al presentarse a la vez, como su objeto de estudio y como sujeto que conoce mediante estas; en *Vigilar y castigar* (2012a), Foucault plantea que el hombre emerge en el marco de la disciplina, cuyos primeros esbozos se dan precisamente en la episteme clásica, donde surge sujetado en medio del anonimato de la normación, como producto del poder que se ejerce sobre este.

*Vigilar y castigar* podría entenderse como el monumento más representativo de la etapa genealógica para los estudios educativos. Este libro que toma el cuerpo y no las ideas como epicentro de la acción de los dispositivos<sup>13</sup> se encuentra dividido en cuatro partes. Las dos primeras y la cuarta profundizan en el problema de cómo expiar el cuerpo del condenado. Estas secciones permiten entender la cárcel como un mecanismo de reproducción de las formas sociales desiguales, al mostrar que paradójicamente a su postulación como un escenario de

---

<sup>13</sup> Edgardo Castro (2016) señala que Foucault “introduce por primera vez las nociones de dispositivo y microfísica del poder” (p. 51) en el curso del Colegio de Francia denominado *El poder psiquiátrico* impartido entre 1973 – 1974. Para Luna (2020) “la noción foucaultiana de dispositivo estaría definida por su articulación siempre en red de diversas relaciones entre elementos heterogéneos (procedentes tanto de lo dicho como de lo no dicho), por un tipo de nexo particular, por el desempeño de una función estratégica frente a una situación determinada, por su génesis, por su capacidad de reajuste estratégico... Una serie de rasgos que animan a pensar que las muchas posibilidades del método genealógico, por oposición a una historización lineal al uso, dependería en gran parte del dispositivo —su categoría de análisis central—, hasta el punto de que la explicación de los diferentes cambios de época podría reducirse a la explicación del dispositivo que en cada momento haya cumplido la función dominante [...]. Etimológicamente, el término proviene del latín *dispositus*, participio pasivo de *disponere* [“disponer, poner, colocar cada cosa en su lugar”] y del sufijo *-ivo*, que denota inclinación, capacidad para o relación con” (p. 7). Algunos estudiosos del ámbito educativo han leído la obra de Foucault en clave del *dispositivo*. En este sentido, recomendamos el libro de Jorge Eliecer Martínez (2014) cuyo objetivo radica, precisamente, en evidenciar los dispositivos que producen a los sujetos.

rehabilitación, se constituye en uno de formación para potenciar las habilidades delictivas de los que han sido relegados a esta.

La cárcel es una escuela de criminalidad que en su forma contemporánea, sustituye el calabozo que aísla por la celda que mantiene en constante observación al detenido. “La prisión, con toda la tecnología correctiva que la acompaña, hay que colocarla ahí: en el punto en que se realiza la torsión del poder codificado de castigar en un poder disciplinario de vigilar” (Foucault, 2012a, p. 257). El francés evidencia que la apuesta humanista que entiende el pasó de infringir dolor al cuerpo a encerrarlo para imprimir dolor al alma y así buscar la resocialización del individuo, se constituye en la tecnificación de los instrumentos de poder en la episteme clásica.

En palabras del autor:

El gran libro del Hombre-máquina ha sido escrito simultáneamente sobre dos registros: el anatómico-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y los filósofos continuaron, y el técnico-político, que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo. Dos registros muy distintos ya que se trataba aquí de sumisión y de utilización, allá de funcionamiento y de explicación: cuerpo útil, cuerpo inteligible. (Foucault, 2012a, p. 158)

El suplicio de Damians<sup>14</sup> descrito en *Vigilar y castigar* como muestra del teatro del poder soberano, retrata mediante el dolor infligido al cuerpo de aquellos que osan cuestionar o enfrentar el orden establecido, la forma en que los hombres son dominados mediante el uso de la fuerza y la amenaza. Foucault narra en el mismo texto, como años más tarde con la emergencia de la norma, se pasa a un sometimiento inadvertido, que permite sujetar a los individuos de

---

<sup>14</sup> “[...] Los verdugos se juntaron y Damians les decía que no juraran, que desempeñarían su cometido, que él no los recriminaba; les pedía que rogaran a Dios por él, y recomendaba al párroco de Saint-Paul que rezara por él en la primera misa. Después de dos o tres tentativas, el verdugo Samson y el que lo había atenaceado sacaron cada uno un cuchillo de la bolsa y cortaron los muslos por su unión con el tronco del cuerpo. Los cuatro caballos, tirando con todas sus fuerzas, se llevaron tras ellos los muslos, a saber: primero el del lado derecho, el otro después; luego se hizo lo mismo con los brazos y en el sitio de los hombros y axilas y en las cuatro partes. Fue preciso cortar las carnes hasta casi el hueso; los caballos, tirando con todas sus fuerzas, se llevaron el brazo derecho primero, y el otro después [...]”. (Foucault, 2012a, pp. 13-14)

manera más eficaz al introducirlos en la máquina del disciplinamiento: más cercana a los artefactos de confinamiento que a los del espectáculo de la tortura.

Esta nueva tecnología corresponde a la forma de la economía del poder en un nuevo escenario: el auge de la industrialización, que no admite vagabundos, lisiados, holgazanes, ni otras formas de desperdicios fabriles humanos. La libertad como esencia del hombre se manifiesta en el trabajo tanto para el pensamiento burgués como para el marxiano: garantizar su obtención se constituye en el eje de todo humanismo. A partir de la escuela, la correccional y la clínica: se educa, reeduca y adapta el cuerpo para el trabajo haciéndolo dócil. Encerrados en el poder, la pedagogía bajo la grilla analítica de las herramientas del segundo periodo de reflexión de Foucault se presenta como una estrategia entre otras para negar la libertad.

Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas. El contrato podía bien ser imaginado como fundamento ideal del derecho y del poder político; el panóptico constituía el procedimiento técnico, universalmente difundido, de la coerción. No ha cesado de trabajar en profundidad las estructuras jurídicas de la sociedad para hacer funcionar los mecanismos efectivos del poder en oposición a los marcos formales que se había procurado. Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas. (Foucault, 2012a, p. 255)

Foucault entiende que el poder se manifiesta en el cuerpo: en lo que este hace y cómo reacciona; en cómo está constituido y cómo se expresa; en lo que anhela y detesta. Por ello, en el marco de su adhesión al Grupo de Información sobre las Prisiones GIP para respaldar a los presos políticos de la Izquierda Proletaria que se inspiraban en las ideas de su maestro Althusser y a la cual había adherido Daniel Defert, no se conformó con teorizar el encierro carcelario y mostrar su estatuto en la sociedad contemporánea, a la vez, eligió el enfrentamiento cuerpo a cuerpo con las formas de poder que legitiman el orden establecido, convencido que no basta con develar la opresión, es necesario ser parte de la multitud que la encara. De ahí, su postura de

intelectual específico, en contra de aquellos que conciben que el intelectual por iluminar y orientar las resistencias debe ser protegido tras el telón de fondo de la escena violenta.

El GIP constituye para Foucault un momento bisagra. Mientras que su interés por la prisión está inicialmente contenido en un cuestionamiento más amplio sobre las formas y las modalidades del encierro (que, en la década de 1960, él ya ha desarrollado en el marco de una historia de la locura y de una historia de la clínica), la militancia dentro de ese grupo le permite, en efecto, desplazar sus investigaciones a la vez hacia una analítica de los poderes (que en 1975 resultará, en *Vigilar y castigar*) y hacia una descripción atenta de los procesos de subjetivación. (Revel, 2009, pp. 74-75)

La analítica del encierro se reconfigura posteriormente —en su tercer momento de reflexión— con la emergencia de los dispositivos de seguridad que intervienen las conductas con estrategias de acción a distancia. Más allá de exprimir del cuerpo el máximo de su potencial y hacerlo productivo frente al inclemente capitalismo, el propósito es configurar la conducta en ámbitos no institucionales para permitir la circulación, pero, circumscripita a barreras invisibles. El problema no será encerrar la criminalidad, sino administrarla de tal modo que no se constituya en una amenaza al gobierno de los otros.

Los dispositivos de seguridad obligan a transitar en un espacio prediseñado al regular el flujo de mercancías y cuerpos: “El espacio público emerge, entonces, como parte del dispositivo que emplaza al cuerpo social en un territorio en el que se distribuyen espacialmente relaciones productivas de poder” (Martínez, 2014, p. 56). El paso de la vigilancia sobre el individuo que implica que se sienta constantemente observado a la regulación de un ambiente que contenga un aire de libertad se suscita gracias al fenómeno de la *población*, nuevo epicentro de acción de los dispositivos. Para nuestro autor (Foucault, 2007b) en el siglo XVIII, se reconfiguran las técnicas de poder para hacer frente a la emergencia de la población como problema económico y político.

## **El panóptico como metáfora de la escuela**

La sección de *Vigilar y Castigar* que interesa para el presente estudio es la tercera denominada *disciplina*, esta hace referencia a cómo se logró el control del cuerpo individual. La analítica desarrollada en este apartado evidencia la cercanía del confinamiento carcelario con el encierro escolar, clínico y fabril, atravesado por la experiencia del cuartel. La vida militar que determina las dinámicas institucionales modernas incorpora a la vez, técnicas y estrategias del laboratorio que representa la vida monástica; “Las órdenes religiosas han sido maestras de disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares” (Foucault, 2012a, p. 174). En los monasterios se vigila hasta lo más íntimo de los monjes, no solo se controla milimétricamente el tiempo y el espacio, sino sus pensamientos y deseos. La disciplina es una amalgama de entrecruzamientos:

Hay que advertir que las relaciones entre el ejército, la organización religiosa y la pedagogía son muy complejas. La "decuria", unidad del ejército romano, vuelve a encontrarse en los conventos benedictinos, como unidad de trabajo y sin duda de vigilancia. Los Hermanos de la Vida Común la tomaron de aquéllos, y la adaptaron a su organización pedagógica, ya que los alumnos estaban agrupados por decenas. Esta unidad es la que los jesuitas utilizaron para la escenografía de sus colegios, introduciendo con ello un modelo militar. Pero la decuria a su vez fue disuelta a cambio de un esquema todavía más militar con jerarquía, columnas y líneas. (Foucault, 2012a, p. 188)

El monasterio y el cuartel se constituyen en las rejillas que se intentan transponer en el emergente capitalismo a sus instituciones más representativas: el hospital, la escuela, la fábrica. La extensión del entrenamiento militar a ámbitos civiles implicó irradiar sus componentes teleológicos: *obediencia – utilidad* al conjunto de la sociedad. Nuestro autor elige “los ejemplos de las instituciones militares, médicas, escolares e industriales” (p. 164) para mostrar como la configuración del campesino en soldado se hizo esencial dentro del proceso de industrialización

de la Francia del siglo XVIII. Se requería que previamente a su ingreso a la fábrica, los obreros adquirieran los hábitos de trabajo. Posteriormente, la escuela se encargará de esta preparación<sup>15</sup>.

En la dinámica fabril, los individuos deben ocupar el lugar asignado de acuerdo con el desempeño instrumental que corresponde a sus capacidades y fuerzas: los niños y ancianos no escapan a esta amalgama, hay funciones que pueden desarrollar dentro del ciclo de operaciones para realizar productos desconectados de la totalidad: "Si la explotación económica separa la fuerza y el producto del trabajo, la coerción disciplinaria establece en el cuerpo el vínculo entre una actitud aumentada y una dominación acrecentada" (p. 160). En los espacios aislados entre sí de la fábrica, cada obrero aporta una parte para completar el producto. La película *Tiempos modernos* dirigida y protagonizada por Charles Chaplin describe con total crudeza dicha realidad: obreros martillando sin fin piezas que hace de las mercancías objetos sin alma.

La intervención sobre el cuerpo implica una serie de técnicas para sujetarlo a un espacio preconcebido. La primera técnica es *la clausura*, entendida como aislamiento y confinamiento del exterior, debe distinguirse del 'Gran encierro' que se realizaba en las ciudades de la época clásica francesa. El mejor ejemplo es el convento. La clausura, aunque "no es ni constante, ni

---

<sup>15</sup> El desenclavé de la escuela como preparación para acceder al mercado laboral propiciado por la transformación de la sociedad industrial en posindustrial que reemplaza como ideal la empleabilidad por el emprendimiento y la diferenciación de la evaluación de acuerdo con ritmos de aprendizaje que implica encasillar a los sujetos de manera más precisa: son las manifestaciones más importantes de la supremacía del poder sobre el saber en la escuela actual, en donde la evaluación sale del ámbito institucional y se interioriza a tal punto que, los seres humanos se castigan a sí mismos por no cumplir los estándares de calidad propuestos por la sociedad de mercado. En el neoliberalismo, la vara que castiga es la propia. Para (Hernández-Castellanos, 2018) "Al liberar al trabajador para ser un empresario de sí mismo, el capitalismo de la evaluación hace posible la violencia neuronal del *Burn-out* que se ejerce directamente sobre el sujeto reducido a función de sinapsis: dado que la seguridad social se privatiza aceleradamente, el acceso a los servicios dependerá tendencialmente del nivel de los ingresos del individuo; eso genera la hiperactividad de la sociedad de la información contemporánea que ha sustituido el sujetamiento del salario por el sujetamiento de los honorarios, librando al individuo a la competitividad salvaje del libre mercado. La consecuencia es que el individuo vive para trabajar y debe generar recursos para la subsistencia constante, lo que genera altos niveles de angustia y ansiedad y, finalmente, el síndrome de la fatiga crónica (burn-out) por el exceso de funciones cognitivas que demanda el trabajo contemporáneo" ( p. 17).

indispensable, ni suficiente en los aparatos disciplinarios” (p. 166) permite por medio de las rutinas instauradas afianzar el orden y la seguridad.

La segunda técnica es *la división en zonas*, la cual implica que cada sujeto ocupe el lugar asignado para evitar las distracciones e imposibilitar la gestación de agenciamientos que amenacen las jerarquías instauradas. “El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos haya que repartir” (p. 166).

La tercera técnica refiere a *los emplazamientos funcionales*. Los espacios disciplinarios permiten la vigilancia permanente e individualizar los cuerpos, son escenarios para varios usos que se aproximan. En el caso de esta técnica, el hospital y la fábrica son las analogías indicadas. El hospital es un espacio útil donde la enfermedad, como singularidad individual es reunida como un todo, en tanto, la fábrica rotula “de manera perfectamente legible toda la serie de cuerpos singulares, la fuerza de trabajo puede analizarse en unidades individuales” (p. 169).

La cuarta y última técnica es *el rango y la técnica*: permite reemplazar a los sujetos sin afectar la lógica funcional. “Individualiza los cuerpos mediante una localización que no los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones” (p. 169).

Foucault encuentra en la distribución de los colegios jesuitas el mejor ejemplo del desarrollo en la articulación de estas técnicas. Inicialmente —primera mitad del siglo XVIII— en la denominada ‘clase’ que congregaba hasta 300 alumnos y se dividía en grupos de 10 bajo el mando de un decurión. Se asignaba la impronta de romano o cartaginés a cada uno de estos equipos que funcionaban a la vez, como unidades de estudio y de guerra, “[...] el modelo romano, en la época de las Luces, ha desempeñado un doble papel; bajo su apariencia republicana, era la institución misma de la libertad; bajo su faz militar, era el esquema ideal de la disciplina” (pp. 169 -170).

En la segunda mitad de la centuria de 1700, el espacio escolar se hace homogéneo bajo la observación del maestro. Los estudiantes se distribuyen en el aula de tal manera que pasan a ser elementos individuales: se clasifican por edades, conducta y destreza. En este sentido, con solo señalar el lugar ocupado, se puede determinar el tipo de escolar que se es; “asignar lugares individuales, ha hecho posible el control de cada cual y el trabajo simultaneo de todos [...]. Ha hecho funcionar el espacio escolar como una máquina de aprender, pero también de vigilar, de jerarquizar, de recompensar” (p. 170).

A estas técnicas de orden espacial, se articulan las desplegadas para el control de la actividad. La primera, es *el empleo del tiempo* por medio de tres grandes procedimientos: “establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de repetición” (p.173). Las disciplinas no aparecen azarosamente, se incrustan fácilmente en las dinámicas de las comunidades religiosas, educativas y militares, donde el tiempo debe ser pormenorizado para que sea útil. En estos escenarios, el tiempo está dispuesto para ser eficiente y agradar a Dios. Para Foucault, en Juan Bautista de La Salle se encuentra la mejor muestra de cómo se ha de administrar el tiempo en el aula: “a la primera campana, todos los escolares se pondrán de rodillas, de brazos cruzados y bajando los ojos. Acabada la oración, el maestro dará un golpe como señal para que los alumnos se levanten” (J.-B. de La Salle en Foucault, 2012a, p. 174). Todo debe ser medido y fraccionado para no dejar nada al azar.

La segunda técnica para el control de la actividad es *la elaboración temporal del acto*. Para ejemplificarla, Foucault describe la introducción de la marcha en los ejercicios militares. La sincronización del uso de los pies con referencia al sonido del tambor permite interiorizar el tiempo. Así, “el acto queda descompuesto en sus elementos; posición del cuerpo, de los

miembros, de las articulaciones está definida; a cada movimiento se le asignan una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión está prescrito” (Foucault, 2012a, p. 176).

La tercera de estas técnicas es la *puesta en correlación del cuerpo y del gesto*. Un cuerpo disciplinado hace el menor gesto. “En un buen empleo del cuerpo, que permita un buen empleo del tiempo, nada debe permanecer ocioso o inútil: todo debe estar llamado a formar el soporte del acto requerido” (p. 176). Una vez más, Foucault recurre al sacerdote y pedagogo francés. El ejemplo introducido para esta técnica es la buena letra, lograrla requiere de rutinas eficientemente realizadas: “El brazo derecho ha de estar alejado del cuerpo unos tres dedos y sobresalir casi cinco dedos de la mesa [...], debe apoyarse ligeramente. El maestro hará conocer a los escolares la postura que deben adoptar para escribir y la corregirá” (J.-B. de La Salle en Foucault, 2012a, p. 177).

La *articulación cuerpo-objeto* se constituye en la cuarta técnica. Esta hace referencia a cómo el poder potencia la unión entre el cuerpo y el objeto que manipula, bien sea: un arma, un instrumento musical, un cuaderno. “El poder viene a deslizarse sobre toda la superficie de contacto entre el cuerpo y el objeto que manipula, los amarra en sí” (Foucault, 2012a, p. 178). La última, es la técnica denominada *utilización exhaustiva*, para dar cuenta de esta, Foucault describe la descomposición extrema del tiempo para optimizar el uso del cuerpo. Inicialmente, el tiempo se presenta en términos negativos: “está prohibido perder un tiempo contado por Dios y pagado por los hombres” (p. 178). Posteriormente, la disciplina hace de este algo positivo. El tiempo se presenta como la posibilidad de incrementar las fuerzas, por ello, se fracciona de tal manera que no haya lugar a su desperdicio.

Al emplazar los cuerpos a un espacio y controlar las actividades, el disciplinamiento dibuja el cuadro ideal del aula: “La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, pues,

la constitución de “cuadros vivos” que transforman las multitudes confusas, inútiles y peligrosas, en multiplicidades ordenadas” (p. 172). Estas técnicas, además de categorizar a los individuos, permiten reemplazarlos sin afectar el engranaje funcional de la institución. De este modo, se individualiza invisibilizando al sujeto concreto, el cual, solo obtiene reconocimiento por la posición que ocupa dentro de la jerarquía institucional, lo que hace de este, una ficha estandarizada que se puede sustituir.

Las instituciones como máquinas que homogenizan e individualizan, producen las piezas que han de reemplazar a las obsoletas. Para Foucault, el individuo no es una inmanencia que preexiste y es capturada a modo de una esencia libre, todo lo contrario, hace parte de un complejo aparato de producción de subjetividades que, desde su concepción, moldeado, reproducción y distribución, pasa por un detallado proceso de estandarización. Como todo producto, en el hombre se puede evidenciar su fecha expiración. Sí en la arqueología el hombre desaparece en las arenas de la experiencia límite del lenguaje; en la genealogía, atrapado por el disciplinamiento de sus deseos, perece en el anonimato.

Las herramientas conceptuales del segundo momento de reflexión de Foucault les han permitido a los estudiosos cuestionar la educación institucionalizada como el proceso por excelencia para devenir en seres autónomos. La analítica genealógica muestra al hombre como una parte prefabricada de un todo que debe ocupar óptimamente un lugar predeterminado o ser excluida y desechada. Encapsulándolos en su celda, sitio de trabajo, cama de cuidado o pupitre, la disciplina inscribe a los hombres a la dinámica funcional del poder.

### **El profesor: guardián del orden establecido**

El ritual del examen que sustituirá en la época clásica a la obra maestra como prueba de un saber alcanzado, se constituye en la estrategia que articula las diferentes técnicas disciplinarias que hemos descrito, aunque el francés no haga explícita tal inferencia, propone que en este, el saber cede su lugar preeminente al poder. El examen se presenta como el mecanismo que superpone el ejercicio genealógico al arqueológico. Cuando los haces de luz se desplazan para iluminar a los individuos y oscurecen a los que administran la sujeción, a la vez que el discurso se disipa por todo el campo de enseñanza, se objetiva el cuerpo individual: “En la disciplina, son los sometidos los que tiene que ser vistos. Su iluminación garantiza el dominio del poder que se ejerce sobre ellos” (Foucault, 2012a, p. 218). Inversión óptica que oculta el rostro del poder y hace de la resistencia el ejercicio de evadir la constante observación. En palabras de nuestro autor:

[...] el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y de clasificación, de extracción máxima de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética continua, de composición óptima de las aptitudes. Por lo tanto, de fabricación de la individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria. Con él se ritualizan esas disciplinas que se pueden caracterizar con una palabra diciendo que son una modalidad de poder para el que la diferencia individual es pertinente. (Foucault, 2012a, p. 223)

Para Foucault, durante la época clásica se articularán las técnicas de vigilancia y de sanción en escenarios institucionales como la escuela. Emerge la anatomopolítica que individualiza a los sujetos a partir de técnicas disciplinarias: “la inspección jerárquica, la sanción normalizadora y su combinación en un procedimiento que le es propio, el examen” (p. 199). El hombre no será solo un producto del saber, sino de un tipo poder que ha hecho del cuerpo una cosa que requiere un constante examen y demarca sobre él un saber específico para controlarlo.

La totalidad es reemplazada por pequeños estadios cuyo tránsito implica constantes pruebas de habilidad y sometimiento.

La disciplina desbloquea epistemológicamente la pedagogía al hacer entrar la individualidad en el terreno de la ciencia<sup>16</sup>. El hombre, hasta entonces estudiado como especie hace su ingreso en la escena histórica sujetado. Las grandes hazañas ceden su lugar de preeminencia a la vigilancia, los relatos se centran en las desviaciones, en lo diferente, en lo que no encuadra en una normalidad que, desde entonces, será garantizada —desde nuestra lectura— por la incorporación de la psicología al sistema escolar en la dependencia de la orientación, último recurso antes de excluir a los estudiantes que no logran interiorizar la norma.

El examen integra a la escuela la técnica del archivo individual, donde reposa el proceso de cada estudiante. La escritura permite hacer de cada aprendiz un caso individualizado que se puede describir y comparar para tomar decisiones de distribución. A modo de ejemplo, en el observador del estudiante se ha de consignar todo aquello que afecta el engranaje institucional. Las anotaciones del profesor se postulan a modo de un proceso judicial, no solo se reportan las fallas en el aprendizaje y las trasgresiones a la ley enunciadas en el Manual de convivencia como delitos. Hace aparición lo normativo, aquello que no se especifica en la ley, pero atraviesa la institución escolar moldeando la conducta: no hacer silencio, responder de forma displicente, no vestir el uniforme como se considera adecuado y no prestar atención a la lección, se constituyen en infracciones a la norma y no a la ley. Para Foucault, ley y norma no se corresponden, mientras la ley es un terreno de prohibiciones, la norma se incorpora en la carne de los sujetos reproduciendo formas de ser y estar. La ley permite su trasgresión en la sombra, la norma

---

<sup>16</sup> La medicina también se desbloquea epistemológicamente gracias a la constante observación. De acuerdo con Foucault (2012a, p. 216) en el siglo XVIII, el médico residente y el enfermero hacen su aparición cuando el hospital deja de ser un lugar de asistencia administrado por religiosos para constituirse en uno de formación para los futuros profesionales y de examen constante para los internados en este.

convierte al escolar en otro guardián, que, mediante la mirada y los gestos homogeniza al otro e impide que el sí mismo extravíe el camino que le ha sido señalado.

La disciplina manifiesta la ruptura epistémica que da paso de la instrucción del taller medieval a la escuela moderna y se plasma en el reemplazo de la prueba de habilidad mediante un producto (como en el caso de la obra maestra) a la constante supervisión que implica evaluar acciones. Además del ‘saber hacer’ que bastaba para terminar el tránsito formativo, se necesitará comportarse y responder de manera adecuada a las indicaciones del profesor. Estas indicaciones no son impartidas únicamente en términos de habilidad, sino de obediencia. Desde la aparición de la escuela moderna la inteligencia no solo será ‘saber hacer’, sino ‘saber ser’. En esta nueva modalidad se puede reprobar sabiendo por no seguir las instrucciones del profesor.

Ser buen o mal estudiante está supeditado no solo a la adquisición de conocimientos: la obediencia garantiza aspirar a pertenecer a una clase superior en un sistema que por esencia homogeniza. Proceso llevado a cabo mediante dos mecanismos: la ley y el ejercicio. Mientras la ley establece como en el sistema judicial los castigos a un individuo, el ejercicio impone la repetición hasta el cansancio del marco de referencia en que puede actuar este, de ahí, el viejo adagio ‘la letra con sangre entra’. La norma se hace cuerpo gracias a un sistema de gratificación-sanción donde los monitores se presentan como el modelo ideal de discípulo al cumplir con dos requisitos: destreza y obediencia.

La institución escolar presenta unas condiciones de igualdad que se muestran como neutras en su forma inicial, para, desde ahí, incentivar una competencia que permite determinar los más aptos para ocupar puestos de dirección. Sin embargo, destacarse en el escenario escolar va más allá de demostrar habilidades, implica someterse a la norma que doblega la individualidad. La disciplina no permite la emergencia de liderazgos que postulen un

mundo otro: es reproductiva del orden establecido. En el caso colombiano, los resultados en las pruebas estandarizadas Saber once evidencian dicho desfase, no siempre los estudiantes que obtienen los mejores resultados en el boletín de calificaciones sobresalen en estas. La prueba de habilidades cognoscitivas no solo demarca el camino de las estrategias de aula, obedecer las indicaciones del profesor, que no necesariamente están dadas en términos de aprehensión de conocimientos, sino de repliegue al marco de referencia conductual postulan los buenos estudiantes.

En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustando unas a otras. Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, todo el desvanecido de las diferencias individuales. (Foucault, 2012a, p. 215)

Un excelente profesor dispone las acciones necesarias para doblegar a los estudiantes a la lógica disciplinaria. El profesor se presenta como aquel que indica y de forma ortopédica corrige las desviaciones. La eficacia de su labor se evidencia en la prontitud en que sus estudiantes realizan las tareas encomendadas, al igual que un soldado, el escolar debe obedecer, ya que un titubeo indica un tipo de reflexión que es criminalizada como rebeldía. La voz del maestro es la réplica de la voz de Dios. “Entre el maestro que impone la disciplina y aquel que está sometido a él, la relación es de señalización: se trata no de comprender la orden sino de percibir la señal, de reaccionar en seguida [...]” (Foucault, 2012a, p. 193). La tarea pedagógica se remite a la señalización y verificación de los ejercicios que permitirán ascender un grado en la escala serial, lo cual, otorgará la posibilidad de convertirse en la vara que corrige y moldea a los rezagados. De este modo, un maestro puede ser cualquiera que aplique con rigor los ejercicios que fueron administrados para producirlo. La disciplina normatiza a través de un juego de castigos y recompensas que clasifica y distribuye por rangos.

El profesor está supeditado a la mirada de sus superiores que solicitan compostura y silencio en la clase; de los padres de familia<sup>17</sup> que comparan los conocimientos adquiridos por sus hijos con los conocimientos de los estudiantes de otros profesores del mismo grado y asignatura. De los mismos estudiantes, que paradójicamente, al ser producidos bajo la plataforma de la obediencia, entienden el menor brote de duda o incentivo de autonomía como debilidad en un profesor que como guardián del orden, está condenado a ser preso de la tecnología disciplinaria que le impide postular una escuela otra: entre más se someta y someta a sus dirigidos a esta, mejor profesor será.

La escuela disciplinaria que caracteriza Foucault en *Vigilar y castigar* es la de la enseñanza. Con el ingreso de los dispositivos de seguridad, pasará a ser la de la educación, en la cual, se tendrá en cuenta la libertad del individuo. Desde finales del siglo XX —con la radicalización de las dinámicas neoliberales— el énfasis en el aprendizaje hará que el profesor pierda la omnisciencia de Dios como uno de los elementos constitutivos de su función, aunque siga siendo su voz. El conocimiento deja de ser su monopolio, lo cual le resta autoridad. Uno de los factores de la crisis de la escuela actual radica en ello (el más importante es el cambio que se produce en el paso de preparar de la empleabilidad al emprendimiento).

El profesor se asemeja más a un guardián que a un erudito, no obstante, esta coyuntura no amenaza la sobrevivencia de la profesión, solo devela su papel de confinamiento de los niños y jóvenes que se constituyen en potenciales generadores de desorden y violencia fuera de las

---

<sup>17</sup> La reproducción de la disciplina en la institución de la familia será un interrogante pendiente en *Vigilar y Castigar*. Este será abordado en *La voluntad de saber* en el marco de las primeras pesquisas sobre los dispositivos de seguridad, cuya hipótesis postula que la familia burguesa nace de la medicalización y no del proceso de industrialización. Incluso, Foucault lo escribe entre paréntesis cuando realiza la analítica de cómo por medio del aparato policiaco, el control normalizador se extiende más allá de la institución escolar: “[...] se han ‘disciplinado’, absorbiendo desde la época clásica esquemas externos, escolares, militares, y después médicos, psiquiátricos, psicológicos, que han hecho de la familia el lugar de emergencia privilegiada para la cuestión disciplinaria de lo normal y de lo anormal)” (Foucault, 2012a, p. 249).

fronteras institucionales. En ese sentido, surgen los interrogantes: ¿Por qué algunos individuos se hacen guardianes del orden instituido y deciden estudiar una licenciatura para replicarlo? ¿Cómo la escuela se convierte en el habitat de algunos sujetos a pesar de la coerción disciplinaria? ¿Por qué se llega a amar la profesión docente, si contrariamente a su objetivo de liberar a los estudiantes abre las puertas del sometimiento? ¿Existe algo denominado vocación docente o elegir la docencia como profesión corresponde a la aprehensión de la disciplina?

Desde Foucault, se evidencia que dichos cuestionamientos que bien podrían remitirse a un estudio psicológico se pueden problematizar a partir de la simbiosis que se genera entre lo arquitectónico y lo orgánico. El profesor de escuela no actúa despóticamente, no es el hombre del poder soberano, aunque recio, no es más que un funcionario del poder disciplinario que ubicado en la jaula que representa el aula, reproduce a cada instante las estrategias que lo constituyeron. El profesor es uno con la institución, enseña lo establecido y corrige lo prohibido. La disciplina ata los profesores al esquema: “controla sin cesar a aquellos mismos que están encargados de controlarlo” (Foucault, 2012a, p. 207), es un poder que corresponde a las leyes de la física clásica donde las coordenadas de espacio y tiempo determinan el lugar que ocupan los cuerpos.

Y por lo demás, encerrado como lo está en medio de ese dispositivo arquitectónico, ¿no se halla el director comprometido con él? El médico incompetente, que haya dejado que se extienda el contagio, el director de prisión o de taller que haya sido torpe, serán las primeras víctimas de la epidemia o del motín. "Mi destino, dice el maestro del Panóptico, está ligado al suyo (al de los detenidos) por todas las ataduras que he podido inventar". (Foucault, 2012a, pp. 236-237. La frase entre comillas es de Bentham, citada por Foucault)

La forma en que está dispuesto el edificio escolar moderno, el aula en sí misma, corresponde a la propuesta panóptica de Bentham, quién soñó con construir escenarios de disciplina perfecta, donde los individuos modelen su conducta gracias a la constante vigilancia.

La clave radica en que los sujetos experimenten que los observan sin que ellos puedan corroborar tal acción o identificar quién lo hace. El panóptico es una disposición estructural que opera a modo de una máquina, cuyo producto es normalidad y obediencia en los individuos que son introducidos dentro de ella.

Se podría ejemplificar en la escena del vídeo oficial de la canción “Another brick in the Wall” [Otro ladrillo en la pared] de Pink Floyd, donde los estudiantes ingresan al artefacto que los convierte en una masa homogénea: con el mismo rostro, atados al pupitre, repitiendo en coro la instrucción y al final, se transforman en la carne que alimenta la sociedad. Se tematiza solo el fragmento señalado, ya que la interpretación general de la canción está más cercana a la descripción del poder soberano al culpar a los profesores de los males de los estudiantes cuando gritan ‘*¡Hey! ¡profesores! ¡dejen a los niños en paz!*’. La letra no podría adaptarse perfectamente a la teorización foucaultiana de la disciplina, aunque reconozca que tanto estudiantes como profesores son ‘*otro ladrillo en la pared*’. Para dar cuenta no solo de la homogenización, sino de su reproducción, sería preciso agregar una escena y la letra que muestre cómo la constante observación hace que algunos de esos estudiantes se conviertan en monitores y estudien posteriormente para ser profesores dispuestos a defender la escuela.

Los edificios disciplinarios son concebidos —a diferencia de los calabozos del poder soberano destinados para encerrar y negar la luz a los sentenciados— como artefactos para visibilizar. Para el francés, aunque Bentham no explicita que su inspiración es la Casa de fieras construida por Le Vaux en Versalles, las similitudes entre su propuesta y esta son innegables. En Foucault, el “Panóptico es una colección zoológica real; el animal es reemplazado por el hombre, la distribución individual, por la agrupación específica y el rey por la maquinaria del poder furtivo” (p. 235). El panóptico, a la vez que funciona como jardín de exhibición, se presenta

como un laboratorio: “es un lugar privilegiado para hacer posible la experimentación sobre los hombres y para analizar con toda certidumbre las transformaciones que se pueden obtener de ellos” (p. 236).

Desde esta perspectiva, gran parte las actuales innovaciones pedagógicas se presentan como estrategias para potenciar la subordinación. Muchas de las experiencias ‘exitosas’ de enseñanza-aprendizaje no son más que la socialización de los resultados obtenidos en el laboratorio escolar: el despliegue de guías y libros de texto, la implementación de plataformas digitales o la incorporación de nuevas dinámicas de interacción, siguen correspondiendo al ámbito panóptico. Las aulas se constituyen o bien, en el grupo experimental donde se introducen las transformaciones o en el grupo control con el que se le compara. En el edificio escolar, tanto estudiantes, como docentes, hacen parte de los experimentos que allí se realizan. Los científicos nunca muestran su cara, no son personas de carne y hueso, incluso, aquellos que desde las políticas públicas imparten las directrices que se ejecutan dentro de los muros escolares, están inscritos dentro de dispositivos de saber y poder imperceptibles.

### **El espectro foucaultiano en la analítica escolar**

#### **Gubernamentalidad**

En Colombia, la tendencia predominante de los investigadores que han problematizado la escuela desde Foucault se han reunido en torno al Grupo Historia de la Práctica Pedagógica (GHPP). Los resultados investigativos de este colectivo cuestionan la formación de un sujeto libre desde la utilización de la grilla analítica de los dos primeros periodos de pensamiento del

francés: el arqueológico y el genealógico. Estos estudios se presentan como develamiento de los dispositivos en circulación y crítica de “los discursos hegemónicos de las corrientes psicológicas y de la economía de la educación” (Noguera & Marín, 2019, p. 32), indagaciones que al girar en torno a cómo enseñar (la didáctica), evaden las relaciones de fuerza que se entrecruzan en la constitución de lo que determina se debe aprender, se debe hacer y se debe ser.

Olga Lucia Zuluaga es la autora de lo que se constituye el primer monumento del grupo *Colombia: dos modelos de su práctica pedagógica* (1979), libro que destaca por “crear una historia alternativa respecto al saber pedagógico tradicional [...] ya que hasta entonces la historiografía dominante se caracterizaba por prestar mayor cuidado a los matices socioeconómicos” (Benavides, 2012, p. 25). Cuarenta años después, en la cronología de publicaciones consignada en el capítulo denominado *Grupo Historia de la Práctica Pedagógica. Bibliografía mínima* (Orozco, 2020) que se presenta a modo de epílogo de *Genealogías de la pedagogía* (Noguera & Rubio, 2020) —compilación que aparece como balance de la trayectoria reflexiva del grupo— Zuluaga encabeza el listado de integrantes, incluso, con escritos anteriores a la fecha promulgada de fundación:

conceptos como “práctica pedagógica”, “saber pedagógico” y “archivo pedagógico” aluden al trabajo de un colectivo de investigación cuya trayectoria se remonta a finales de los años setenta. Este colectivo está integrado por investigadores como Olga Lucía Zuluaga, Jesús Alberto Echeverri, Alberto Martínez Boom, Humberto Quiceno, Estela Restrepo, Alejandro Álvarez, Óscar Saldarriaga, Carlos Ernesto Noguera, Javier Sáenz, Dora Lilia Marín, Rafael Ríos, Arley Fabio Ossa, Javier Fayad, Bernardo Barragán y David Andrés Rubio, por mencionar solo a los que han puesto a circular sus producciones doctorales.

Estos trabajos de sistematización bibliográfica pueden servir como herramienta crítico-documental para que otros curiosos de lo que se produce en el campo del saber pedagógico y de la práctica pedagógica consulten y entrecrucen sus elaboraciones investigativas con las escrituras de este colectivo de investigaciones que cumple cuatro décadas de trabajo ininterrumpido [...].

Lo componen 145 registros, de los cuales 5 corresponden a segundas ediciones. La forma libro ha sido tradicionalmente uno de los formatos preferidos por quienes hacen investigación. (Orozco, 2020, pp. 347-349)

En 2012, se publica *El gobierno pedagógico*, libro de Carlos Noguera que se propone — desde nuestra lectura— como un punto de inflexión en las indagaciones del colectivo; un segundo monumento en la trayectoria del GHPP al consolidar la utilización de la herramienta conceptual ‘gubernamentalidad’ en la analítica escolar. En este, se identifica la pedagogía como una estrategia gubernamental y se afirma que dicho concepto se ha utilizado desde los griegos para referir la práctica de conducir y orientar la conducta de los otros. Para Noguera, la utilización de la gubernamentalidad por parte de Foucault cuando tematiza las racionalidades de gobierno muestra “[...] que las prácticas de gobierno encontraron en las prácticas pedagógicas (enseñanza, instrucción, educación, formación, aprendizaje) su principal —y quizás más eficiente— forma de despliegue” (2012, pp. 39-40).

Esta apropiación de la gubernamentalidad como herramienta, les ha permitido a algunos pedagogos reorientar metodológicamente su disciplina y derivar en las técnicas de conducción de la conducta su campo de problematización. La introducción de la herramienta conceptual *gubernamentalidad* traslada el enfoque de las investigaciones del poder soberano y disciplinario, a las formas de gobierno ejercidas por los otros no tendientes a restringir la libertad, sino a potenciarla, lo cual, se puede hacer en forma negativa o positiva.

La negativa, se plantea como sujeción a partir de la caracterización de los dispositivos liberales y neoliberales que atrapan la subjetividad en ámbitos que se presentan como de elección soberana al individuo. La extensión de la analítica pedagógica de lo disciplinar a lo gubernamental para un significativo número de los estudiosos del GHPP —entre los cuales se encuentra Noguera— no implica una renuncia a las herramientas arqueológicas y genealógicas,

sino trasladarse a otro terreno de indagación, representa salir de la escuela y transitar hacia lugares abiertos, no solo mediados por el disciplinamiento institucional, sino por las técnicas liberales y neoliberales de gobierno. Sin embargo, en resonancia con los estudios arqueológicos y genealógicos, los resultados investigativos siguen negando la posibilidad de una pedagogía para libertad.

De manera positiva, desde la analítica de las *artes de sí* y *tecnologías del yo* que Foucault rastrea en la Antigüedad y permitían hacer un proceso de autosubjetivación y autogobierno mediado por la orientación de un maestro al que se reconocía como portador de esa verdad que se anhela, se postula una gubernamentalidad “sobre la base de la libertad y de la relación con uno mismo” (Runge, 2011, p. 222). Las exploraciones realizadas por esta segunda tendencia de investigadores que hacen uso de las herramientas gubernamentales de Foucault en el GHPP, implican proponer que, aunque en Foucault la pedagogía en su faceta disciplinaria, liberal o neoliberal, ofrece como correlato sujeción e inautenticidad; existe desde las categorías *psicagogía* y *cuidado de sí* una apuesta en el autor francés por una educación como cultivo. “La educación es una liberación, la pedagogía una forma de producir la libertad” (Quiceno, 2011, pp. 97, 98) que, aunque no es factible reconstruir en una sociedad gubernamentalizada como la actual, muestra que es posible la transformación a partir de problematizar el estado actual de cosas.

La psicagogía que propone la práctica pedagógica como la modificación del modo de ser del sujeto y al individuo como fuente de conocimiento y verdad, fue reemplazada en la teología tomasina y el cartesianismo por una concepción que ubica el conocimiento y la verdad como exterior al sujeto. “Si llamamos ‘pedagógica’ [...], 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 [...] (para) modificar el modo de ser [...]” (Foucault, 2006, p. 388). A la vez, el cuidado de sí clásico y las técnicas de sí del helenismo que se muestran como la posibilidad de hacer del proceso de enseñanza-aprendizaje una experiencia de autoconstitución, fueron reemplazadas por prácticas que doblegan la voluntad a la constante subordinación en los monasterios de la iglesia primitiva.

En 2018 es publicado el libro *Alfredo Veiga-Neto y los estudios foucaultianos en educación*, una compilación de Carlos Noguera que reúne algunos de los escritos más representativos del autor luego de *Foucault & a educação* [Foucault y la educación] (Veiga-Neto, 2003), texto no traducido al español y que puede considerarse un clásico de la literatura especializada. El libro incorpora en la portada un lienzo de Dora Marín Diaz, quien, junto con Noguera realizaron sus estudios doctorales en Brasil y —como se describe en la introducción— se nutrieron no solo de la importante obra escrita de Veiga-Neto, a la vez, de su bíos (forma de vida) al entrar en contacto directamente con él. Ahora, como dos de los representantes más destacados del Grupo Historia de la Práctica Pedagógica, no solo rinden un tributo a su maestra Olga Lucia Zuluaga continuando su legado, ya explicitado en la dedicatoria de *El gobierno pedagógico* sino a este autor que ha hecho de Foucault un referente inesquivable cuando de abordar los problemas educativos se trata, no solo desde la dimensión del saber, sino desde el poder y la subjetividad.

Foucault no se ocupó de la educación, pero la lectura cuidadosa de Alfredo ha mostrado que las ideas, nociones y conceptos del filósofo francés pueden ser utilizados provechosamente para “pensar de otro modo” los asuntos educacionales. Al traducir el pensamiento de Foucault al mundo educacional, Alfredo creó un campo nuevo de investigación para abordar (comprender) las recientes transformaciones en las prácticas y los saberes relativos a la educación y a la pedagogía, y, de esa forma, nos ofrece herramientas para cambiar nuestra manera de actuar y pensar acerca de ellos. (Noguera, 2018, p. 11)

Veiga-Neto ha realizado la presentación de la obra de Foucault en la antigua colonia portuguesa con un toque original que va más allá de la simple traducción. Su interpretación ha brindado nuevos conceptos operativos, quizás, el más representativo sea la diferencia que hace entre *gobierno* y *gubernamiento* para explicitar la diferencia entre la institución y las formas de conducción de la conducta que describe Foucault. No obstante, las nuevas enunciaciones y significados otorgados a algunos conceptos y herramientas metodológicas, para Marín y Noguera la producción del brasileiro no tergiversa la obra foucaultiana, por el contrario, logra potenciarla e irradiarla.

En *Foucault & a educação* se realiza un estado del arte que le permite a los estudiosos localizar en la obra del francés elementos valiosos de análisis y problematización de los resultados investigativos sustentados en referentes humanistas: lugar de enunciación dominante en el campo educativo. El libro va hilando a modo de presentación de nuestro filósofo los conceptos que sí bien, no necesariamente deben ser incorporados a una pesquisa sobre la escuela, no pueden ser ignorados. Las heridas producidas por los golpes asestados desde la dimensión del poder —especialmente en *Vigilar y Castigar*— a las narrativas que ponen su esperanza en la educación como la transformadora del sistema social inequitativo no tienen un medicamento que las sane, solo analgésicos para recobrar la esperanza por instantes.

Para la práctica e investigación educativa, los aportes en el ámbito del ser-poder han sido particularmente importantes. En *Vigilar y Castigar*, por ejemplo, hay innumerables pasajes en los que se muestra la similitud entre la prisión, el manicomio, la fábrica, el cuartel y la escuela. Estas son instituciones de secuestro, es decir, instituciones capaces de capturar nuestros cuerpos por tiempos variables y someterlos a diferentes tecnologías de poder<sup>18</sup>. (Veiga-Neto, 2003, p. 76)

---

<sup>18</sup> Traducción mía. El original: “Em termos da prática e da pesquisa educacionais, essas contribuições no domínio do *ser-poder* têm sido particularmente importantes. Em *Vigiar e punir*, por exemplo, são inúmeras as passagens em que ele mostra a identidade entre a prisão, o manicômio, a fábrica, o quartel e a escola, todas elas instituições de sequestro, isso é, instituições capazes de capturar nossos corpos por tempos variáveis e submetê-los a variadas tecnologias de poder”.

Para el momento de la publicación del libro, los actuales debates sobre biopolítica y gubernamentalidad en educación aun eran incipientes, la recepción estaba centrada fundamentalmente en las herramientas arqueológicas y genealógicas, por ello, su inclusión resalta, ante todo, por la importancia que tendrá en la postulación del aprendizaje como un instrumento de gobierno en las sociedades neoliberales que se articulará a las formas disciplinarias. A la vez, se encuentra una cronología a modo de biografía y los sitios web más representativos a la fecha para continuar ahondando en la obra foucaultiana. Para los objetivos analíticos de esta tesis que indaga por lo pedagógico en el tercer Foucault, importa el paréntesis que realiza en la dimensión de la subjetividad

En el campo de la pedagogía, el tercer dominio es de gran interés. Sin embargo, surge una dificultad: a diferencia de lo que sucede con el dominio del ser-poder, Foucault no desarrolló, en el dominio del ser-consigo, consideraciones específicas sobre la escuela y las tecnologías del yo que pone en marcha. Pienso que esta carencia a menudo conduce a discusiones en torno a este tercer dominio, relacionado directa o indirectamente con la educación<sup>19</sup>. (Veiga-Neto, 2003, p. 84)

Entre los autores que se incluyen en el estado del arte de *Foucault & a educação*, resalta la importancia que se otorga a las reflexiones de Jorge Larrosa consignadas en el ensayo *Tecnologías del yo y educación. Notas sobre la construcción y mediación pedagógica de la experiencia de sí* (1995). Son destacadas en el libro y en la ponencia *La actualidad de Foucault para la educación* (Veiga-Neto, 2011) presentada en el seminario Internacional “Pensar de otro modo: usos de Foucault para pensar la educación en Iberoamérica” (octubre de 2004). Para Veiga-Neto (2003) la importancia de la interpretación de Larrosa radica en la introducción de la categoría “experiencia de sí” (p. 84).

---

<sup>19</sup> Traducción mía. El original: Em termos pedagógicos, o terceiro domínio é de grande interesse. Mas aqui se coloca uma dificuldade: diferentemente do que ocorre com o domínio do *ser-poder*, Foucault não chegou a desenvolver, no domínio do *ser-consigo*, considerações específicas sobre escola e as tecnologias do eu que põe em movimento. Penso que essa falta é muitas vezes levando adiante as discussões em torno desse terceiro domínio, direta ou indiretamente relacionadas á Educação.

El texto de Larrosa es un clásico de la tradición pedagógica a pesar de haber sido publicado en 1995. Como lo señala Jorge Eliecer Martínez (2007, p. 396) en la reseña que realiza de la compilación donde se haya incluido, este tiene mucho que decir y aportar a las investigaciones actuales. *Tecnologías del yo y educación* es sustancial porque señala el ingreso de la libertad en clave foucaultiana en el ámbito educativo. Las tecnologías no solo se presentan como normalizadoras, sino como la posibilidad de autoconstituirse.

Lo que Foucault estudiaría sería algo así como las condiciones prácticas e históricas de posibilidad de la producción del sujeto a través de las formas de subjetivación que constituyen su propia interioridad en la forma de su experiencia de sí mismo. En sus propias palabras, de lo que se trata es de "estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la "subjetividad", si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo". (Larrosa, 1995, p. 288. La cita incluida es de Foucault)

Para el redactor de esta tesis doctoral, la lectura de *Tecnologías del yo y educación* significó su ingreso a la obra foucaultina en el marco de la realización de la monografía de pregrado denominada *Estrategias formativas presentes en los Planes de desarrollo de Bogotá 1992 - 2002* (Beltrán & Chía, 2003), un ejercicio que implicó la caracterización de los dispositivos pedagógicos desplegados en escenarios no institucionales. El interés se centró en describir cómo los diferentes estamentos de direccionamiento de políticas públicas propician escenarios de aprendizaje de la ley e interiorización de la norma.

Revisitada con herramientas y datos de hoy a modo de actualización, se puede argumentar que tal como lo evidencian los Planes de desarrollo de las alcaldías de Bogotá durante las administraciones, tanto de centroizquierda: *Bogotá una gran escuela* (2012–2015), como de derecha *Hacia una ciudad educadora* (2016-2019) se han desplegado estrategias para que los individuos incorporen los patrones de comportamiento que caracteriza a un buen

ciudadano en espacios institucionales como la escuela, como no institucionales, el espacio público.

Para lograr dicho objetivo, se problematizó a partir de Larrosa como lo han hecho recientemente en clave biopolítica Veiga-Neto & Corcini en sus estudios sobre inclusión y León en sus indagaciones de urbanismo, si esto no corresponde más a una estrategia gubernamental de asignación de lugares a los cuerpos que sujeta a formas de ser perpetuando la desigualdad, que a la posibilidad fáctica del potenciamiento de las capacidades individuales mediante el aprovechamiento de los diferentes espacios de forma democrática.

Una de las razones principales que llevan a desarrollar el urbanismo biopolítico consiste en el fracaso mostrado por el urbanismo disciplinar para modificar la conducta de los individuos que habitan en ciudades consolidadas que ya han desarrollado una extensa red de relaciones sociales preexistentes, y que no pueden ser normalizados con sus máquinas ex nihilo a menos que se les inserte en las máquinas arquitectónicas una vez que ya es demasiado tarde (criminales en las cárceles, enfermos en los hospitales, entre otros) (León, 2018, p. 192).

Al final, si aquello que está en juego es ejecutar el mejor —más efectivo, más económico, más permanente— gobierno de la población, entonces es preciso, antes que otra cosa, promover el mayor ordenamiento posible de los elementos que la componen. Los cuerpos deben estar y ser accesibles al escrutinio y al ordenamiento. (Veiga-Neto & Corcini, 2011, p. 121).

### **Anarqueología**

Otra tendencia de los investigadores que apuestan por una revisión de la pedagogía a partir de los postulados foucaultianos, se congrega, en algunas de las líneas del grupo de investigación *Filosofía, Sociedad, Educación*; un agenciamiento que durante más de una década ha realizado un importante proceso de apropiación e incorporación de las herramientas conceptuales del último Foucault para pensar la escuela. Este enfoque es liderado por los profesores Oscar Pulido Cortés de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC

y Oscar Orlando Espinel Bernal, adscrito a la Universidad Pedagógica Nacional y a la Universidad Minuto de Dios.

En esta investigación, hemos tematizado el producto *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault*, compilación de 2017 que contó con la participación de investigadores de la Universidad Federal de Campinas (Brasil). En el texto, se hace una apuesta de libertad escolar como resistencia al gobierno de los otros mediante la utilización de algunas de las categorías y elementos metodológicos que emergen en los últimos años de reflexión del francés. Entre las apuestas más interesantes que se presentan en el texto, aparece la postulación de un artefacto denominado anarqueología cuya primera mención la realiza Foucault en la clase del curso *Del Gobierno de los Vivos* del 30 de enero de 1980.

El interés investigativo de los estudios foucaultianos en Colombia se han centrado, sobre todo, en la utilización de la arqueología como sustento metodológico para sus análisis, es decir, utilizando al Foucault del saber. En Brasil, los estudios foucaultianos se han centrado más en el momento del poder y la gubernamentalidad como uno de los referentes. La idea fue estudiar, rastrear y mirar si en el último Foucault se encontraban algunas diferencias con las dos entradas metodológicas anteriores y poder producir una nueva manera, tanto de entender y estudiar a Foucault, como una nueva manera de aplicarlo en el campo educativo (Espinel & Pulido, 2017a, p. 10).

Para ello ha sido necesario rastrear, explorar y delimitar nociones teórico-metodológicas como “aleturgia”, “parrhesía” e “inquietud de sí” en los cursos de Foucault en tanto herramientas estructurales de la torsión ética que significa la ontología del presente y, en lo que algunos autores consideran, como un viraje metodológico hacia la anarqueología (Espinel & Pulido, 2017b, p. 152).

La anarqueología permite identificar el modo cómo se gobierna a los otros desde su interioridad mediante la caracterización de los juegos de verdad que han constituido a los sujetos. Esta postura sostiene que en el francés se encuentran tres periodos de pensamiento con límites claramente demarcados. Los dos primeros corresponden a la forma como se gobierna a los otros desde un exterior. El primero, el arqueológico, mediante dispositivos discursivos centrados en el

saber. En un segundo momento, mediante dispositivos no discursivos que se despliegan mediante técnicas centradas en el poder.

La anarqueología que emerge en el tercer momento de reflexión de Foucault se ha posicionado en algunos escenarios académicos para intentar dar cuenta del giro ético, donde el sujeto no solo es el resultado de la intervención de dispositivos de saber y poder sobre él, sino de la dispersión de discursos de verdad que hacen que enuncie una verdad sobre sí. Uno de los pilares fundamentales de esta herramienta es la introducción de la enunciación ‘aleturgia’<sup>20</sup> en el curso *Del gobierno de los vivos* (2014c) en el cual Foucault estudia las técnicas cristianas de conducción de la conducta que posteriormente se imbricarán con las técnicas del poder soberano y configurarán las formas modernas de gobierno.

La anarqueología, en tanto método, permitiría investigar el asunto de la producción ética de los sujetos en el campo filosófico-educativo, en dos sentidos: el primero, a través del análisis del funcionamiento de las prácticas de libertad (experiencias estéticas, producción creativa de conceptos, prácticas de sí, prácticas parresiásticas, entre otras) que tienen como centralidad la producción del sujeto mediante tecnologías y técnicas sobre sí y con los otros; y, el segundo, mediante el estudio de los efectos de verdad que producen sobre los comportamientos y las conductas de los sujetos las prácticas de obediencia generadoras de disciplinamiento social, moldeamiento corporal de los cuerpos, modulación de los comportamientos individuales, entre otros asuntos. Así, una anarqueología aportaría tanto al análisis de las prácticas de libertad, como a las de obediencia en el campo de la formación pedagógica, y, de manera más amplia, en el campo filosófico-educativo (Peñuela, 2017, p. 95).

Podemos arriesgar ahora una definición de anarqueología: sería el estudio de los regímenes de verdad, que obligan a los sujetos a actos de verdad y a aleturgias

---

<sup>20</sup> La aleturgia se puede conceptualizar como el “conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia ” (Foucault, 2014c, p. 24). En la clase del 9 de enero de 1980, Foucault introduce la narración que realiza el historiador Dión Casio sobre Séptimo Severo (emperador romano entre 193 – 211) para mostrar como el poder se ejerce bajo una manifestación de verdad. “Septimio Severo había hecho construir un palacio y en él, claro está, una gran sala solemne en la cual daba audiencia, emitía sus sentencias e impartía justicia. Y en el techo de esta sala de su palacio, Septimio Severo había hecho pintar una representación del cielo, una representación del cielo estrellado, pero no cualquier cielo, ni cualesquiera estrellas, ni cualquier posición de los astros representados. Había hecho representar exactamente el cielo de su nacimiento, la conjunción de estrellas que había presidido su nacimiento y por consiguiente su destino. Al hacer eso, o hacer eso, Septimio Severo tenía desde luego unas cuantas intenciones muy claras y explícitas que es bastante fácil reconstruir” (p. 18).

(manifestaciones rituales de lo verdadero). La anarqueología implica, de este modo, el estudio de los sujetos, de los saberes, de los poderes, con una mirada en la constitución subjetiva de cada uno. Se diferencia de la arqueología, que pone acento sobre los saberes, y de la genealogía, que pone acento sobre los poderes, toda vez que a su turno, el acento está puesto en los procesos de subjetivación (Gallo, 2017, p. 68).

Para nosotros, la postulación de la aleturgia como operador metodológico debe ser matizada, o bien, se presenta como la verdad que se enuncia en el marco del gobierno de los otros, como una exegética de sí que emerge en la postulación del hombre moderno como sujeto de confesión, o bien, se traslada al *cuidado de sí* y posterior estudio de *la parresia* que son categorías fundamentales en esta tesis doctoral. En el curso de 1980, aunque se enuncié la posibilidad de realizar una autoaleturgia, esta, estará supeditada al acto de incorporación de una verdad que somete al individuo mediante procedimientos como el bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia.

Esta consecuencia teórica se transforma en el curso de 1983 con el estudio de la práctica parresiástica socrática y cínica que permitirá, como en el caso de Sócrates, que la verdad deje de ser únicamente la aprehensión de un discurso de verdad para hacerse un modo de vida guiado por la verdad que manifiesta un maestro o, la transgresión de lo instituido con los cínicos. Para nuestro autor, es posible “considerar la larga historia del cinismo a partir del tema de la vida como escándalo de la verdad, o del estilo de vida, de la forma de vida como lugar de surgimiento de la verdad (el bíos como aleturgia)” (Foucault, 2010, p. 193).

Otra posible implementación de la anarqueología se describe en el libro *Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla* (Larrauri, 2018) donde la categoría se configura recurriendo a autores como Spinoza, siguiendo la línea de interpretación deleuziana de la analítica cínica en Foucault, lo cual coincidimos en considerar problemática al igual que Roca (2019) en la reseña que realiza de este libro. La principal diferencia entre los dos franceses se

encuentra —como comenta el coautor del *Antiedipo* y *Mil mesetas*— en “el estatuto de la resistencia” (Deleuze, 2003, p. 185). Mientras para Deleuze lo constitutivo es el escape, para Foucault, la captura.

El intento de reconstrucción de la obra del filósofo de Poitiers desde este horizonte implica entender que la subjetividad se presenta como una línea de fuga que hace de la evasión una constante y no como ese pliegue que el mismo Deleuze describe al referirse a los estudios foucaultianos sobre la moralidad en los antiguos, una interiorización del afuera: “la relación consigo mismo es el afecto de sí por sí mismo, o la fuerza plegada. La subjetivación se hace por plegamiento [...]. Pensar es plegar, es doblar el afuera en un adentro coextensivo a él” (Deleuze, 1987, pp. 136-137, 154).

En este ejercicio teórico proponemos la captura como lo constitutivo en la obra de Foucault, lo cual contrasta con sus trabajos tempranos sobre Bataille, Blanchot y Nietzsche. Para Revel, si en estos autores se enfatiza en la desubjetivación, “Foucault iba a terminar por intentar otro camino, la vía inversa del desprendimiento de sí como resubjetivación sin fin, es decir como creación continua de sí mismo por sí mismo” (2009, p. 140). En sus estudios sobre literatura, la transgresión (Bataille) señala el horizonte de acción en un primer momento, no basta con camuflarse en los bordes, rebatir el límite circunscrito es el objetivo. En este empeño por diluir los fundamentos, el afuera (Blanchot) y la muerte de dios (Nietzsche) aparecen en escena posteriormente.

La experiencia de acuerdo a Nietzsche, Bataille, Blanchot, tiene la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente —otro— de sí mismo, de modo de llegar a su aniquilación, su disociación. Y en este emprendimiento de desubjetivación, la idea de una experiencia límite que desgarrar al sujeto de sí, la lección fundamental que he aprendido de esos autores. (Foucault, 2003a, p. 12)

## Heterotopía

### Literatura y libertad

Las tendencias interpretativas que utilizan categorías que emanan del tercer estadio de reflexión del francés para realizar una mirada panorámica al conjunto de su obra, se constituyen en la contracara de la que a partir de la categoría *heterotopía*, no solo en su connotación espacial, sino literaria: “lo que está en juego en la literatura moderna es la relación del lenguaje con el espacio [...]. La literatura moderna construye ante todo heterotopías” (Castro, 2014, p. 41), sostiene que la búsqueda de la libertad no es una particularidad en el último Foucault. Por el contrario, la libertad es el eje articulador de sus tempranas pesquisas. Si bien, es claro que en este momento de reflexión se plantean con mayor claridad los instrumentos que la posibilitan, aislar tales categorías impide observar la inmanencia de un pensamiento que coincide en su forma con la primera Escuela de Frankfurt, a saber, en develar la negatividad del presente para provocar nuevas maneras de resistencia.

Para algunos investigadores, sí Foucault llegó a ser considerado el filósofo del Poder, un poder omnipresente, es en el marco de la descripción de aquello que impide operar sobre las situaciones que constriñen la autonomía de los sujetos. El énfasis en la disciplina de su segundo momento de pensamiento lo encerró en las instituciones, alejar la mirada del panóptico en su momento ético, le permitirá entender cómo soltar los nudos que sujetan la voluntad, y así, volver a plantear alternativas como propuso especialmente en sus estudios sobre literatura en los primeros años de la década de los sesenta. Para estos expertos, el remitirse a elementos enunciados solo hasta el final, propone la libertad como correlato y no como la problematización inicial. La actividad de Foucault puede definirse como la búsqueda constante de autonomía

frente a las cadenas que caracteriza. Nuestro autor —al igual que Diógenes, el cínico— alberga un farol que devela los hilos imperceptibles que sujetan a los hombres.

La literatura adquiere un lugar preponderante en su primer momento de pensamiento. En la literatura, las palabras no se remiten a las cosas y se reflejan en sí mismas abriendo la posibilidad de habitar un mundo otro más allá del límite; “Realmente Blanchot, Klossowski, Bataille, que fueron los tres autores que me interesaron en los sesenta, eran para mí, mucho más que trabajos o discursos literarios dentro de la literatura. Eran discursos fuera de la filosofía” (Foucault, 2003b, p. 143). Para el Foucault de mediados de los años sesenta, en la episteme moderna, la literatura ya no está sometida a designar el mundo, ni a develar el interior del individuo, es una experiencia con tal grado de autonomía que se constituye en la morada donde escapar.

De acuerdo con Gros, “la literatura (y, para Foucault, esto es lo que la distingue del simple relato) no está asociada al tiempo, sino al espacio” (2007, p. 46). La obra deja de ser expresión de una interioridad que necesita manifestar una postura ante el mundo, la verdad del sujeto desaparece junto con este. Sí las epistemes como dispositivos discursivos determinan todo lo que puede ser dicho y pensado; la literatura será las llaves de los grilletes: “La heterotopía de Borges, como el derrumbamiento ficcional del espacio en común a las palabras y cosas, designa por tanto el punto ciego de la *Arqueología del saber*” (Sabot, 2006, p. 37). Foucault oscila entre las cadenas del lenguaje y los mundos que se recrean en sí mismos.

En los textos literarios “Foucault ve, además, un retorno de la experiencia de la locura, luego del silencio clásico y de la colonización de su palabra por el saber médico” (Castro, 2014, p. 44). En la analítica de las *Meditaciones metafísicas* (Descartes, 1970) que realiza en su tesis doctoral, el francés postuló la locura como exterior al sujeto. “No es la permanencia de una

verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir del sueño; es una imposibilidad de estar loco” (Foucault, 1998, p. 40). Interpretación que será revisitada en la segunda edición de *Historia de la locura* en el marco del enfrentamiento con Derrida dado con relación a sus irreconciliables exégesis sobre el papel de la locura en el *cogito*<sup>21</sup>. En la nueva versión de su tesis doctoral que aparece al iniciar la década de los setenta, la locura ya no será la posesión que atrapa desde un afuera, será circunscripta al campo discursivo.

Una lectura desde el lente de la gubernamentalidad muestra que los estudios de nuestro filósofo al iniciar la década de los sesenta exhiben como en el siglo XVI la locura se presenta como aquello que desde el gobierno de los otros se combate. La locura no permite que los sujetos se identifiquen con el espejo propuesto. En un escenario en que el mundo tiene sentido por semejanza, los locos encarnan los más profundos miedos, se muestran como el puente entre el mundo terrenal y los senderos desconocidos de la muerte, son vivos que sufren los espantos de otro mundo, por eso, se les limita en una embarcación a la deriva, si el limbo es su morada temporal, se requiere de un espacio que los contenga en este y no permita su entrada al mundo de la razón.

Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la

---

<sup>21</sup> En un estudio anterior sobre esta problematización llegamos a las siguientes conclusiones: “Quizás, la crítica más aguda por su profundidad y tenor conceptual a la obra de Michel Foucault sea la que se situó con relación a la publicación de *Historia de la Locura en la época clásica* en 1961. Dos años después de su salida al público, Derrida atacará la interpretación foucaultiana sobre las *Meditaciones metafísicas* esbozadas en el capítulo “El gran encierro”, ya que dicha reflexión ubica la locura por fuera del sujeto que duda. Foucault inferirá que, a diferencia del sueño y las ilusiones que son superados en la estructura misma de la verdad, Descartes entenderá la locura como algo ajeno del sujeto que duda, pues, aquel que lleva adecuadamente su pensamiento no puede estar loco. [...] Derrida afirma que la razón y la locura son inseparables, ya que se encuentran mutuamente implicadas, no puede hablarse de la razón desde algo exterior a ella como postula Foucault para sustentar su planteamiento del acontecimiento razón-sinrazón como punto cero de la filosofía moderna en *Historia de la locura*” (Beltrán, 2020a, p. 120).

encrucijada infinita. Es el pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle. (Foucault, 1998, p. 27)

La nave de los locos se muestra como la alegoría que ejemplifica con claridad esta disposición, en ella, se confina y destierra a los que desvarían para proteger a los cuerdos que temen a las imágenes del más allá. La locura es la representación de la muerte y se plasma con agudeza en la pintura de la época. “Foucault evalúa la capacidad de la locura para causar inquietud por su presencia insistente en los cuadros de Bosch y Brueghel, pues la profundidad de la experiencia renaciente de la locura se despliega en la imagen” (Gros, 2007, p. 28).

En las letras se abre una grieta donde la locura obtiene un estatus diferente. Para el humanismo, el loco deja de ser percibido como un ser atormentado que transmite visiones apocalípticas y pasa a ser quién postula otros mundos a los ya dados, de ahí, la emergencia de un libro como *Elogio de la locura* donde se exalta la necedad y se critica a la filosofía estoica por recomendar al sabio alejarse de las pasiones, “como si se tratara de enfermedades; no obstante, las pasiones, no solo hacen las veces de pilotos para los que quieren navegar hacia el puerto de la sabiduría, sino que [...] estimulan a obrar bien” (Rotterdam, 2010, pp. 126, 127).

Más adelante —en la episteme clásica— la locura será confinada en los antiguos leprosarios. El encierro de la locura en el siglo XVII junto con la delincuencia e indigencia evidencia el intento de socavar las amenazas que representan los que no se adaptan a los cánones sociales o habitan otro mundo en su interior, ya que podrían contagiar sus fantasías y hacerles creer a los ‘normales’ que existen otras posibilidades de ser y estar. En una época en la que pobreza y el desempleo dejan de observarse con la lupa de la caridad, el loco es concebido como un contraventor por no adherirse a los valores imperantes, la locura se constituye en un asunto de elección personal y, por tanto, de orden público, una más de las anomalías que atentan contra la

organización clásica del mundo y por necesidad de clasificación, se ubica en la casilla de los infractores.

Posteriormente, —en la episteme moderna— se le aísla de los delincuentes con los que se la mezcló y deja de ser un atentado al orden moral. La locura se atenderá encapsulándola. En los albores de la industrialización se requiere diferenciar al cuerdo que puede incorporarse a la fábrica de aquel que es dominado por fantasías. La locura tematizada por la filosofía clásica en búsqueda de su naturaleza ha pasado de ser un asunto ontológico: la locura como ausencia de ser que se manifiesta en las ilusiones que se conciben como reales en el lenguaje a uno de orden antropológico. No se atiende al loco para curarlo, una vez más, se procura evitar que contamine a los demás, esta vez, con sus deseos y priorización de los instintos. Se intenta corregir al loco mostrándole que es culpable por no controlar sus apetitos. En otras palabras:

En la lectura foucaultina, como vemos, más allá que el advenimiento de una nueva forma de humanismo y, consiguientemente, a la humanización de las condiciones de internalización de los locos, el nacimiento de la psiquiatría está ligado, sobre todo, a una reelaboración de las formas de sujeción. En el asilo, la locura está libre, sin cadenas, pero en un espacio más cerrado y restringido. Se la libera de su parentesco con el mal y el crimen, pero queda atrapada en los mecanismos del instinto y el deseo, así como la voluntad del loco queda alienada en la del médico. La locura, entonces, rompe el silencio en el que se había sumido durante la Época Clásica, vuelve a hablar ante los oídos de esas figuras en las que el orden social se disfrazaba de médico, como las de Tuke y Pinel, para encontrar, en los mecanismos del deseo y en los determinismos del cuerpo, el punto de inserción de la culpabilidad. (Castro, 2014, p. 33)

La locura se presenta como la posibilidad de la emergencia de otros saberes, ya no desde la exclusión, como en el caso de la filosofía cartesiana (el cogito solo es posible porque no se está loco), sino desde el señalamiento del límite, de eso que no se es. Se ha dejado de buscar al hombre por fuera de su materialidad o más allá de su finitud. En la supresión del lenguaje, de lo que no puede ser dicho, se viabiliza la aparición de las ciencias del hombre. Mientras la experiencia de la locura permite la emergencia de la psicología, la experiencia de la muerte la de

la medicina moderna. La locura y la muerte se presentan esta vez como espejo de lo no humano, que paradójicamente reafirma la razón y la vida.

### **De la utopía a la heterotopía**

La categoría ‘Heterotopía’ a la vez de constituirse en una de las más utilizadas en los ejercicios de sistematización de los docentes que intentan caracterizar sus iniciativas escolares como innovadoras y libertarias desde un lugar de enunciación no normativo o reaccionario, se evidencia como una elección problemática en un abordaje del último Foucault ya que nuestro autor solo la menciona en su momento arqueológico en la conferencia *Espacios diferentes* pronunciada en 1967. Encerrada en las cadenas del lenguaje, la libertad se revela para Foucault en su forma vampírica. Huyendo de la luz que somete, nuestro autor se oculta en las grietas que le permite ser él mismo y huir del dispositivo discursivo. Foucault postula que habita “un espacio irreal que se abre virtualmente detrás de la superficie, estoy allí, allí donde no estoy, soy una especie de sombra que me da mi propia visibilidad, que me permite mirarme allí donde estoy ausente” (1999a, p. 435).

Las utopías conducen la resistencia a un escenario sin espacio que las neutraliza. La expectativa de paraísos terrestres o sobrenaturales intenta socavar las contradicciones individuales y colectivas proponiendo la felicidad en un mundo uniforme. Nuestro filósofo a la vez que problematiza estos oasis construidos sobre la hipótesis de un sujeto transcendental que anhela la restitución de una esencia perdida, propone contraemplazamientos denominados heterotopías que además de permitir cartografiar aquellos espacios que operan a modo de captura (sanatorios, asilos, cárceles, etc), permiten caracterizar los espacios en los cuales la resistencia toma la forma de una captura de sí, en palabras del autor:

hay lugares reales, lugares efectivos, lugares diseñados en la misma institución de la sociedad, que son una especie de contraemplazamiento, una especie de utopías efectivamente realizadas en las que los emplazamientos reales, todos los demás emplazamientos reales que es posible encontrar en el interior de la cultura, están a la vez representados, impugnados e invertidos, son una especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables. Ya que son absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que ellos reflejan y de los que hablan, llamaré a estos lugares, en oposición a las utopías, heterotopías. (Foucault, 1999a, pp. 434-435)

El Jardín del Edén se muestra como el arquetipo de la utopía: un lugar de plenitud sin espacio: el símbolo del retorno a sí. En el *Arte de amar* el psicoanalista adscrito a la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm, sostiene que la narración de la salida de Adán y Eva del paraíso simboliza un desgarramiento en la humanidad, tejido que se intentará restituir mediante la construcción de escenarios de integridad que restablezcan la unidad original con la naturaleza; “El hombre — de todas las edades y culturas— enfrenta la solución de un problema que es siempre el mismo: el problema de cómo superar la separabilidad, como lograr la unión, cómo trascender la propia vida individual y encontrar compensación” (Fromm, 2014).

Esa búsqueda de la humanidad por regresar a un origen desprovisto de angustia que se evidencia en la postulación de metáforas de plenitud, corresponde a formas de gobierno de la subjetividad que se materializan en los diferentes correlatos propuestos por las teleologías que han configurado el presente. En el cristianismo, la promesa de la libertad en el cielo: *un espacio sin cadenas*; en el marxismo, de igualdad en el comunismo: *un espacio sin jerarquías*; en la sociedad de bienestar, la obtención del estatus de pensionado luego de trabajar arduamente: *un espacio sin esfuerzo*; el capitalismo neoliberal, en la del inversionista que gana dinero mientras deprime con amigos en la comodidad de un café o viaja por el mundo: *un espacio del disfrute del instante* (la plenitud del aquí y ahora).

En las tesis doctorales de Rodrigo Castro Orellana *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena* (2008) y de Adrián José Perea Acevedo *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault* (2013), se coincide en señalar que la ‘heterotopía’ se presenta como un concepto transversal que permite vislumbrar la libertad como un elemento constitutivo en el pensamiento del francés<sup>22</sup>. Para estos especialistas, las consecuencias éticas y políticas de esta categoría permanecen como una constante en la obra de Foucault, quién, buscando cómo ser un otro yo, se desplazó de acuerdo con el eje de problematización de su obra a diferentes lugares de resistencia, bien sea para camuflarse, evadir, refugiarse o golpear. Castro Orellana sostiene que se debe hacer el tránsito de las utopías a las heterotopías y afirmar que:

en tal sentido, tiene razón Eribon cuando distingue un doble gesto en la política foucaultiana: la resistencia en el campo estratégico y la indagación histórico–crítica que busca inventar espacios diferentes. Foucault cree en la política de uno mismo como una sublevación permanente que persigue la promoción de la Heterotopía, es decir, la apertura de realidades en las que se haga posible la articulación de nuevas experiencias. Todo lo contrario a la utopía o el programa político, que buscan un punto final de la historia en la que la experiencia se cierre. (Castro, 2008, p. 460)

En tanto, Perea Acevedo propone una heteropología, es decir, un estudio de las heterotopías y señala que:

la subjetividad moral se constituirá, entonces, en el movimiento reflejo del sujeto sobre sí; movimiento que delinea sus límites y establece su campo de posibilidades. Movimiento que puede constituir una espacialidad subjetiva de corte heterotópico, es decir un cierto ‘retorno a sí’ en el que el espacio de la subjetividad no se determina por el ‘efecto espejo’ de la interioridad, consciente y temporal de la modernidad, sino por el esfuerzo creativo de una ascética en la que las relaciones entre el sujeto y la verdad se organizan de otro modo. (Perea, 2013, p. 231)

Para esta tendencia interpretativa, las heterotopías como emplazamientos de significado, bien sea: arquitectónicos o virtuales permiten habitar una vida otra. Se pueden postular como

---

<sup>22</sup> Para Perea, es necesario resaltar “[...] la insistencia de Daniel Defert sobre el papel y las posibilidades de este concepto (heterotopía) y de los elementos que rodearon su emergencia como herramienta para entender por qué Foucault no se volvió a ocupar de él, en el sentido de una “historia de no-recepción” por parte del ambiente académico y político en el que Foucault se movía”. (Perea, 2013, p. 207. El paréntesis y su contenido es nuestro)

formas espaciales y/o en la pertenencia a comunidades que repliegan la subjetividad sobre sí y problematizan los espacios dispuestos para los individuos. En contraste a las formas de gobierno de los otros que disponen desde el exterior estrategias para regular los pensamientos y acciones, representan escenarios en los cuales los individuos para ingresar deben incorporar prácticas que les permitan ser reconocidos como parte de estas. Implican en el sujeto una autorregulación del decir y el hacer a modo de una ascética de sí. “La relación de sí consigo regulada por la verdad que se subjetiva se convierte en elemento fundamental del campo estratégico en el que la libertad propia es posible porque su ejercicio es condición de libertad de los otros” (Perea, 2013, p. 237). En la sociedad occidental, a la vez que se promueve la utopía para legitimar el orden de cosas, se invisibiliza la resistencia.

### **La escuela: del *panóptico* a la *heterotopía***

Desde nuestra lectura, la ciudad es la primera heterotopía acaecida. En las narraciones bíblicas las ciudades se constituyeron en el refugio de los infractores. Si alguien cometía un crimen y lograba escapar a una de estas, podía continuar viviendo mientras no traspasara sus muros. En un tiempo en donde la ley implicaba tomar venganza, este espacio constituyó un paréntesis para aquellos proscritos cuyas comunidades no querían lapidar o sencillamente, para quienes no deseaban seguir los dictámenes determinados por la tradición. En *Génesis* se describe como Caín luego de ser desterrado por Dios tras haber asesinado a su hermano Abel funda la ciudad de Henoc (Génesis, 4: 17) en la que obtuvo una amplia descendencia. En esta ciudad, Caín prosperó.

En la antigüedad judía, las ciudades<sup>23</sup> se consideraban escenarios donde el mal se manifestaba por doquier, donde la ley de Dios no llegaba, por eso, encontrar en sus calles a alguien temeroso de sus dictámenes no era fácil. Cuando los ángeles visitaron a Abraham para informarle que su esposa Sara quedaría embarazada y que destruirían a Sodoma y Gomorra, el denominado padre de la fe rogo a uno de ellos —el que representaba a Dios— que si conseguía encontrar al menos diez hombres buenos desistiera de eliminarlas, lo cual aceptó (Génesis, 18: 32). Lot, el único hombre bueno hallado por los ángeles en Sodoma, les brindó su hospitalidad a los forasteros, a tal punto que, ofreció en intercambio a sus hijas para satisfacer los deseos de la multitud que aclamaba por ellos. Ante la negativa de los residentes de desistir en sus pretensiones, los ángeles hicieron arder la ciudad luego de posibilitar el escape de la familia de Lot.

Tiempo después y ante la imposibilidad de encontrar un cónyuge (Génesis, 19), las hijas del viudo Lot —su esposa se transformó en una estatua de sal por desobedecer a los ángeles y mirar hacia atrás mientras huía— privilegiando el mandato divino de dar descendencia sobre el de la prohibición del incesto, premeditadamente embriagaron y sedujeron a su padre para que este las embarazara. De acuerdo con la narración bíblica, Lot no fue consciente de estos hechos. El relato de Sodoma y Gomorra ha permitido proponer las prácticas sexuales no dispuestas para concebir o ilegítimas como la explicación hegemónica para justificar la furia de Dios, no obstante, no aparece en la Biblia mención de un castigo a las hijas de Lot. Algunos estudiosos señalan que esto se debe a que el pecado en la Antigüedad no consistía en la trasgresión sexual, sino en haber perdido las prácticas de hospitalidad.

---

<sup>23</sup> La ciudad griega, por el contrario a la judía, se muestra como epicentro de la cultura, como el lugar al cual se quiere pertenecer, de ahí, que Sócrates prefiriera tomar la cicuta frente a la eminencia del destierro cuando fue acusado de pervertir a la juventud con sus enseñanzas y cuestionar la creencia en los dioses.

Las personas del siglo XXI habitamos nuevas versiones de Sodoma y Gomorra, aunque con diferente nombre, en las ciudades sigue como constante la indiferencia, el dolor del extraño no conmueve: los desplazados, los habitantes de calle, las víctimas del conflicto armado y demás grupos marginados no afectan al transeúnte. Aunque Lévinas propone que “la alteridad de un mundo rechazado no es la del Extranjero, sino la de la patria que acoge y protege” (2012, p. 37); se puede disfrutar un manjar ante la mirada de zozobra del hambriento y dormir tranquilo a pesar del llanto agónico del que tiene frío. Habitamos una sociedad inequitativa y cruel, por eso, la escuela requiere la postulación de heterotopías para abrigar y dar esperanza.

La pandemia de la COVID 19 evidenció que la escuela actual (a pesar de concebirse negativamente —en el marco del proceso de industrialización de las sociedades europeas— desde el marxismo, como el lugar de formación del proletariado mediante la imposición de clase o desde los estudios foucaultianos, como el paso del poder soberano al disciplinario —que la presenta como un lugar de homogenización—), se constituye —positivamente— en el refugio de millones de niños que en vez de hogar, residen sus mejores años en una cárcel y en vez de cuidadores, son sometidos por unos verdugos que los lastiman.

Es preciso que el docente pueda hacer de su práctica un escenario donde pueda ser otro con referencia a los dispositivos que lo produjeron y lo obligan a reflejar lo dado: “[...] y creo que, entre las utopías y estos emplazamientos absolutamente distintos, estas heterotopías, habría sin duda una clase de experiencia mixta, medianera, que sería el espejo”. (Foucault, 1999a, p. 435). El docente puede devenir en maestro mediante la puesta en marcha de una serie de acciones pedagógicas que le permitan metamorfosear él mismo y al increpar las prácticas que debe desplegar, fracturar los espacios dispuestos para reproducir lo instituido.

Se requiere quebrar los espejos propuestos y proponer otros escenarios donde reflejarse, en los cuales las personas sean el epicentro de las acciones pedagógicas y no la docilidad y la productividad, escenarios que rompan las dinámicas dispuestas por el gobierno de los otros: tanto disciplinarias que homogenizan conductas mediante el control de los cuerpos dentro de la infraestructura escolar, como neoliberales que obligan a hacer de la vida una empresa que debe competir con las otras empresas individualidades a las cuales debe someter sin remordimiento alguno.

El recorrido realizado en este capítulo muestra que la pregunta por lo pedagógico dentro de la obra del francés es un interrogante abierto, los estudiosos han procurado caracterizar sus conceptos aisladamente o mezclarlos con los artefactos de otros autores para potenciar su alcance. Sin embargo, una vez usados, se lanzan azarosamente al suelo. En la escuela no se tiene claro qué hacer con muchos de ellos, se emplean separadamente, en ocasiones, se sobreponen arbitrariamente. Se han utilizado para problematizar elementos de su maquinaria, pero aún, no se han articulado para ingeniar una escuela otra. Nuestra apuesta es crear los compartimientos de la caja y reintroducir las herramientas dejando por fuera las que no corresponden al corpus foucaultiano. Se ha subordinado la filosofía a la psicopedagogía en búsqueda de herramientas procedimentales para encarar el aula como un laboratorio. Es hora de invertir la balanza y supeditar la psicopedagogía a la filosofía para hacer de la escuela un taller de vidas otras.

### Capítulo III

#### Sócrates y los cínicos: los maestros del acontecimiento

El último Foucault estudia las técnicas de sí enfatizando en la relación entre maestro y discípulo. Aunque el francés no se interesa directamente por la pedagogía como tal, el énfasis que sus análisis hacen de la libertad que el sujeto puede establecer consigo mismo y con los otros, en sus estudios sobre la relación entre Sócrates y Alcibíades; pasando por la relación entre Séneca y Lucilio y la práctica parresiástica de los cínicos, muestran que el ‘decir verdad’ se constituyó en la expresión por excelencia de la subjetivación en el mundo antiguo. No hay libertad sino en la medida en que se entabla una lucha agonística contra las pasiones que asedian, no obstante, esta relación de libertad se perdió con el auge de la dirección de conciencia cristiana.

En el cristianismo, la relación entre maestro y discípulo se convirtió ya no en una relación de libertad sino de dominación, orientada hacia la obediencia permanente y la negación de sí mismo. El gobierno de sí se transformó en poder pastoral, desencadenando de este modo el predominio de las tecnologías de gobierno centradas en el disciplinamiento y la normalización de los cuerpos. Para Grinberg (Cfr. 2011, p. 75), la actual función docente se asemeja a la de un pastor que orienta y apoya a los sujetos para que estos por sí mismos puedan encontrar el camino que los ha de salvar. En este capítulo, realizamos un abordaje de los conceptos cuidado de sí, parresía y estética de la existencia a modo de contraluz de los dispositivos que caracterizamos en el capítulo anterior.

## Parresia y verdad

La parresia es la herramienta conceptual que emerge en 1982 y admite dar cuenta de los diferentes matices que toma la libertad en la experiencia pedagógica. En sus pesquisas sobre la Antigüedad, el francés halla que el decir veraz se presenta como condición indispensable para cuidar de sí y del otro. Su emplazamiento como mediadora de las relaciones entre el sujeto y la verdad evidencia como esta es un fin en sí misma: “la parresia es la noción que le permite a Foucault articular política, filosofía, sujeto, verdad y cuidado”<sup>24</sup> (Kromann & Thomas, 2011, p. 228) y, combatir las prácticas pedagógicas no virtuosas, como las de los sofistas, que orientadas a la adquisición de destrezas para que algunos ciudadanos logren posicionarse en la jerarquía de la democracia ateniense, obvian la verdad del sujeto.

Castro-Gómez (2016, p. 325) propone que la analítica de Foucault sobre la parresia se desarrolla en cuatro momentos: 1) político (1983); 2) ético-filosófico (1983-1984); 3) cínico (1984) y; 4) helenístico (1982). Luego de realizar una descripción de cada uno, acentúa para su análisis de la categoría ‘estética de la existencia’ en una revisión de las formas cínica y política. Nosotros, realizamos la formula inversa, hemos centrado la atención en sus manifestaciones ético-filosófico y helenística para dar cuenta del cuidado del otro, donde la obligación de parresia recae tanto en el maestro como en el discípulo, quienes deben hablar con franqueza mutua.

La parresia política<sup>25</sup> enfatiza, o bien, en el decir veraz del gobernante que se dirige a los ciudadanos para evidenciar las consecuencias de la toma de decisiones o, del decir veraz del que

---

<sup>24</sup> Traducción mía. Texto original: “With this conception of parrēsia Foucault is able to weave together politics, philosophy, subject, truth and caring”.

<sup>25</sup> La analítica de la categoría parresia en su connotación política ha sido “[...] objeto de una reconstrucción que Foucault desarrolla a través de tres momentos históricos principales: el auge de la democracia ateniense, su crisis, el paso al mundo romano. Dos tragedias de Eurípides, Ion y Orestes, separadas por diez años, atestiguan el cumplimiento del primer cambio y muestran, para Foucault, cómo la fortuna de la parrhesía —inicialmente considerada como bien precioso en la medida en que permite a los hombres escuchar la verdad de otro hombre sin pasar por la mediación de la divinidad— mengua considerablemente, así como ocurre a una democracia en la que

se encuentra en condición de inferioridad frente a una asamblea o gobernante que puede disponer de la vida de ese otro que reta su autoridad. En el primer caso, los gobernados rompen el pacto de parresia porque prefieren escuchar las mentiras que reconfortan, en el segundo, la validez de la argumentación no requiere de la aceptación del discurso efectuado por parte de quién sería su receptor. Esta delimitación permite aclarar entre otros aspectos, por qué falló la educación de Alcibíades y las razones de Foucault para proponer el cinismo como la escuela de pensamiento a la cual podrían adscribirse los que intentan realizar una resistencia efectiva a las formas de gobierno actuales.

A la vez, aunque compartimos el análisis de Castro-Gómez (p. 326) de la equiparación de *ethos* y *techné* como las cualidades del maestro, coincidiendo con los componentes de la parresia que describe Foucault, nuestra propuesta por involucrar además del componente técnico y moral: el teleológico, entiende la parresia como una característica entre otras del ser del maestro y no su identificación. No existe maestro sin discípulo y este no brota si no vislumbra en el maestro el punto de llegada para acceder a la verdad que aspira y sabe que aquel conoce de antemano.

En *El uso de los placeres*, Foucault propone la modificación de algunas tesis de método expuestas en *La voluntad del saber* para dar cuenta de las diferencias entre una moral impuesta por el despliegue de estrategias de saber y poder y una ética a la que habría que lanzarse para avanzar hacia una libertad que se manifiesta como sujeción a sí. En este sentido, caracteriza, en primer lugar, tres ejes de experiencia: eje de la verdad, eje del poder (norma y código) y eje de la ética: “[...] 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 a uno mismo” (Foucault, 2013, p. 20). En un segundo momento, describe las ataduras de

---

todo el mundo (tanto los buenos como los malos ciudadanos) tiene derecho a la palabra, por lo que se vuelve difícil establecer quién está cualificado para decir la verdad” (Stella, 2018, p. 349).

la moral: la sustancia ética, el modo de sujeción, la elaboración de sí y la teleología del comportamiento. Márquez (2022) nos ofrece una síntesis de tales dominios y de los objetivos de nuestro autor al describirlos:

1. Determinación de la sustancia ética: la manera en que el individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral.
2. Determinación del modo de sujeción: la forma en que el individuo establece su relación con una regla y se reconoce como vinculado con la obligación de ponerla en obra.
3. Elaboración del trabajo ético: la realización de la ética en nosotros mismos y no solo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada, sino para intentar transformarnos en sujetos morales.
4. Teleología: el sentido que tiene la acción y que le da su carácter moral debido a su inserción por el lugar que ocupa en el conjunto de elementos de una conducta moral.

[...] Los cuatro dominios analizados, en último término, apuntan a una analítica de la forma de subjetivación ética, objeto de estudio de la filosofía tardía de Foucault. En dicha analítica, el foco de interés está en el modo en que los sujetos se reconocen como sujetos morales, por consiguiente, el intento por dar cuenta de este reconocimiento requiere una desnaturalización de las prácticas y de los saberes que el sujeto se ha dado a sí. Aunque la problematización considera aspectos desarrollados en la arqueología y la genealogía, no tiene un potencial sintético, por la sencilla razón de que eso implicaría un reduccionismo extremo de los objetos de interés de la investigación filosófica bajo una perspectiva foucaultiana. (p. 263, 265)

Más allá de ser un estadio de plenitud, la etapa final del proceso de aprendizaje, la libertad habita para Foucault en la relación entre director y discípulo, ya que no solo el discípulo debe someterse a las directrices del maestro, este último, debe, igualmente, someterse a su verdad ¡Ser la verdad que enuncia! “La parresía, como práctica que se constituye a partir de una relación entre verdad y libertad, termina definiendo, para Foucault, la tarea de la filosofía y la figura del filósofo” (Castro, 2016, pp. 60, 61). En el *Coraje de la verdad*, nombre dado al último curso dictado por Foucault, el francés presenta cuatro modos del decir veraz: el profético, el del sabio, el del técnico (dónde se encuentra el docente) y el del parresiasta. En palabras de Foucault:

Digamos, por tanto, en forma muy esquemática, que el parresiasta no es el profeta que dice la verdad al develar, en nombre de otro y enigmáticamente, el destino. El parresiasta

no es un sabio que, en nombre de la sabiduría, dice, cuando quiere y contra el telón de fondo de su propio silencio, el ser y la naturaleza (la *physis*). El parresiasta no es el profesor, el docente, el hombre del *savoir-faire* que dice, en nombre de una tradición, la *tekhne*. No dice pues ni el destino, ni el ser, ni la *tekhne*. Al contrario, en la medida en que asume el riesgo de desatar la guerra con los otros, en lugar de consolidar, como el profesor, el lazo tradicional al [hablar] en su propio nombre y con toda claridad, [en contraste con] el profeta que habla en nombre de algún otro, y [en la medida,] por último, [en que dice] la verdad de lo que es —verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones y no verdad del ser y de la naturaleza de las cosas—, pues bien, el parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos*. (Foucault, 2010, p. 41).

En nuestra analítica, las maneras de enunciar la verdad se entrecruzan y en el caso del maestro, el decir veraz del docente y del parresiasta se conjugan y dan como resultado un individuo que además de expresar la verdad de la *techné* como demostración del conocer, con su modo de vida, evidencia habitar la verdad que manifiesta<sup>26</sup>. Esta combinación, permite trasladar el ejercicio de la enseñanza como el suministro de herramientas para desenvolverse hábilmente en el mundo, como en el caso de los sofistas que utilizan el conocimiento para fines estratégicos, a la postulación del cuidado de sí como horizonte de acción de la práctica pedagógica.

La parresia posibilita hacer contrapeso a los factores que atentan contra una enseñanza liberadora, sin embargo, se debe tener precaución de eludir los obstáculos, tanto técnicos como morales que la práctica parresiástica implica. En primer lugar, se debe evitar caer en el discurso utilitarista de la retórica<sup>27</sup> que se constituye en su obstáculo técnico. La adecuación a fines

---

<sup>26</sup> Esta analítica difiere de las realizadas por: Felicia Santos (2003), quien en su taxonomía homologa al profesor y al maestro: “[...] Platón es un sabio; Sócrates es a veces un maestro —la separación entre verdad y politeía—, a veces un parresiasta; Epicuro a veces un profeta, a veces un maestro, y claramente Diógenes es un parresiasta” (p. 61) y la de Bordamalo-Echevery (2021), quien propone, en lo que ha denominado el salto de lo filosófico a lo teológico en Foucault “un juego simbiótico de roles: profecía-parresia / sabiduría-magisterio / profecía-sabiduría / parresia-magisterio / profecía-magisterio / parresia-sabiduría” (p. 9).

<sup>27</sup> Existe una corriente de estudios retóricos que ha entrado en diálogo con la obra del francés en defensa de su disciplina. Para Arthur Walzer el impacto de Foucault en el campo de la retórica es innegable. Propone que, aunque la analítica de la parresia sacude los cimientos de esta disciplina que es señalada por el francés como el lugar de la no verdad, existen vacíos en su lectura que es preciso evidenciar, por ello, exhorta a no perder el entusiasmo. “Este artículo no debe desanimar a los estudiosos de la retórica de seguir esta productiva línea de investigación” [Nothing in this essay should discourage scholars in rhetoric from pursuing this productive line of inquiry] (2013, p. 18. Traducción mía). Ahondando en la problematización, en el artículo *Volverse retórico: figurando la "Parrēsia" de Foucault* (Jarratt, 2013) se expone cómo se ha realizado la recepción de los aportes del francés a este campo de

involucra dejar de lado el decir verdadero. En la parrhesia, lo importante es el medio y no el resultado. El decir veraz es el eje articulador del discurso, por ello, para el parrhesiasta lo sustancial no es ganar la contienda argumentativa, sino, no fallarse a sí mismo, pues al hablar, se expone como es.

En el caso del decir veraz de la técnica, la enseñanza asegura en cambio la supervivencia del saber. Mientras que la parrhesia arriesga la muerte de quien la práctica. El decir veraz del técnico y del profesor une y enlaza. El decir veraz del parrhesiasta incurre en los riesgos de la hostilidad, la guerra, el odio y la muerte. Y si es cierto que la verdad del parrhesiasta —[cuando] se la admite, [cuando] el otro, frente a él, acepta el pacto y participa del juego de la parrhesia—: puede entonces unir y reconciliar, sólo lo hace luego de inaugurar un momento esencial, fundamental, estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento. (Foucault, 2010, p. 41)

Los obstáculos morales de la parrhesia son la persuasión y la adulación. La adulación se constituye en uno de los principales enemigos del cuidado de sí. “El adulador, entonces, es quien impide que uno se conozca a sí mismo tal como es” (Foucault, 2006, p. 358). Cuando el discípulo dota de más valía de la que tiene a su interlocutor y logra engañarlo para obtener algún tipo de prebenda, rompe el pacto parrhesiástico que implica para su cuidado, aceptar escuchar la verdad sobre sí. La ira se constituye en otro tipo de obstáculo del decir veraz que impide que emerja el autogobierno, la ira como “arrebato de sí mismo o la imposibilidad de controlarse” (p. 356), hace que quién está en la posición de maestro abuse del poder. La adulación, la persuasión y la ira son los riesgos que se deben afrontar en la parrhesia.

Solo, cuando el maestro combate las tentaciones de seducción, gloria o sometimiento del otro es libre. Solo, cuando el sujeto sobre el que recae la acción de enseñanza tiene la oportunidad de cuestionar lo que se erige como verdadero por un maestro que habla con franqueza y no bajo las argucias retóricas desplegadas para imponer su autoridad, la acción pedagógica deja el ámbito del sometimiento para ubicarse en el de la libertad. Paradojas de la

---

estudio, en especial, los sombríos resultados analíticos de Arthur Walzer. Para la autora, es necesario realizar una lectura más atenta de los últimos cursos y conferencias de Foucault para encontrar los puntos de articulación.

práctica pedagógica: para aprender, se debe desaprender; para atrapar, se debe soltar; para dominarse, se ha de ser dominado. Más allá de ponerse en el lugar del otro, se requiere llegar a ser un otro.

Cuando consideramos el lado del maestro, de quien debe transmitir la palabra verdadera, nos encontramos naturalmente, con el problema: ¿qué quiere decir, cómo decir, según qué reglas, según que procedimientos técnicos y de acuerdo con qué principios éticos? En torno a esta cuestión —en rigor de verdad, en el corazón mismo de la cuestión—, damos con la noción de la que empecé a hablarles en la clase pasada: la noción de parresia. El término parresia se refiere a la vez, según creo, a la calidad moral, a la actitud moral, al ethos, si así lo prefieren, y por otra parte al procedimiento técnico, a la *tekhne*, que son necesarios, indispensables para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y sujeto de veredición de sí para sí. (Foucault, 2006, p. 354)

Mientras la parresia platónica utiliza metodológicamente el diálogo y postula el logos como meta, la helenística hace hincapié en el silencio del discípulo y el sí mismo como fin. Esta variación del decir veraz implica una modificación en el acento de la analítica, “se trata de que el sujeto vea su propia meta” (Foucault, 2006, p. 222). Durante el momento helénico-romano, el cuidado de sí se transforma en la conversión a sí, que obliga para lograr autonomía a “desplazarnos de lo que no depende a lo que depende de nosotros” (p. 209). El maestro será quien muestre el uso adecuado de las técnicas de sí a un discípulo que al guardar silencio y escuchar atentamente como principal virtud, llegará a dominarse y así dejar la tutela del maestro.

Asistimos, en primer lugar, a la desaparición del diálogo y a la importancia creciente de una nueva relación pedagógica —un nuevo juego pedagógico— donde el maestro/profesor habla y no plantea preguntas al discípulo, y el discípulo no contesta, sino que debe escuchar y permanecer silencioso. La cultura del silencio se vuelve cada vez más importante. En la cultura pitagórica, los discípulos mantenían el silencio durante cinco años como regla pedagógica. No planteaban preguntas, ni hablaban durante la lección, sino que desarrollaban el arte de la escucha. Esta es la condición positiva para adquirir la verdad. La tradición comienza durante el período imperial, donde vemos el comienzo de la cultura del silencio y del arte de la escucha más que el cultivo del diálogo, como en Platón. (Foucault, 2008b, p. 68)

En el momento cristiano-monástico, la pregunta por el cómo enseñar se modifica sustancialmente al eliminarse la parresia de la experiencia pedagógica y hacer su ingreso

prácticas alitúrgicas centradas en una hermenéutica de sí. Al igual que en las escuelas griegas y helénicas, los aprendices que acuden a los monasterios entregan su libertad a las disposiciones de un maestro con la esperanza de ser conducidos al conocimiento de la verdad. Desde la emergencia del monacato hasta hoy, dicha verdad será inalcanzable. Solo el encuentro con la verdad misma (Dios), en la negación de todo asomo de voluntad permitirá vislumbrar esta.

La contemplación será la primera etapa de acceso a la verdad, la segunda y definitiva, la muerte. La vida se convertirá en la preparación para el momento más importante de todo cristiano, ver a Dios: la verdad en su inmanencia. En el ascetismo cristiano, “la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación. Uno no puede salvarse si no renuncia a sí mismo” (Foucault, 2006, p. 245). La relación maestro-discípulo se concentrará en el método y el decir veraz del maestro dejará de ser lo constitutivo. La verdad no será encarnada por el maestro, sino que habitará en el exterior de este, por tanto, su ethos dejará de evidenciar soberanía.

La libertad no puede practicarse ni aprenderse en solitario. El anacoreta, el monje que se aparta al desierto para evadir las jerarquías institucionales no vive en libertad, pues esta se mide en las decisiones tomadas en el marco de la relación que se establece con el otro. “Lo que está en el centro del análisis de Foucault de la dirección filosófica es el problema de la libertad” (Castro-Gómez, 2016, p. 139). La lucha por la libertad en nuestro autor atraviesa el camino pedagógico: entre lo que se acepta y se resiste en la relación maestro y discípulo se encuentra lo que encadena y libera a los sujetos. La libertad es una ascética de sí: una entrega reflexiva de la voluntad a cambio de un conocimiento que permitirá ver frente al espejo el verdadero yo, ese que solo aparece cuando se ha domado la voluntad. Ser libre implica gobernarse en el marco del régimen

de verdad que se ha decidido seguir luego de romper con el que gobierna y ha configurado la subjetividad.

El régimen que gobierna no opera a modo de falsa conciencia, en tanto, develarlo no permitirá liberarse de la verdad impuesta, pues detrás de esta no está el yo: habita el vacío. Solo se puede ser auténtico al tejer un otro yo con las fibras de otra verdad, sin embargo, adquirir esta requiere la entrega de la voluntad por aquel que aspira a liberarse de la configuración gracias a la transferencia de conocimiento de un maestro que evidencia haberlo logrado. La práctica parresíastica proporciona las herramientas para que la subjetividad, aunque construida: sea la propia y no una impuesta. Dicha transformación propiciada por el decir veraz del maestro ubica la subjetividad en el límite de las esferas del gobierno de los otros. Para Santos,

los casos tematizados por Foucault, tanto el de los estoicos como los epicúreos, llevan a la aceptación de una tutela, el maestro que es maestro porque ejerce la parresía es no sólo quien dice la verdad sino que su verdad, *diánoia kai parresía* deviene no ya una intervención puntual sino un ejemplo, es decir, un modelo bajo el cual constituirse. Hay mucho de sujeción en estas prácticas, no sólo en los pitagóricos y su entrenamiento de no hablar hasta cierto momento sino en la aceptación de un maestro, de ciertas máximas, de ciertos saberes repetidos hasta que se inscriban como hábito. (2003, p. 83)

Confrontar los juegos de verdad necesita de las herramientas que ha de brindar un maestro. No basta con tomar la decisión de ser libre a modo de ejercicio solipsista. El maestro señala un modo de vida, por ello, no es un simple mediador entre el conocimiento ya dado y el sujeto sobre el que se ejerce la acción de la enseñanza, su ethos se dispone como un espejo cuyo reflejo invita a autosubjetivarse en el esfuerzo de encontrar la técnica adecuada para verse con claridad en él. El maestro a diferencia del instructor habita un lugar otro, que invita a una vida otra a la señalada por los dispositivos de gobierno de los otros. El discípulo anhela morar en el mundo fáctico de significado en el que reside su maestro. No ser el maestro, sino su igual, en el fondo, es una cuestión de reconocimiento, de verse en sus ojos. El interés de la “parrhesia es

actuar de modo tal que el interpelado esté, en un momento dado, en una situación en la que ya no necesite el discurso del otro. [...] Precisamente, porque el discurso del otro fue verdadero” (Foucault, 2006, p. 361).

El maestro solo es libre sometiéndose a una verdad que encarna en sí y pone a prueba en la posibilidad de someter a ese otro que le ha cedido su voluntad para transformarse en su par. Entre colegas, existe rivalidad, las condiciones propicias para el reconocimiento, pero no libertad. De ahí, que no baste con generar las circunstancias adecuadas para la plena competencia como se postula desde la ley, cuyo máximo correlato a nivel escolar se halla en la adaptación de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. En esta, se presupone que los sujetos entran en pugna desde las condiciones neutras que ofrece el aula. En este sentido, la lógica dialógica puede subsanar los inconvenientes presentados en la lucha.

Para Foucault, no se es libre venciendo a otros, sino venciendo a sí. La libertad no es una relación entre pares que se reconocen como tal o un estatus al que se pueda acceder mediante un artificio jurídico como se propone en los Estados de Derecho herederos de la Ilustración, en donde se manifiesta que todos los hombres nacen libres e iguales ante la ley. Para el filósofo de Poitiers, es una cuestión de crítica de las condiciones de posibilidad de la acción que desemboca en la postulación de la autonomía frente a los dispositivos de gobierno de los otros, los cuales están respaldados en discursos de veredicción que se hace hegemónicos.

### **La emergencia del cuidado de sí**

En *Las lecturas platónicas de Michel Foucault* (2012), luego de brindarse elementos de análisis de autores contemporáneos para respaldar la defensa de la autenticidad del *Alcibíades I*

realizada por Foucault en *La hermenéutica del sujeto* —curso del Colegio de Francia de 1982— problematizando al igual que el francés la interpretación de Schleiermacher, quién a principios del siglo XIX propició la exclusión de este diálogo de los textos originales de Platón, discusión que se mantiene vigente en la medida que en el tomo VII de la edición castellana de Gredos aparece en la sección de diálogos (Dudosos, Apócrifos, Cartas), se afirma que la categoría ‘cuidado de sí’ es el eje de la teoría platónica, incluso, más importante que el ‘mundo de las ideas’ y que el *Alcibíades I* “[...] se constituye en el lugar ideal para discutir la cuestión de la fundación del cuidado de sí” (Valentim, 2012, p. 21).

En esta línea de acción, en la tesis doctoral denominada *El olvido del cuidado de sí en la Hermenéutica del sujeto* (Espino, 2018), recurriendo a la analítica de Proclo y Olimpiodoro, clásicos neoplatónicos, además de respaldarse la autenticidad del dialogo y la postulación del ‘cuidado de sí’ como la enunciación más fuerte en Platón, se considera el *Alcibíades* como el dialogo más importante en la obra del ateniense.

Foucault, recordemos, para la clasificación de los diálogos en la obra de Platón, toma como referencia la que hizo el filólogo francés André Jean Festugière quien, a su vez, establece su criterio teniendo en cuenta la perspectiva de ordenamiento defendida por algunos conocidos neoplatónicos. Nos parece importante porque a partir del análisis de esta clasificación se pueden clarificar algunas nociones. Principalmente son los comentaristas Proclo y Olimpiodoro los que ordenan su obra, la de Platón, dando relevancia y empezando por el *Alcibíades*. Y esto por dos razones: primero porque puede leerse como si fuera un resumen de toda su obra, y, segundo, porque se introduce la idea del *gnothi seauton* como condición de la práctica filosófica. Proclo, además, piensa que los elementos o componentes principales de la filosofía, esto es, la lógica, la teología, la moral y el estudio de la naturaleza, que, según él, aparecen en el *Alcibíades* como diferenciados, se presentan así por lo que debe ser su fundamento: el retorno a uno mismo.

Por eso Olimpiodoro y Proclo en el siglo V, y aún antes Jámblico en el III, consideraban que esta, y las anteriores mencionadas, eran razones suficientes como para ubicar al *Alcibíades* el primero en orden y rango de la clasificación. (Espino, 2018, p. 257-258)

Foucault considera que para el momento del curso no existen en Francia muchos especialistas que pongan en duda al *Alcibíades* como un diálogo platónico, su contenido corresponde al contexto social de la época: “la cuestión del joven aristócrata que quiere gobernar, la insuficiencia de pedagogía, el papel que debe tener el amor por los jóvenes varones, etcétera” (2006, p. 82), y propone que las referencias a elementos externos que podrían entenderse no corresponden a la época, como son, principalmente: la riqueza de Esparta y la formación de los jóvenes de Persia, podrían responder a la reescritura del diálogo, acogiendo la propuesta de Raymond Weil.

Lo que importa a nuestro autor en el *Alcibíades* es “el trazado de todo un rumbo de la filosofía de Platón, desde la interrogación socrática hasta los elementos que parecen muy próximos al último Platón e incluso al neoplatonismo” (p.84). Además de este interés, como lo describe Vignale (2012), el *Alcibíades* es fundamental porque en este diálogo Platón se interesa no por el alma sustancia, sino por el alma sujeto.

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. (p. 313)

El *cuidado de sí* se presenta en un primer momento sobre la base de la inadecuada educación que se describe en el *Alcibíades* y que solo Sócrates puede subsanar si es aceptado como maestro. En *La hermenéutica del sujeto* nuestro autor muestra cómo Sócrates problematiza la formación de los jóvenes atenienses. La interpelación que hace a las aseveraciones de Alcibíades, un joven aristócrata que está por iniciar su carrera política obliga a este a reflexionar y descubrir que la arrogancia manifiesta en considerar que su linaje lo hace el más digno para

governar, es fiel muestra que habita en la ignorancia. El desconocimiento del otro y de sí es su condena y será la de Atenas si logra el poder.

En la Atenas Clásica, el momento de la preocupación por los jóvenes que transitan hacia la adultez es denominado *hora* y corresponde a la edad crítica de la pedagogía. Fue un estadio cultural que representó enormes retos —antes de instaurarse el servicio militar obligatorio en el siglo IV a. de C.— al no contar con instituciones que permitieran hacer el tránsito de estar supeditado a la orientación de otro y ser objeto de deseo, a ejercer un papel activo en la polis. Alcibíades, quién rechazo la orientación para evitar ser doblegado y sometido a la voluntad de un tutor, ahora, debe demostrar experticia en temas de interés público. Sócrates le muestra lo absurdo de tal emprendiendo: desear gobernar la ciudad, cuando no ha logrado en primera instancia, gobernarse a sí mismo.

Para seguir con el *Alcibíades* como referencia histórica y clave de inteligibilidad de todos esos procesos, recordarán que en ese diálogo la inquietud de sí aparecía como necesaria en un momento dado de la existencia y una oportunidad precisa. Ese momento, esa oportunidad no son lo que en griego se llama Kairos, que es en cierto modo la coyuntura particular de un acontecimiento. Ese momento y esa oportunidad son lo que los griegos llaman *hora*: el momento de la vida, la estación, la estación de la existencia en la que hay que ocuparse de sí mismo. (Foucault, 2006, p. 95).

El encuentro entre Sócrates y Alcibíades posibilitado desde la *hora* y no desde el *kairos*<sup>28</sup> representa algunos problemas que son abarcados en el diálogo. Si la preocupación de sí no se produce desde una fractura de la subjetividad que implica reorientar las acciones, sino desde el imperativo social de hacerse mayor de edad, a modo de estadio que se debe superar, Alcibíades

---

<sup>28</sup> Un ejemplo importante del Kairos como acontecimiento, se observa en la aceptación por parte de Platón de la invitación realizada por Dion para ser el maestro de Dionisio el joven, en palabras de Foucault, el filósofo acepta el reto de acuerdo con “dos órdenes de consideraciones. Consideraciones, si se quiere, por el lado de la coyuntura, de lo que él llama precisamente kairós (la ocasión). Justamente a propósito de su renuncia tajante a participar de la actividad política en Atenas, aducía que, en la situación tan mala en que estaba la ciudad, no había encontrado ninguna mejoría, ninguna escampada. No había considerado en ningún momento que se presentara algo semejante a un kairós, a una oportunidad. Ahora bien, aquí, en Sicilia, resulta que sí surge algo semejante a una oportunidad. Es la aparición de un nuevo monarca, la juventud de ese personaje, Dionisio, el hecho de que Dión le presente a éste como alguien que quiere efectivamente entregarse a la filosofía. Se trata además de alguien cuyo entorno, animado por Dión, es muy favorable tanto a la filosofía como a Platón” (Foucault, 2009, 234).

no logrará el dominio propio, de ahí, el interés de nuestro filósofo por evidenciar que el momento de la preocupación de sí en la Grecia Clásica es inducido por el maestro. “[...] Sócrates dice que, con respecto a sus conciudadanos, desempeña el papel de quien despierta. La inquietud de sí, por tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar” (Foucault, 2006, p. 23). El joven que pasa a la edad adulta no sabe que ignora, demostrar esta ignorancia es fundamental para cuestionar el lugar que ocupa en el mundo.

Aunque Foucault no entiende la subjetividad griega y la del helenismo como producida por dispositivos de gobierno de los otros —estos, como negadores de la libertad hacen su emergencia con las prácticas monacales— desde nuestra interpretación, se puede proponer a partir de Platón, gracias a su enunciación ‘mundo sensible’, la existencia de un entramado de engaño que es preciso evidenciar. En eso consisten los *diálogos*, son batallas donde se intenta develar que el enemigo es el reflejo propio, de ahí, que Sócrates se arroje con ahínco a la plaza pública a la espera de un buen combate. En esta vía analítica, Ruíz (2017) plantea que: “Dar vuelta al mundo inauténtico, la impostura y la servidumbre constituye la enseñanza de Sócrates, quien se esforzó en la búsqueda intensa del saber que atraviesa la mera apariencia” (p. 149) y, McGushin (2007) quien expone la retórica como una forma de gobierno de los hombres,

para Foucault, la retórica y la política funcionan juntas de manera problemática, por lo tanto, la *parresia* y el cuidado socrático aparecen como formas de resistencia. El relato de Foucault sobre la naturaleza de la retórica y la dominación política en Atenas refleja claramente sus propias indagaciones sobre la disciplina, la normalización y el biopoder. La retórica es una tecnología de poder, una forma de conocimiento, que tiene como finalidad el control de los individuos. La política es un área dominada por esta tecnología que intenta controlar a los individuos, en cierto sentido, definiéndolos, obligándolos a comportarse de cierto modo. Por supuesto, la retórica y el poder político en Atenas no fueron en modo alguno formas de disciplina, normalización o biopoder. Pero eran una convergencia peligrosa de poder y conocimiento, y funcionaron moldeando la identidad misma de los individuos. La situación de Foucault y la nuestra es bastante diferente de la de Sócrates, sin embargo, en la medida en que Sócrates representa la formación de una resistencia al poder y al conocimiento, le muestra a Foucault una nueva posibilidad.

Sócrates resiste la retórica y el dominio de la opinión general a través de una práctica de sí<sup>29</sup>. (McGushin, 2007, pp. 61-62)

El menoscabo de lo corpóreo en el *Alcibiades* opera a modo de una técnica de enseñanza cuyo énfasis se encuentra en provocar un *acontecimiento de pensamiento* que enfrenta el reflejo que ha sido configurado mediante el engaño del ‘mundo sensible’ con la verdad que habita en el alma. La reminiscencia condena a escapar de la percepción equivocada derivada por las sombras buscándose dentro de sí. Esta enunciación que proponemos a modo de categoría analítica no puede homologarse a la de ‘acontecimiento en el pensamiento’ que utiliza el francés para referirse a lo que significó el cuidado de sí en la antigüedad grecorromana y considera “[...] el momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser de sujetos modernos” (Foucault, 2006, p. 26). La principal diferencia se encuentra en que aquí tematizamos el acontecimiento como la posibilidad de cuidar de sí y no la emergencia del cuidado de sí como un acontecimiento como tal.

Sócrates realiza un desplazamiento de lo político, entendido como el adecuado gobierno de los otros, al terreno ético o de una política de sí. “Sócrates se ocupa de los hombres, pero no en la forma política: quiere ocuparse de ellos para que aprendan a ocuparse de sí mismos” (Foucault, 2010, p. 127). El sí mismo naturalizado, es increpado por el sí mismo que se empieza a vislumbrar luego de que el primero es puesto en entredicho. Foucault plasma que en el periodo clásico el cuidado de sí era el cuidado de la ciudad. Para gobernar adecuadamente, se requería

---

<sup>29</sup> Traducción mía. Texto original: “for Foucault rhetoric and politics function together, problematically, and therefore Socratic parrhesia and care appear as a form of resistance. Foucault’s account of the nature of rhetoric and political domination in Athens clearly reflects his own problematic of discipline, normalization, and biopower. Rhetoric is a technology of power, a form of knowledge, which has the purpose of controlling individuals. Politics is an area dominated by this technology it attempts to control individuals, in a sense, by defining them, by coercing them to conform. Of course, rhetoric and political power in Athens were by no means forms of discipline, normalization, or biopower. But they were a dangerous convergence of power and knowledge, and they did function through attempting to inhabit the very identity of individuals. Foucault’s, and our, situation is quite different from that of Socrates. And yet, insofar as Socrates represents the formation of a resistance to power and knowledge, he shows Foucault a new possibility. Socrates resists rhetoric and the domination of the general opinion through a practice of the self”.

dejar las sombras y hacer reminiscencia para ver ese otro mundo de esencias que Sócrates intentaba transpolar en este. A modo de intermediario entre la apariencia y la verdad, el ateniense quita el velo, pero no puede seguir orientando a un Alcibíades ávido de gloria. Sócrates no ofrece la posibilidad de un mundo otro en el aquí y en el ahora a un Alcibíades que no entendía su lugar por fuera de la esfera política, de la que Sócrates huyó hasta el final.

El caso paradigmático del cuidado de sí es el fundacional, ¿por qué escoger el *Alcibíades* como el momento por excelencia del cuidado de sí? Es bien conocido que Alcibíades a pesar de la instrucción socrática traiciona al final a Atenas y la entrega a la furia de sus enemigos, ¿acaso esto era desconocido para Foucault? ¡Claro que no! Evidencia que la atención del erudito en este diálogo esta puesta en la analítica del modo en que Sócrates propicia el quiebre de la subjetividad del estudiante y no en la eficacia de la enseñanza. En el *Alcibíades*, aunque la acción de Sócrates logra fracturar las certezas de su interlocutor, no consigue incrustarse en el segundo plano: no obtiene que Alcibíades haga del cuidado de sí un imperativo. Aunque en el *Banquete* Alcibíades<sup>30</sup> haya enunciado que Sócrates es el maestro que lo puede orientar adecuadamente, las acciones posteriores del político evidencian que las enseñanzas no enraizaron. Se problematizó la subjetividad, pero no se cuidó de sí.

Pues bien, señores, cuando se hubo apagado la lámpara y los esclavos estaban fuera, me pareció que no debía andarme por las ramas ante él sino decirle libremente lo que pensaba. Entonces le sacudí y le dije:

—Sócrates, ¿estás durmiendo?

—En absoluto.

—¿Sabes lo que he decidido?

---

<sup>30</sup> De acuerdo con Freitas (2010), “Alcibíades aparece en el escenario de tres diálogos platónicos. En el *Protágoras*, tiene 15 años aproximadamente. En el *Banquete*, tiene unos 35 años y en el diálogo que lleva su nombre, la escena tiene lugar en vísperas de la Guerra del Peloponeso, tiene entre 18 y 20 años” (p. 182). Traducción mía. Texto original: “Alcibíades aparece no cenário de três diálogos platônicos. No “Protágoras”, ele tem a idade aproximada de 15 anos. No “Banquete”, tem mais ou menos 35 anos. E no diálogo que leva seu nome, a cena se passa às vésperas da Guerra do Peloponeso, e ele está com a idade entre 18 e 20 anos”.

—¿Qué exactamente?

— Creo que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. (*Banquete*, 218e)

Alcibíades no encontró en Sócrates su maestro, si deseaba el poder y la gloria, el padre de la mayéutica no podía conducirlo adecuadamente por el desprecio esgrimido frente a la acción política en el Ágora que consideraba la morada de los sofistas y por tanto, la cuna de la mentira. Sócrates, a diferencia de los padres de la retórica que enseñan a ganar las querellas argumentativas mediante artificios de adulación: aboga por una verdad que está más allá de las apariencias y los fines instrumentales de la política. El maestro,

a diferencia del profesor, no se preocupa por enseñar aptitudes o capacidades a aquel a quién guía, no procura enseñarle a hablar, no trata de enseñarle a imponerse sobre los demás, etcétera. El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quién encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. (Foucault, 2006, p. 73)

Entonces, ¿era preciso que Alcibíades hubiese aprendido el juego estratégico de la política de alguien virtuoso?, ¿alguien que habría evitado que la entendiera únicamente como la adecuación a fines?, ¿podría considerarse que el verdadero maestro de Alcibíades era Pericles y no Sócrates? Y que, ¿su formación falló cuando este la delegó en Zopiro, un esclavo incapaz por su edad? Estas dudas se justifican en Sócrates mismo, cuando plantea que Pericles es un buen modelo de hacer política.

¡Ay, Alcibíades, qué desgracia la tuya! Aunque yo vacilaba en calificarla, sin embargo, como estamos solos, debo hablar. Porque estás conviviendo con la ignorancia, querido, con la peor de todas, tal como te está delatando nuestro razonamiento, e incluso tú mismo. Por eso te lanzas a la política antes de recibir formación en ella. Y no eres tú solo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad, excepto unos pocos, y entre ellos tal vez tu tutor Pericles. (*Alcibíades*, 118b-c)

Las respuestas a estos interrogantes neurálgicos para nuestros fines analíticos son dadas por Foucault a partir de la clase del 9 de febrero de 1983 (primera hora) a raíz de la

comunicación de un asistente regular a sus sesiones en el Colegio de Francia, quien mediante una carta le solicitó precisar el uso de la categoría parresia no satisfecho con el enfoque dado en las lecciones anteriores. Pregunta el por qué se delimita el uso de la parresia a unos cuantos, cuando la definición clásica hace referencia a la libertad de palabra otorgada a todos los ciudadanos, incluso a los pobres. Foucault, entusiasmado con la comunicación, propone que en la parresia no solo está en juego la libertad de palabra sino enunciar lo que se considera verdadero<sup>31</sup>, lo cual no necesariamente es recíproco y recurre a tres escenas para sustentar su argumentación.

La primera, es la descripción de la situación generada por la llegada de los emisarios espartanos solicitando la rendición de los atenienses que hace Tucídides en los libros I y II de la *Historia de la guerra del Peloponeso*. El discurso de verdad emitido por Pericles en el Ágora se presenta como la perfecta combinación entre el decir verdad y política. Pericles no solo habla con libertad, como lo han hecho los anteriores oradores, sino habla con la verdad que habita dentro de él. “Era lo que pensaba, lo que pensaba en ese momento, pero también, en el fondo, lo que siempre había pensado. Y, por lo tanto, no era simplemente el enunciado de una postura prudencial o de una sabiduría política coyuntural” (Foucault, 2009, p. 200). Pericles no adecua su discurso a las circunstancias, no intenta agradar al público, por el contrario, al enunciar su

---

<sup>31</sup> En su análisis de la parresia, Hernández, D. (2017) responde al interrogante en vía contraria a la de nuestro autor, amparado en la analogía que hace Aristóteles del incremento del poderío naval y el poder del pueblo en la *Política* y, especialmente, el autor denominado ‘Viejo oligarca’, afirma que: “El problema con el que tuvo que lidiar [Foucault] es que la parresía, en unas ocasiones, aparece descrita como una virtud, y en otras, como un defecto, una dificultad que intentó salvar creando dos categorías: la parresía «buena» y la parresía «mala». La solución podría haber funcionado, siempre y cuando Foucault no hubiera perdido de vista que de lo que estaba hablando no era de la parresía, sino de la «tesis aristocrática» que los críticos de la democracia tenían acerca de ella” (p. 121). Intuimos que cuando se refiere a parresía mala, Hernández lo hace con relación a la sofística, al incluir dentro de sus características la adulación: “Lo que encontramos son testimonios de oradores y escritores que afirman que lo que ellos hacen es hablar con franqueza, y lo que hacen los demás, mentir con ansias de gloria. Estos testimonios muestran que la parresía no era una cualidad de la que podamos decir que tuviera un momento privilegiado en las situaciones de riesgo, ya que resulta bastante discutible que los mismos que apelan a ella en estos casos dejaran de pensar que la estaban utilizando cuando navegaban a favor de la corriente” (p. 125).

verdad, describe los riesgos de seguir sus sugerencias. Así como la guerra puede brindar la gloria, también puede otorgar la esclavitud.

La segunda escena, es el discurso de Isócrates denominado “Sobre la paz” que fue enunciado alrededor de los años 356-355 a. de C. En este, se lamenta que dependiendo de la postura que manifieste una persona es tenida en cuenta o no por la asamblea. Ir en contra de la mayoría, puede representar ser echado de esta. Isócrates, expone que es más fácil ir a favor de la corriente de pensamiento imperante y no, tener que esforzarse para construir los argumentos para defender lo que en realidad se piensa sobre un asunto. En este sentido, esboza que “una asamblea debería escuchar mucho más a quienes hablan contra su parecer que a quienes no hacen sino repetir lo que ella piensa” (Isócrates en Foucault, 2009, p. 201).

La última, describe cuando Platón tuvo que viajar a Sicilia para intentar convencer al rey Dionisio —el Joven— de instaurar su sistema filosófico haciendo de la parresia el estandarte de su régimen por encargo de su tío Dión. Dionisio no acepta la orientación —en contra de lo pretendido por Dión y Platón— y crea un complot para asesinar al filósofo, que de este modo falla en el intento de extender la dinámica que admira y afirma es desarrollada en la corte del rey Ciro en Persia. Para Platón, es imperioso para el buen gobierno, que el rey dinamice “un espacio dentro del cual el decir veraz de su consejero pueda formularse y aparecer, y, al dar lugar a esa libertad, se compromete a no sancionar a su consejero ni obrar con rigor contra él” (Foucault, 2009, p. 214).

Estas escenas esbozan que la parresia política se manifiesta de dos formas, en la primera, la que narra las aventuras de Platón en Sicilia intentando hacer del tirano Dionisio un rey filósofo y la del discurso de Isócrates frente a la Asamblea, se enfatiza en el decir veraz del que se encuentra en condición de inferioridad frente al que habla y, por tanto, arriesga la vida al exponer

su verdad. La segunda, la que describe la intervención de Pericles frente a los atenienses para exhortarlos a combatir a los espartanos, es una escena que se presenta como el modelo ideal de la parrhesia en el marco de una democracia<sup>32</sup>, en donde todos pueden hacer uso de la palabra y ser tenidos en cuenta, prima el decir veraz y no las tácticas de adulación de los sofistas, no obstante, estas últimas terminarían imponiéndose luego de la muerte de Pericles y fueron una de las causas de la desazón de Platón con los debates desarrollados en el Ágora. En torno a este malestar, Espino comenta que,

[...] justo a partir de la muerte de Pericles, ocurre que lentamente se va produciendo un desvío, de raíz política, que termina por arrinconar el discurso crítico y por exiliar o incluso castigar con la pena de muerte a los oradores incómodos o percibidos como contrarios a los intereses de las diferentes mayorías o de los poderosos que las dirijan, tal y como denunciaron Isócrates o Demóstenes. La democracia deja de ser el espacio natural de la parrhesia pues no es capaz de ofrecer las mínimas garantías que faciliten su puesta en práctica. Además, tal y como hemos visto más arriba, en este mismo periodo emerge con fuerza una especie de contra parrhesia: la adulación. (2018, p. 343, 344)

Foucault propone cuatro consecuencias a partir de estas tres escenas: el desarrollo de un espacio político construido, la exposición de una verdad con la que se debe estar identificado, la enunciación de una verdad con la que se intenta tener el control de un ascendiente que tiene influencia directa sobre el gobierno de la ciudad y, la exposición a la furia de la Asamblea o el príncipe de acuerdo con su humor. Esta caracterización es la que posibilita el tránsito en la analítica foucaultiana del decir veraz de la política al de la enseñanza filosófica. La parrhesia ahora se enmarca en el cuidado de sí, por fuera del cual sería imposible realizar una adecuada dirección.

---

<sup>32</sup> La parrhesia se ha constituido en una importante categoría analítica en ciencia política. Para algunos autores, es posible hacer de la parrhesia el eje de la acción en las actuales sociedades occidentales. Entre ellos, Camargo, quien reflexiona sobre los alcances del discurso de Pericles y propone en diálogo con otros autores, en especial, la tesis de la democracia radical de Mouffe (2014), la posibilidad de un agonismo democrático que reconozca la lucha interna: “lejos de apelar a una “moralización” de la política democrática, la parrhesía reinstala la complejidad de la vida política” (Camargo, 2022, p. 51);

Y tal es pues la misión de Sócrates, misión, como advertirán, muy diferente en su desarrollo, su forma y su objetivo, de la parrhesía política, de la veridicción política de la que hablamos hasta aquí. Tiene otra forma, otro objetivo. Ese otro objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una parrhesía centrada en el eje de la ética. La fundación del ethos como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de parrhesía. (Foucault, 2010, p. 102)

### **De la *reminiscencia* al *ethos***

La analítica realizada en el *Alcibíades*, aunque propone un horizonte teleológico en la enseñanza, “[...] ver el alma, pues ella es la que debe conocerse a sí misma” (Foucault, 2006, p. 79) obvia los componentes procedimentales, generando así, un vacío metodológico que será resuelto por el francés en la interpretación que realizará del maestro en *El coraje de la verdad*, curso del Colegio de Francia de 1984. En esta nueva analítica, la orientación se dirige del mirar hacia el alma para formar en la virtud a los cuadros atenienses mediante la reminiscencia, a plegarse al modo de vida del maestro.

En *La hermenéutica del sujeto*, nuestro autor describe como Sócrates logra problematizar la constitución de sí de Alcibíades, sin embargo, el estudiante queda a la deriva para elaborar el sí que enfrentará el doble sacado a luz con el acompañamiento. Alcibíades no obtuvo las herramientas para cuidar de sí, se requería no solo la fractura que evidenciará el déficit de formación, el joven debía entregar conscientemente la voluntad a Sócrates con la intención de asimilar un ethos, un modo de vida que le permita llevar una vida auténtica. Si debe reflejarse en el alma propia y no en Sócrates, este último jamás será su maestro.

Nuestro autor ahonda en el *Laques* y muestra que para cuidar del otro, no basta con que el maestro logre desvirtuar las seguridades que enorgullecen a los que confían en su status o

capacidades, debe con su hablar franco, dar cuenta de habitar el mundo de significado en el cual el discípulo desea ingresar. Se pasa de este modo a la “cuestión del cuidado de sí, como prueba de la vida y no como conocimiento del alma” (Foucault, 2010, 142). Para constituirse en un maestro, más allá de propiciar la fractura de la subjetividad, es preciso presentarse para el discípulo con su modo de vida como el camino a seguir en la consecución de una vida otra a la que ha llevado. El discípulo anhela vivir la vida del maestro y enfrentar los desafíos que presenta la existencia como él.

La trama del dialogo se desarrolla cuando Lisímaco y Melesias, dos hombres que a pesar de haber contado con distinguidos padres en la vida de la polis se declaran oscuros, a saber, faltos de una adecuada educación debido a las ocupaciones de sus progenitores. Reconociendo esta situación y comprometidos con el bienestar de sus hijos, recurren inicialmente a dos atenienses honorables, Laques y Nicias, con el objetivo de encontrar un consejo adecuado. Lisímaco y Melesias convocan a estos expertos en política y armas a observar la demostración de Estesileo, un posible tutor para sus hijos, sin embargo, en el momento en que son interrogados acerca del desempeño de Estesileo dan conceptos que difieren.

Sócrates, quien es invitado por Lisímaco y Melesias a dirimir la ambigüedad presentada por las apreciaciones opuestas de Nicias y Laques, luego de mostrar que la discusión no puede orbitar sobre lo político debido a que no se está planteando el problema del gobierno de la ciudad en la Asamblea; ni el de la *tekhne*, que llevaría a indagar en dos frentes: uno por el maestro (maestro que el mismo Sócrates no tuvo) y en segundo lugar, por la obra, cuyo criterio de objetividad dependería de la apreciación propia o de otro, que como ya vimos varia cuando se valora la demostración de Estesileo; propone a sus interlocutores realizar un interrogatorio que reconoce llevará la conversación a su terreno de enunciación. Sócrates los conduce a “un juego

muy diferente, que no es el político, claro está y tampoco el de la técnica, [sino] el juego de la parrhesía y la ética, el juego de la parrhesía orientada hacia el problema del ethos” (p. 153).

Si en el *Alcibíades* para ser escuchado, Sócrates tuvo que propiciar el quiebre en la subjetividad de un joven confiado en sí mismo y así generar lo que aquí hemos denominado un *acontecimiento de pensamiento* que le habría de permitir iniciar la orientación, en el *Laques*, los interlocutores aceptan el viraje propuesto porque él, con sus acciones, ha dado pruebas fehacientes de llevar una vida en coherencia con lo que enuncia. El *Alcibíades* y el *Laques* describen “las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental. [...] Una se dirige hacia la metafísica del alma (el *Alcibíades*), otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*)” (p. 173). Para nuestro autor, la autorización de hablar dada a Sócrates en el *Laques* por la demostración de valentía que este realizó en batalla corresponde al ethos y no al coraje, es escuchado por ser ejemplo de una vida coherente, en la que lo que se dice y lo que se hace coinciden.

Nos encontramos aún en la primera pregunta, que era: Lisímaco y Melesias tienen hijos y se preguntan si hay que enseñarles los ejercicios de las armas y ponerlos en manos de Estesileo. ¿Quién podría ayudarlos en este asunto? Estamos siempre en esta cuestión, que es la del cuidado que debe brindarse a los hijos. No estamos frente a la cuestión de la naturaleza del coraje, que se introducirá más adelante. En segundo lugar, si miramos el texto advertiremos que no sólo no se trata aún del coraje en general, sino que *Laques* ni siquiera se refiere exactamente al coraje de Sócrates. Hace referencia, es verdad, a lo que sucedió en el momento de la batalla de Delia, pero no utiliza la palabra que significa estrictamente coraje (*andreia*), que aparecerá luego, en 190d.

[...]. La trayectoria es: de la armonía entre vida y discurso de Sócrates a la práctica de un discurso veraz, un discurso libre, un discurso franco. El hablar franco se articula con el estilo de vida. No es el coraje en la batalla el que autentifica la posibilidad de hablar del coraje. (Foucault, 2010, pp. 162-163)

A diferencia de *Alcibíades*, quién es un joven inexperto que aún no ha dado pruebas de su valor, los participantes en el *Laques* son adultos respetados, con una amplia trayectoria en asuntos de interés público, su *hora* o momento adecuado para la instrucción ya sucedió. Sócrates es

consultado por Lisímaco y Melesias y escuchado por Nicias y Laques porque ha demostrado en otros instantes su valía como maestro de la técnica del alma. Sócrates, quién se presentó a sí mismo como el maestro indicado para Alcibíades, es reconocido al final del *Laques* por Lisímaco como el apropiado no solo para sus hijos, sino para él mismo.

Te invito entonces, Sócrates, a enseñarme y examinarme [*elenkhein*] como te plazca, y te enseñaré a cambio lo que sé. Mis sentimientos por ti se remontan al día en que compartiste el peligro conmigo y me diste una prueba plenamente justificada de tu coraje. Habla pues libremente [*leg' aun ho ti soi philon*] sin tener en cuenta mis años. (Foucault, 2010, p. 161; *Laques*, 189 b)

Sócrates, paradójicamente, se declara carente de esos conocimientos que los otros perciben en él y propone la búsqueda como lo importante y a sí mismo como el camino para llegar a estos, haciendo de su vida el método a seguir para cuidar de sí. Para Foucault, es “con Sócrates el momento en que la exigencia del decir veraz y el principio de la belleza de la existencia se anudaron en el cuidado de sí” (2010, p. 175). Pasamos así, del interrogante de la esencia al de la existencia, que en términos metodológicos implica para cuidar de sí; ese dar cuenta de la relación entre el sujeto y el logos mediado por la verdad, no un ejercicio de reminiscencia, de volver los ojos hacia el alma, sino de tomar como guía el modo de vida del maestro.

Más precisamente, querría volver a ver de qué manera el decir veraz, en la modalidad ética que aparece con Sócrates en los comienzos mismos de la filosofía occidental, interfirió en el principio de la existencia como obra a modelar en toda su perfección posible; de qué manera el cuidado de sí que durante mucho tiempo, antes de Sócrates y en la tradición griega, había sido regido por el principio de una existencia brillante y memorable, de qué manera ese principio [...] fue no reemplazado, sino retomado, desviado, modificado, reelaborado por el principio del decir veraz al que uno debe enfrentarse valerosamente; de qué manera se combinaron el objetivo de una belleza de la Existencia y la tarea de rendir cuentas de sí mismo en el juego de la verdad. El arte de la existencia y el discurso veraz, la relación entre la existencia bella y la verdadera vida, la vida en la verdad, la vida para la verdad: es un poco esto lo que quería volver a ver. (Foucault, 2010, p. 175)

Con la enunciación ‘estética de la existencia’, el cuidado de sí se hace acción: la filosofía se rescata del concepto. Lo discursivo y no discursivo, el saber y el poder se supeditan a la experiencia vívida de una existencia libre, que como la de Sócrates es plena en la eticidad. En el momento griego clásico, la figura de Sócrates encarna todo el potencial de la enunciación ‘cuidado de sí’. Solo Sócrates puede enseñar a cuidar de sí, pues él mismo por mandato de los dioses lo ha hecho en su persona al desprenderse de toda vanidad o fin utilitario. El ateniense pasa de este modo a ser el eje de la reflexión. Ser maestro va más allá de brindar las herramientas para adquirir una técnica. Sócrates,

proclama en voz bien alta que él no es como esos sofistas que son Gorgias, Pródico o Hipias, que venden su saber por dinero y son profesores tradicionales [...] Muestra que lo que hace no consiste, como en el caso de un profesor, en transmitir a los que no saben, tranquilamente y sin correr riesgos, lo que él mismo sabe, pretende saber o cree saber. Al contrario, lo que él hace es mostrar valerosamente a los otros que no saben y que deben ocuparse de sí mismos. (Foucault, 2010, p. 105)

Sócrates hace explícita la imposibilidad de hacer cosa diferente a la de incomodar a los ciudadanos atenienses para que cuiden de sí mismos, como hace el tábano al ganado, que lo persigue y desespera hasta morderlo. El llamado de su daimon que impide hallar sentido en otra actividad que no sea la señalada, llevó a Sócrates a aceptar la sentencia: el destierro, renegar de lo hecho o el simple cambio de actividad ya eran la muerte respirando aún. En el caso de Sócrates, no se elige ser maestro, no es una opción para ganarse el sustento: es una condena a la que solo se puede renunciar entregando la vida, como efectivamente lo hizo.

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de esa misión? ¿Qué debe hacer él en esa misión que el dios le ha impartido, a la vez que lo protegía diciéndole: cuídate en especial de no hacer política, pues de lo contrario morirás? El objetivo es, desde luego, velar constantemente por los otros, ocuparse de ellos como si fuera su padre o su hermano. Pero ¿para conseguir qué? Para incitarlos a ocuparse, no de su fortuna, de su reputación, de sus honores y sus cargos, sino de sí mismos, es decir, de su razón, de la verdad y de su alma. (Foucault, 2010, p. 101)

Sócrates puede enseñar a cuidar de sí únicamente a los que anhelan ocupar su lugar, solo puede ser un maestro para otro que ha recibido el mismo llamado: aquel que encuentran en problematizar la subjetividad propia y de los otros el camino a seguir, por ello, no puede convertirse en el maestro de Alcibiades, un joven ávido de poder, pero sí, de aquellos que como Foucault han hecho de la vida académica un mundo de significado y para los cuales dejar las aulas para pasar a la esfera pública se presenta peligroso, más allá de temer enfrentar el riesgo de muerte que esto conlleva; por la angustia de dejar sus reflexiones inconclusas o el recelo a fallarle a la verdad en la que creen al consumirse en el juego estratégico de las alianzas y la retórica, donde sin remedio, desemboca la política.

Al reproche que podía hacersele de no haber hecho política, Sócrates respondía: pero si hubiera hecho política, ya hace rato que estaría muerto. Sin embargo, muestra Foucault, esa respuesta no significa un miedo a morir, sino más bien un intento de preservar el mayor tiempo posible una misión recibida de los dioses, a saber, el cuidado de los otros: esa insistente y perpetua vigilancia tendiente a verificar si cada cual se ocupa correctamente de sí mismo. (Gros, 2010, p. 356).

La voz que transmite a Sócrates esa recomendación o, mejor, lo aparta de la posibilidad de hablar en la forma de la política, marca la instauración, frente a un decir veraz político, de otro decir veraz que es el de la filosofía: no serás Solón, debes ser Sócrates. (Foucault, 2010, p. 96).

Sin el horizonte que brinda el someterse a una verdad que se privilegia sobre los intereses particulares, la acción pedagógica se condena al fracaso, pues degenera en lo instrumental, esto es, adaptación y potenciación de lo instituido. La parresia política en la manifestación de Pericles: el político que habla con franqueza a sus gobernados sobre las ventajas, pero, ante todo, los riesgos de implementar algunas medidas, o la de Platón: la del filósofo que aconseja a quien ostenta el poder, no son plausibles de implementación para el francés, quien se encuentra en este punto más cercano a Sócrates. Si para Platón la parresia se despliega para gobernar de acuerdo con los designios de la razón, para Sócrates se ubica en quitar la máscara. Sócrates encarna la

negatividad de la crítica al cuestionar las certezas que se proponen como immanentes desde la esfera política y lo obligan a habitar el terreno pedagógico<sup>33</sup>.

### **Los cínicos: hacer de la vida una obra de arte**

Iniciar el camino hacia la autonomía implica un quiebre en la subjetividad del discípulo que le permita cuestionar y tomar distancia frente a la verdad que lo ha sujetado hasta el momento, se requiere verla a los ojos. Es así, como el *Alcibíades* y el *Laques* se disponen como los monumentos insignia para sostener esta afirmación en el momento griego clásico. En estos diálogos, Sócrates logra que sus participantes cuestionen las certezas y reconozcan que bajo su guía lograran obtener las herramientas apropiadas para cuidar de sí. “Allí donde los hombres se preocupan por sí mismos y por sus hijos, el verdadero competente, en el fondo, es Sócrates. Ni la forma política ni la forma técnica son capaces de responder a esa necesidad” (Foucault, 2010, p. 163). No todo docente puede mutar en maestro, quizás, para el estudiante, no se presente el acontecimiento que permita poner entre paréntesis la existencia llevada e iniciar la búsqueda de la autonomía por medio del discipulado.

El cuidado de sí, además de ser un privilegio, una actividad para una elite que tenía los medios para dedicarse a ello, requería el compromiso del estudiante: ¿A cuántos jóvenes tuvo que interpelar en la calle para que, pese a todo, hubiera algunos que aceptaran escucharlo y ocuparse de sí mismos? Sócrates, dice Epicteto, ¿lograba persuadir a todos los que acudían a él de que cuidaran de sí mismos? Ni siquiera a uno entre mil. (Foucault, 2006, p. 126)

La apuesta de Foucault por una estilística de la existencia, como una política de sí que resista la gubernamentalización, llevará a la trinchera de la subjetividad. El desarrollo del curso

---

<sup>33</sup> Una interesante contracara de nuestra hipótesis que privilegia a Sócrates como el maestro del cuidado de sí, se encuentra en la analítica que realiza Suvák (2020) en torno a cómo Foucault aborda la cuestión de la parresia en Sócrates y Diógenes. La autora recurre a referencias biográficas ofrecidas por Daniel Defert sobre la importancia de la transgresión de lo instituido en nuestro autor y lo que significa esa “vida otra” que busca afanosamente y concibe, solo el modo de vida cínica puede ofrecer.

del Colegio de Francia de 1984 evidencia la primacía analítica de los procesos de desidentificación sobre los de configuración, los cuales fueron fundamentales en sus estudios arqueológicos y genealógicos. Los seminarios que inician el primero de febrero profundizando en la parresia como categoría: “Este año querría continuar el estudio del hablar franco, de la parresia como modalidad del decir veraz” (Foucault, 2010, p.18), a las pocas semanas harán de Sócrates el epicentro de la pesquisa cuando Foucault se detenga en el *Laques*, estudio que se convertirá en la puerta de ingreso a los cínicos<sup>34</sup>: “[...] terminé con Sócrates como profesor de filosofía, es preciso hacer al menos una vez en la vida un curso sobre Sócrates y su muerte. Hecho *Salvate animam meam*. La vez que viene lo prometo, hablaremos de los cínicos” (Foucault, 2010, p. 168). Finalizar con los cínicos evidencia la elección de nuestro autor por el rompimiento y lo contraconductual al final de sus días.

En el *Laques*, Sócrates sólo estaba, en el fondo, autorizado a utilizar la parrhesía, la osadía de decir la verdad, ese coraje que [le permitía] hablar muy libremente, incluso a personas tan honorables, ancianas, respetables, valerosas y honradas como Nicias y Laques, en la medida en que había dado, durante su vida, cierta cantidad de prendas y garantías. Laques, como recordarán, invitado a someterse al examen de Sócrates, decía a mí me gustan algunos Logoi y otros no, todo depende. ¿Todo depende de qué? De cierta armonía, cierta homofonía entre lo que dice la persona que habla y su manera de vivir. Tenemos aquí el surgimiento del problema del decir veraz en su relación con la vida misma de quien habla. Pero hay que hacer la salvedad de que la relación entre decir veraz y modo de vida entre los cínicos cabe con justeza, en cierta forma, en el marco general de esa homofonía entre el decir y el vivir que se designaba en el *Laques*. Sin embargo,

---

<sup>34</sup> Martín (2021) resalta dos momentos en el abordaje foucaultiano de los cínicos: la conferencia de Tokio en 1978 titulada *La filosofía analítica de la política* y el realizado en el curso de 1984 del Colegio de Francia en torno al *Laques*. Para nuestro estudio, es importante el énfasis dado a la figura de Sócrates en la obra del francés: “Observamos, siguiendo el análisis que hace Díaz Marsá (2016, p. 123), que mientras que en la intervención del parresiasta platónico el encuentro entre la filosofía y la política no tenía lugar en el espacio público sino en el privado, en el alma del príncipe, en el caso de Diógenes la situación era la contraria, el encuentro, siempre virulento y conflictivo, entre la filosofía y la política tenía lugar en un espacio público pero no político, el ágora, la plaza pública. La oposición en juego se produce entonces entre la idea de un espacio filosófico y público, pero no político, sino en confrontación con la práctica política (el ágora de Diógenes) y la idea de un espacio filosófico y político, pero enteramente privado (el alma del príncipe en Platón, que ejerce la práctica de una filosofía en la que es introducido en una relación con el consejero privado) [...]. La tensión en el ámbito de la relación entre filosofía y política que suscitan estas dos figuras, Platón y Diógenes, es resuelta por Foucault acudiendo a la figura de Sócrates. Sócrates como aquel que, pese a las insistencias, no entra en política para precisamente ocuparse de la polis en tanto que cuidado de sus ciudadanos. Sócrates se dirige y apela al alma de sus contemporáneos ejerciendo su actividad en la plaza pública” (Martín, 2021, p. 327).

dentro de ese marco, la relación entre decir veraz y manera de vivir es en los cínicos, a mi entender, mucho más complicada y precisa. Ante todo, por la razón de que en el cinismo el modo de vida no es simplemente la vida que muestra y manifiesta una serie de virtudes, de las que Sócrates, por lo demás, había dado testimonio por sí mismo, como la templanza, el coraje, la sabiduría. El modo de vida que está implicado, supuesto, que sirve de marco, de soporte y también de justificación a la parrhesía, se caracteriza por formas sumamente precisas y codificadas de comportamiento, formas sumamente reconocibles. (Foucault, 2010, pp. 181 -182)

Si en el *Alcibíades* Sócrates genera lo que hemos denominado un *acontecimiento de pensamiento* que le permite al joven aristócrata reconocer su falta de formación y en el *Laques* es escuchado por adultos distinguidos al demostrar con su modo de vida que hace lo que dice; el cínico hace carne la verdad. El cínico no promete conducir hacia una verdad que se encuentra en otra vida como en el caso de Sócrates, sino hacia una vida otra. El cínico no es el filósofo de la virtud metafísica, ese que se guía por unos principios abstractos, sino aquel que enalteciendo el estado de naturaleza vive en armonía, no con el logos, sino con la facticidad. El cínico es el filósofo de la virtud vital.

Para nuestro autor, “Diógenes y Crates son pues los maestros del cuidado de sí, como hemos visto que lo era Sócrates” (Foucault, 2010, p. 251). El cínico no reconoce ninguna forma de vida civilizada, su objetivo es corroer el sistema desde adentro, actúa como un virus para destirretorializar la ciudad. Si con Sócrates y Platón nace la metafísica (vivir de acuerdo con el logos), con Diógenes nace la filosofía del cuerpo (vivir de acuerdo con la naturaleza). “El cinismo me parece, por tanto, una forma de filosofía en la cual modo de vida y decir veraz están directa, inmediatamente ligados uno a otro” (pp. 177-178). Los cínicos conservaron algunos de los preceptos de Antístenes —quién es catalogado como un socrático— quizás, los más importantes, su rechazo a las formalidades del Ágora y su radical manifestación del decir verdadero, no solo de manera discursiva, sino corporal.

El cuerpo del cínico es la expresión pura de la verdad, de la vida verdadera, por lo tanto, elimina cualquier “retórica” corporal, cualquier ornamentación o artificio que pretenda seducir, persuadir o engañar al otro sobre la verdadera naturaleza, la verdad del cuerpo y de la vida<sup>35</sup>. (McGushin, 2007, p. 161)

El cínico, más allá de ser la máxima muestra de una ‘estética de la existencia’, se manifiesta como el que enfrenta constantemente a la sociedad con sus dobles, a saber, los reflejos impuestos. El cínico se presenta como el parresiasta que problematiza las formas de vivir del conjunto. Al incomodar e increpar, el cínico hace de su decir veraz y sus acciones un *acontecimiento cuerpo* que posibilita fracturar el orden establecido. El cínico, a diferencia de Sócrates, quién por medio del dialogo consigue sacar a luz las inconsistencias y los vacíos en los discursos de verdad de sus interlocutores, desmoronando de este modo los fundamentos que guían sus vidas, hace de la transgresión un imperativo. El cínico no solicita permiso como lo hace Sócrates, quien requiere que el otro acepte su juego dialectico para llegar al acontecimiento, el cínico es el acontecimiento en sí.

El cinismo no se conforma pues con acoplar o hacer corresponder, en una armonía o una homofonía, cierto tipo de discurso y una vida con arreglo a los principios enunciados en el discurso. El cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz. Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dejar lugar al decir veraz. Y, para terminar, hace de la forma de la 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 bios, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad. (Foucault, 2010, p. 185)

El cínico se presenta de dos maneras: en primer lugar, para el no filósofo, como un espejo ambulante en cuyo reflejo se reconoce la hipocresía y contradicciones del orden moral de la sociedad. Mientras la mayoría huyen de él para evitar confrontarse consigo mismo, los más

---

<sup>35</sup> Traducción mía. Texto original: “[...], The body of the Cynic must be the pure expression of the truth, of the true life, and therefore it must eliminate any bodily “rhetoric,” any ornamentation or artifice which attempts to seduce, to persuade, or to deceive the other about the true nature, the truth of the body and of life.

conservadores intentan romperlo<sup>36</sup>. En segundo lugar, para los que se enorgullecen en ser denominados filósofos, el cinismo se constituye, o bien en la piedra que es lanzada para romper el espejo en el que se reflejan o la mueca que hace que ellos mismos lo rompan al increparla. “El cinismo interpreta, de alguna manera, el papel de *espejo roto* para la filosofía antigua. Espejo donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocerse la imagen misma de la filosofía [...]” (Foucault, 2010, 244).

El cínico es definido por el estoico Epicteto como el explorador que se envía previamente para reconocer el campo de batalla. Es el espía que entrando a terrenos desconocidos, transgrede los límites para hacer un reconocimiento del enemigo y su territorio. Para Foucault, Epicteto idealiza la forma ascética del cinismo que ha tomado para sí, que permite señalar la estupidez de una civilización que hace oídos sordos a la vida y se niega a escuchar las verdades que incomodan, donde los guerreros se convierten en rebaños obedientes. La forma parresiástica del cínico devela esta hipocresía y golpea con su bastón las mentes adormecidas, por eso es rechazado.

Epicteto explica que el papel del cínico consiste en ejercer la función de espía, explorador. Y utiliza la palabra *katáskopos*, que tiene un sentido preciso en el vocabulario militar: personas a las que se envía un poco antes que el ejército para observar con la mayor discreción posible lo que hace el enemigo. [...]. Por eso, el cínico, enviado como explorador, no podrá tener ni refugio ni hogar y ni siquiera patria. (Foucault, 2010, p. 179)

Los cínicos confrontan la variante de la filosofía que se centra en el conocimiento y reivindican la naturaleza problematizando las convenciones sociales. La elección del cinismo por

---

<sup>36</sup> Un memorable ejemplo de ethos cínico es Jaime H. Garzón F., quién al enunciar la verdad sobre los factores de la violencia y desigualdad en Colombia fue asesinado en 1999 por un sector de la clase política en alianza con grupos armados y narcotraficantes incomodos con las denuncias que hacía de modo directo por medio de los personajes de ficción que interpretaba. Este polifacético abogado y periodista, se muestra como un parresiasta contemporáneo, aun sabiendo que se tramaba un atentado en su contra, continuó valerosamente quitando la máscara de aquellas verdades dispuestas para ocultar la realidad a la que se enfrentan millones de personas en el país: “el cinismo no deja de recordar esto: que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y que bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad” (Foucault, 2010, p. 197).

parte de nuestro autor supeditará el ejercicio del pensamiento a la tarea agonística de enfrentamiento no solo consigo mismo, como en el caso del platonismo que hace del cuidado de sí un ejercicio de autoconocimiento para enfrentar el reflejo individual, sino el de los otros, quienes engeguados por la cultura han olvidado la verdadera naturaleza humana. Si Sócrates ha de curar de los falsos discursos<sup>37</sup>, los cínicos lo han de hacer de las falsas prácticas.

Los cínicos hacen del desprendimiento de las etiquetas su impronta, si Diógenes se masturbaba en el Ágora no es para elogiar lo instintivo o una simple satisfacción pulsional, sino para desenmascarar la falacia de las buenas maneras que encubren que la única vida es la que se experimenta y está adormecida por las promesas de plenitud incorpóreas. La profanación de lo sagrado desmorona los cimientos de la civilización. El cínico,

debe poner de manifiesto, sin límite ni disimulación, aquello que, en el ser humano, es del orden de la naturaleza y, por lo tanto, del orden del bien. Es decir que la no disimulación, lejos de ser la recuperación y la aceptación de las reglas de pudor tradicionales que nos llevan a ruborizarnos si hacemos el mal delante de los otros, debe ser el fulgor de la naturalidad del ser humano bajo la mirada de todos. Ese fulgor de la naturalidad que escandaliza, que transforma en escándalo la no disimulación de la existencia limitada por el pudor tradicional, se manifiesta en los famosos comportamientos cínicos. (Foucault, 2010, p. 267)

En la clase del 15 de febrero de 1984, Foucault diferencia entre la enseñanza como doctrinal tradicional (Sócrates, estoicos) y como doctrinal de existencia (cínicos y epicúreos en

---

<sup>37</sup> Recurriendo a Dumézil, Foucault problematiza la interpretación de la *Apología* realizada por Nietzsche en la cual presenta a un Sócrates negador de la vida, que la entiende como enfermedad. “Dumézil (1989, p. 151) y Foucault (2010, p. 111) preguntan al unísono: ¿De qué enfermedad se trata? ¿De qué receta curativa puede tratarse en el caso de Sócrates y sus discípulos? Debemos un gallo: ¿quiénes? [...]. Esta enfermedad no alude en modo alguno a deficiencias mentales que deban ser tratadas mediante procedimientos médicos o psiquiátricos, sino más bien a la corrupción del alma producida por la admisión de opiniones falsas, esto es, por los decires de todos y de nadie, que configuran una representación distorsionada de sí mismo y de los otros” (Ruíz, 2017, pp. 146-147). Foucault propone que la ofrenda del gallo es agradecimiento al dios de la curación por haber permitido vivir a Sócrates en parresía. “Esa misión, concerniente al cuidado de sí, ha conducido a Sócrates a la muerte. Pero más allá de ésta, él lega a los otros el principio del "ocuparse de sí mismo". Y dedica a los dioses, benéficos por ese cuidado de sí mismo, su último pensamiento (sacrificio del gallo a Asclepio). Creo que la muerte de Sócrates funda en la realidad del pensamiento griego, y por ende en la historia occidental, la filosofía como una forma de veridicción que no es ni la de la profecía, ni la de la sabiduría, ni la de la *tekhne*; una forma de veridicción característica, precisamente, del discurso filosófico, y cuyo coraje debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que no puede tener su lugar en la tribuna política” (Foucault, 2010, p. 130. El paréntesis es un agregado nuestro).

menor medida). En estas, la figura del sabio y el héroe filosófico se contraponen. Sócrates encarna al sabio. Nuestro autor sintetiza en términos metodológicos la labor de la enseñanza socrática sobre la base de la verificación que el ateniense realiza de las palabras del oráculo de Delfos, el cual, frente al interrogante de Querefonte sobre el hombre más sabio de la polis lo postula a él.

Zétesis, exétasis, epiméleia. La zétesis es el primer momento de la veridicción socrática (la indagación). La exétasis es el examen del alma, la confrontación del alma y la prueba de las almas. La epiméleia es el cuidado de sí mismo. La indagación de Sócrates para determinar el sentido que debe darse a la palabra del oráculo lo ha conducido a esa empresa de prueba de las almas unas con respecto a otras, con el objetivo de incitar a cada uno a ocuparse de sí mismo. Indagación, prueba, cuidado. Indagación de lo que dice el dios, prueba de las almas unas con respecto a otras, cuidado de sí como objetivo mismo de aquella indagación: como se darán cuenta, tenemos aquí un conjunto, un conjunto: que define la parrhesía socrática, la veridicción valerosa de Sócrates, en oposición a la veridicción política que no se practica [como una] indagación, sino que se manifiesta como la afirmación de alguien de que es capaz de decir la verdad; que no practica el examen y la confrontación de las almas, sino que se dirige valerosamente, en su soledad, a una asamblea o a un tirano que no quiere escucharlo; que no apunta a la epiméleia (a incitar a la gente a ocuparse de sí misma), sino que dice a la gente lo que hay que hacer y luego, una vez dicho esto, se aparta, se vuelve y la deja desenvolverse como pueda consigo misma y con la verdad. (Foucault, 2010, pp. 102-103).

Diógenes y Crates son los nombres que más sobresalen en la tradicionalidad de existencia: de esa forma de enseñanza que opera sobre la conducta y se enfoca en el ámbito moral. Los cínicos no intentan recuperar del olvido el sentido, por tanto, van más allá de los manuales y lo teórico. “Los cínicos no impartieron enseñanzas a la manera de las escuelas ni tampoco escribieron, aunque puede que algunos lo hayan hecho; de todas maneras, estamos ciertos de que no eran obras “filosóficas”, quizás poemas” (Santos, 2003, p. 65). La metodología de la enseñanza de la doctrina de la tradicionalidad de existencia se ha construido sobre la base del relato de las hazañas de héroes filosóficos,

que pasaba por modelos de comportamiento, matrices de actitudes, pues bien, adoptaba la forma ya fuera de anécdotas breves que se denominaban *khreiai* y que contaban, en algunas palabras, un gesto, una réplica, la actitud de un cínico en una situación

determinada, ya fuera de *apomnemonéumata* (recuerdos), relatos más largos en los cuales se refería todo un episodio de la vida cínica. Había también chistes, anécdotas, que se llamaban *paignía*, anécdotas que hacían reír (*paizein*) y eran una suerte de *khreiai*, pero graciosas, irónicas. (Foucault, 2010, p. 226)

En esta clase, Foucault documenta como al final de su octavo discurso, Dión Crisóstomo narra la escena donde Diógenes el cínico relata la vida de Heracles y hace hincapié en la escena del rescate de Prometeo. Al final de la historia, Diógenes realiza un acto indebido (se masturba), lo cual indigna a un público fascinado con la historia. A diferencia de Sócrates y los estoicos, en los cínicos no hay una apuesta por una vida ejemplar. En este sentido, es importante, la inversión del rol que los cínicos ofrecen de Prometeo, aquel dios que es condenado por Zeus a padecer horribles dolores por la eternidad al preferir a los hombres que a sus iguales.

Prometeo es quien ha separado al hombre de su naturalidad primitiva y, por consiguiente, lo ha condenado a todos sus males ulteriores. En consecuencia, es precisamente el sofista. Y el hecho de que Heracles lo libere no quiere decir que libera a ese sofista para que pueda continuar con todas sus malas acciones y ejercer su mala influencia sobre la humanidad. Si Hércules ha liberado a Prometeo, quiere decir que lo ha liberado de sus propias opiniones (de la opinión vanidosa que tenía de sí mismo y de todo lo que creía en lo concerniente al saber, las técnicas, la enseñanza). Liberación de Prometeo, esto es: restitución de Prometeo y de la humanidad a su naturaleza primigenia. (Foucault, 2010, p. 296)

### **Ecos del cinismo: otros héroes filosóficos**

Foucault propone el cinismo como una constante histórica en las técnicas de sí. Intentando confirmar esta intuición, en la segunda hora de la clase del 24 de febrero de 1984 solicita excusas para realizar un paréntesis e ir libremente por algunas de sus manifestaciones posteriores a las de la Antigüedad. El francés realiza un estado del arte y resalta cuatro textos alemanes que pueden apoyar sus exploraciones sobre el cinismo: uno de Paul Tillich denominado *El coraje de ser, o el coraje con respecto al ser* (1953); *Parmenides und Jona* [Parménides y Jonás] (1966) de Klaus Heinrich; *Moral und Hypermoral* [moralidad e

hipermoralidad] (1969) de Arnold Gehlen y; *Crítica de la razón cínica* de Peter Sloterdijk<sup>38</sup> publicado en 1983, texto del cual Foucault afirma: “Es un libro en dos volúmenes sobre el cual no sé nada. Me han dado opiniones divergentes, digamos, acerca de su interés” (Foucault, 2010, p. 191).

Para Gehlen, Heinrich y Tillich, el cinismo se caracteriza por un manifiesto individualismo y se enmarca en un contexto transhistórico desde una valoración positiva en la Antigüedad en declive de sus manifestaciones modernas. Nuestro autor problematiza las conclusiones de estos tres textos ya que pueden hacer que se obvie la vinculación entre la forma de existencia y las manifestaciones de la verdad. En la Antigüedad también se realizó por parte de la filosofía, por decir así, institucionalizada y/o teórica una resistencia a sus postulados. Para Foucault, el cinismo más que un ejercicio teórico es una filosofía vivencial: “podríamos imaginar la historia del cinismo no, insisto, como doctrina, sino mucho más como actitud y manera de ser”

---

<sup>38</sup> La obra de Sloterdijk, en especial su concepto de *antropotécnica* se ha hecho importante en los estudios pedagógicos actuales. Algunos autores vislumbran en este la continuación exploratoria de las técnicas de sí. A modo de ejemplo: Dora Lilia Marín, una de las investigadoras que más ha profundizado en las relaciones que se pueden establecer entre los elementos metodológicos de Foucault y Sloterdijk para caracterizar la sujeción de la subjetividad en la actualidad, propone una analítica que los integra al estudiar el auge de los textos de superación personal: “Entender la autoayuda como una práctica de conducción supone identificar y describir cómo pone en operación un conjunto de técnicas que producen formas individualizadas de nuestras experiencias como sujetos y como grupos humanos, las cuales son piezas fundamentales en el funcionamiento de los dispositivos de gobierno. Entenderla como antropotécnica significa reconocer que esta se encuentra en el centro de la producción de la forma de vida contemporánea, por lo que se configura como un sistema de ejercitación que posibilita la existencia humana, en las condiciones materiales de nuestro tiempo y articulada a sistemas simbólicos y rituales que alimentan la necesidad de ser individuos libres, exitosos y felices” (Marín, 2020, p. 99). En segundo lugar, en la presentación del libro *Gubernamentalidad y Educación*, compilación que reúne las reflexiones de algunos especialistas en el tema, Castro-Gómez evidencia que una de las mayores dificultades que deben afrontar aquellos que, como en nuestro caso, intentamos hallar en la obra de Foucault elementos para problematizar las prácticas educativas del presente: más allá de reconocer que las pesquisas del francés abordaron el ámbito educativo de manera colateral, se encuentra en que sus reflexiones se presentan inconclusas. La prematura muerte del pensador dejó el proyecto de la genealogía de las prácticas de sí con un amplio número de interrogantes y vacíos metodológicos por resolver. Ante esta insuficiencia, propone orientar la atención en la obra del pensador Peter Sloterdijk: “No voy a reflexionar ahora sobre este tema en particular, sino simplemente llamar la atención sobre la obra de un pensador contemporáneo que se ha propuesto ‘completar’ el proyecto inconcluso de Foucault, y que le otorga al tema de la educación un papel fundamental. Me refiero al filósofo alemán Peter Sloterdijk y su concepto de antropotécnica. En uno de sus últimos libros titulado *Du musst dein Leben ändern* (*Tienes que cambiar tu vida*), Sloterdijk acude a la reflexión del último Nietzsche sobre el renacimiento para detectar allí la emergencia de un ‘virtuosismo inmanente’ centrado en la autotransformación” (Castro-Gómez, 2011, p. 12).

(p. 190) y propone la presencia de tres factores que posibilitaron el paso del cinismo de la Antigüedad pagana a la Antigüedad cristiana y Modernidad europea.

El ascetismo cristiano es el primero. La homilía 25 de Gregorio Nacianceno en el siglo IV, donde se exalta la manera en que vive su fe Maximiliano, un cristiano egipcio que decidió apartarse al desierto para llevar una vida ascética es un buen ejemplo para mostrar que el cínico fue elogiado en algunos sectores que lo percibían como un testigo de la verdad y no un desvergonzado. Al llegar a Constantinopla por solicitud del obispo de Alejandría, este lo enaltece diciendo “eres el mejor y el más perfecto de los filósofos, al ser el mártir, el testigo de la verdad” (p. 186). Gregorio admira en el cristiano haber incorporado algunos componentes del modo de vida cínico, entre los que se cuentan la frugalidad y los renunciamentos<sup>39</sup>.

La elección de vida como escándalo de la verdad, el despojamiento de la vida como una manera de constituir, en el cuerpo mismo, el teatro visible de la verdad parecen haber sido, a lo largo de la historia del cristianismo, no sólo un tema sino una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa, en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento, al relajamiento de sus costumbres. Hubo todo un cinismo cristiano, un cinismo antiinstitucional, un cinismo que yo calificaría de antieclesiástico, cuyas formas y huellas todavía vivas podían percibirse en vísperas de la Reforma, durante la Reforma, dentro mismo de la Reforma protestante e incluso de la Contrarreforma católica. Podría hacerse toda esa larga historia del cinismo cristiano. (Foucault, 2010, pp. 195-196)

La narración que hace Luciano de Samósata de Peregrino, un cínico que se inmolo en los juegos Olímpicos es nombrada por Foucault para mostrar que los límites entre el cinismo y el cristianismo no estaban claramente detallados en la Antigüedad, incluso, un pensador como Luciano los confundía y Juliano en la crítica que hace de los cínicos describe las similitudes entre ambos modos de vida. “Existen además millares [de ejemplos] de esa proximidad extrema

---

<sup>39</sup> Además de la analogía del perro, con la que se conoce comúnmente el modo de vida cínico: “La idea del perro de guardia que acomete contra los enemigos y los muerde” (Foucault, 2010, p. 298), se puede señalar que “hay una suerte de estereotipo que, a los ojos de todos, se etiqueta regularmente como cinismo. El blasón del cinismo es —ya lo hemos mencionado— el hombre de manto corto, barba hirsuta, pies descalzos y sucios, con el zurrón, el bastón, y que está por ahí, en las esquinas de las calles, en las plazas públicas, a la puerta de los templos, interpelando a la gente para cantarle cuatro verdades” (p. 199).

entre la práctica del despojamiento cínico como testimonio, martirio de la verdad, y la ascesis cristiana como testimonio, también, de la verdad (aun cuando se trate de otra verdad)” (p. 193).

En *La ciudad de Dios*, Agustín observa con buenos ojos el modo de vida cínico, su renuncia a este mundo llama la atención en el pensador cristiano que admiran la entrega de la vida por causa de la fe. En este sentido, Jerónimo incita a los cristianos a seguir el ejemplo de Diógenes. “En el ascetismo cristiano encontramos, creo, lo que durante mucho tiempo —siglos, diría— fue el gran vehículo del modo de ser cínico a través de Europa” (p. 193). En la Edad Media, el monaquismo y los rituales de las ordenes, como los franciscanos y los dominicos que optaban por la pobreza y el despojamiento de la vida misma como testimonio de vivir en la verdad de la desnudez de cristo son otro ejemplo.

El segundo aspecto que nuestro autor resalta como continuador del cinismo es la acción política, en específico, la del militante en los siglos XVIII y XIX que hace del camino revolucionario una forma de vida. Esta se manifestó de tres maneras: la sociedad secreta, la organización instituida y el testimonio por la vida. La sociedad secreta resguarda a sus miembros en un anonimato que les permite conspirar y mentar complots en la sombra. Los miembros de la organización instituida, por el contrario a los de la sociedad secreta, se reúnen a plena luz e intentan transformar el orden instituido mediante sindicatos y partidos políticos. El cinismo como testimonio de vida, es la que más llama la atención en Foucault, corresponde a una militancia que con su modo de existencia rompe con los convencionalismos y rituales de la sociedad y, esboza esa vida otra que anhela el francés.

Aquí encontramos una vez más, en el centro mismo de la experiencia, la vida y la militancia revolucionarias, el tema, tan fundamental y al mismo tiempo tan enigmático e interesante, de la verdadera vida, una verdadera vida cuyo problema ya había planteado Sócrates y cuya temática no ha dejado, me parece, de recorrer todo el [pensamiento] occidental. (Foucault, 2010, p. 197)

Entre las críticas que se han realizado a la apuesta de Foucault por una estética de la existencia sustentada en los cínicos, se encuentra su tácita reivindicación del terrorismo, la cual clasifica junto con el nihilismo y el anarquismo como manifestaciones cínicas contemporáneas. Nuestro autor rescata el valor de aquel que al colocar una bomba es capaz de inmolarse junto con aquellos a quien va dirigida, de entregar la propia vida por una causa. “Todos los estilos de vida que podrían tener el valor de la manifestación escandalosa de una verdad inaceptable han sido proscritos” (p. 198).

El tercer vehículo de transmisión del cinismo es el arte, el cual, además de la religión y el modo de vida revolucionario, se puede rastrear muy temprano en la sátira y la comedia griegas y en la literatura medieval, especialmente, en los cuentos franceses y la literatura estudiada por Bajtín que hace alusión a las fiestas y carnavales donde la vida como escándalo de la verdad se manifiesta. Foucault pasa rápidamente por estas expresiones para ubicarse en lo que ha de considerar la cumbre del cinismo: el arte moderno. En este, el artista no solo destaca por su obra, sino por su modo de vida.

Este tema de la vida de artista, tan importante a lo largo del siglo XIX, se apoya en el fondo sobre dos principios. Primero: el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la verdadera vida. Y el segundo principio: si bien tiene la forma de la verdadera vida, la vida, a cambio, es el aval de que toda obra, que echa raíces en ella y a partir de ella, pertenece a la dinastía y el dominio del arte. Creo, pues, que la idea de la vida de artista como condición de la obra de arte, autentificación de la obra de arte, obra de arte en sí misma, es una manera de retomar, bajo otro aspecto, bajo otro perfil, con otra forma, por supuesto, el principio cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa, a través de la cual la verdad sale a la luz, se manifiesta y cobra cuerpo.

No es todo: en efecto, hay otra razón por la cual el arte ha sido en el mundo moderno el vehículo del cinismo. Es la idea de que el propio arte, trátase de la literatura, la pintura o la música, debe establecer una relación con lo real que ya no es del orden de la ornamentación, del orden de la imitación, sino del orden de la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia. (Foucault, 2010, pp. 200-201)

Foucault elogia el antiplatonismo que se evidencia en Baudelaire, Flaubert y Manet, quienes en sus obras no intentan capturar la belleza, todo lo contrario, sacan a luz lo que permanece oculto y es relegado, develando la existencia misma al ponerla al desnudo. A la vez, el arte moderno sobresale por su antiaristotélismo; como nueva versión del cinismo, agradece las manifestaciones culturales que sostienen la civilización. Al negar y rechazar los convencionalismos, las formas adquiridas, el arte moderno opera a modo de un movimiento anticultural: vuelve a la cultura contra sí misma. Esta nueva manifestación del cinismo se presenta para Foucault como la forma más elaborada de una estética de la existencia. “Esa estética de la existencia es un objeto histórico esencial que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras” (Foucault, 2010, p. 355).

Para Castro-Gómez, la postulación de Baudelaire por parte de Foucault como el ejemplo ideal de un cinismo transhistórico: de cómo llevar una vida otra a pesar de “sus conocidas opiniones racistas, misóginas y reaccionarias” (2016, p. 74), es muestra de las paradojas del pensamiento foucaultiano que al no delimitar claramente lo ético, lo estético y lo político le hicieron entender la actitud crítica como la combinación de “la trasgresión de las normas coercitivas, el uso de las reglas facultativas para gobernar la conducta y la trasfiguración de la subjetividad” (p. 75). En esta línea interpretativa, para Macías, el camino cínico al conducir a “la idea de autocreación original en oposición a toda regla externa y fuera de todo marco social referencial nos podría llevar a una forma de subjetivismo posmoderno narcisista” (2013, p. 93).

De manera similar que en sus estudios sobre literatura —como expusimos en el segundo capítulo— en la analítica del momento ético, aunque el francés propone a partir de Sócrates la posibilidad de sujetarse a sí al seguir la verdad que encarna un maestro, privilegia con los cínicos

la constante reelaboración de un sí mismo que escapa a todo proceso de captura. Los cínicos encarnan ese acontecimiento que Foucault favorece a lo largo de sus investigaciones sobre el saber y el poder y ahora problematiza en el plano de la experiencia personal.

La analítica realizada abre la posibilidad de hacer una relectura de la enunciación *estética de la existencia* y proponer dos vertientes: una ético-político que privilegia Foucault y otra ética-pedagógica que describe, pero deja solo enunciada y de la cual nos ocupamos en esta tesis doctoral. La estética de la existencia es definida por el francés como el asumir que la vida puede equipararse a una obra de arte, en la cual un individuo a medida que interviene sobre sí moldea su experiencia con el mundo.

Sí bien, el filósofo de Poitiers a meses de morir propuso como camino para problematizar la subjetividad el cinismo por estar cercano a un modo de vida arriesgado, habitar el acontecimiento y evidenciar que no pertenece a la mentira de los cánones sociales, caracterizo otras maneras de resistir y autoconstituirse en la Antigüedad que pueden brindar luces a los que se enfrentan al aula en el presente y que conscientes de los poderes que los han configurado buscan hacer de su profesión una experiencia de libertad. “Me parece que el análisis de la gubernamentalidad —es decir: el análisis del poder como relaciones reversibles— debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo” (Foucault, 2006, p. 247).

### **Acontecimiento y coraje**

El acontecimiento es el terreno donde centra la mirada el francés: “El poder propio de Michel Foucault [...] obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento” (Ewald & Fontana, 2006, p. 9). Si inicialmente introdujo esta categoría como herramienta conceptual para analizar lo discursivo, en su último

estadio de pensamiento la incorpora sobre el plano de la constitución de sí, pues le permite problematizar la subjetividad. En ese sentido, “se podría considerar como una filosofía del acontecimiento no sólo la arqueología de los discursos, sino también la ontología del presente en la que el propio Foucault se sitúa, esto es, la genealogía y la ética”. (Castro, 2018, p. 20).

En *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Judith Revel muestra que el trabajo del francés centra la atención en el acontecimiento, incluso, en su primer libro arqueológico —su tesis doctoral— *Historia de la locura* [1961] (1998), es posible rastrear evidencia de nuestra hipótesis en la emergencia del acontecimiento razón-sin razón. Para la estudiosa, el uso de esta noción muestra “la coherencia extrema de Foucault, así como de su necesidad de someter los conceptos y el uso que hace de ellos a una exigencia fundamental: la constitución de ese modelo de lectura discontinua cuya formulación perseguimos desde el comienzo” (Revel, 2014, p. 73).

En esta senda argumentativa, Espino considera que en Foucault,

la coherencia estaría en la discontinuidad del acontecimiento como algo diferente a la separación teórica de períodos diferenciados, [...] la filosofía atiende el análisis del acontecimiento de la actualidad, el conocimiento de lo que acontece, tal como el establecimiento de las relaciones que permite la aproximación a la singularidad dada de una problematización presente en los desplazamientos que articulan el sentido de unidad. (Espino, 2018, p. 8)

En otro de sus textos, *Diccionario Foucault* (Revel, 2009, pp. 19-21) la autora describe como el acontecimiento se presenta en un primer momento en forma negativa, como lo que los historiadores tematizan aisladamente y que Foucault intenta en sus ejercicios arqueológicos incorporar dentro de la trama de la red argumentativa. En un segundo momento, el acontecimiento toma mayor autonomía y se constituye en el epicentro de la analítica con el fin de separarse de cualquier mención de tipo estructuralista. Como nos propone Castro, “Foucault, a lo largo de sus investigaciones, trata de encontrar un equilibrio entre el acontecimiento como

ruptura y como regularidad, sin caer en el viejo concepto de tradición y tampoco en el más reciente de estructura” (2018, p. 29).

Para nuestro autor, la descripción de los acontecimientos se propone como el horizonte de acción de la historia —disciplina en la que él mismo puede ser situado— por concebir que estos son una inquietud que no ha tenido fuerza en la filosofía por carecer de un componente de sentido que dé cuenta de la totalidad. Como correlato de la recepción teleológica de Hegel, se espera la concreción de una promesa en el devenir temporal. Foucault se opone acérrimamente a esta concepción y propone a partir de Nietzsche, y Kant posteriormente, un ejercicio de diagnóstico del presente.

El acontecimiento como singularidad histórica permite realizar la búsqueda de la emergencia de las prácticas discursivas e institucionales que han configurado lo que se es en la actualidad sin remitir a esencias, absolutos o elementos teleológicos. Esta nueva forma de concepción del acontecimiento es denominada acontementalización y se inserta a los tipos ya trabajados por el francés. “[...] Podemos distinguir, en total, cuatro sentidos del término acontecimiento: ruptura histórica, regularidad histórica, actualidad, trabajo de acontementalización” (Castro, 2004, p. 17).

En el marco de ese desplazamiento foucaultiano en torno a la gubernamentalidad que implicó revisar los instrumentos arqueológicos y genealógicos bajo la rejilla de las prácticas de autosubjetivación, es posible reconocer una nueva forma de acontecimiento que opera a modo de experiencia transformadora de la subjetividad y muestra la emergencia de un yo elaborado por el sí mismo bajo la orientación de un maestro. Este resultado es fruto de admitir la doble dirección que las tecnologías de gobierno toman con los estudios sobre la gubernamentalidad.

Es importante advertir que a partir del estudio de la libertad y el poder de Foucault se han derivado dos ámbitos de pensamiento diferentes. Por un lado, el que continua la problemática del biopoder, como en el caso de Giorgio Agamben y Roberto Esposito. Es decir, la vía que estudia como la vida (bios) entra en la historia y se vuelve objeto del poder (biopoder) y la política (biopolítica). Y, por otro, está el ámbito de las prácticas de sí, según las interpretaciones de Pierre Hadot, Wilhelm Schmidt y otros. (Cadañia, 2013, p. 34)

Esta bifurcación permite distinguir entre los ‘regímenes de veredicción’ que acompañan las estrategias de gobierno disciplinarias, seguritarias y securitarias que imponen una verdad sobre el individuo y los ‘regímenes de verdad’ que reúnen las formas a través de las cuales los individuos enuncian una verdad sobre sí mismos a partir de un proceso de autosubjetivación. Dicha verdad, en el caso de los regímenes de veredicción es la naturalizada por la configuración desplegada por las tecnologías de gobierno de los otros, mientras que, en los regímenes de verdad, es la que el individuo decide seguir para resistirse a las primeras a partir de técnicas de sí que han de ser suministradas por un maestro que ha de cuidar de su cuidado de sí, cuidando del cuidado de sí de ese otro que se postula como su discípulo.

Ahora bien, ¿en qué momento el discípulo acepta someterse a las directrices demarcadas por el maestro? En nuestra propuesta interpretativa, sostenemos que esto solo sucede cuando se ha producido un tipo de acontecimiento que le hace romper con eso que es y lo empuja a iniciar un recorrido que le permita pensar y actuar con autonomía. Dicho dominio propio, esta búsqueda de la salvación por la verdad que se puede rastrear en la plataforma de las investigaciones foucaultianas sobre el cuidado de sí y caracteriza el enfrentamiento con lo que se ha naturalizado como interiorización de lo impuesto: requiere de un quiebre para iniciarse. A modo de epojé, esta fractura de lo cristalizado: tematiza la existencia misma, suspende el flujo de percepciones y pregunta en perspectiva teleológica. En su estudio sobre el maestro a partir de Foucault, Pagni propone que,

la verdad sería la expresión de un hablar franco que implica, por un lado, una exposición de aquel que la enuncia como sujeto que presenció el acontecimiento y que hizo de este una forma constante de autotransformación empírica; por otro, la verdad pone este mismo discurso —y a su sujeto— en riesgo, puesto que provoca a sus interlocutores más que acomodarlos hasta dejarlos apaciguados. (2013, p. 671)

Elegir una verdad a conciencia como formula el pensamiento humano no necesariamente conduce a cuestionar el gobierno. La elección luego del acontecimiento puede significar someterse con mayor agudeza a los dispositivos que han gobernado. Para Foucault, no se es libre al ser yo, sino al dejar de serlo. El conocer por sí solo no salva, para que el acontecimiento se haga experiencia, se requiere más allá de ser arrancado de sí, sujetarse a sí por medio de la verdad que ha de brindar un maestro. El acontecimiento, aunque abre la posibilidad de conducirse de otro modo, también puede significar plegarse a lo dado, no solo por la cobardía de asumir la responsabilidad de las acciones o por el temor que produce reconocer el vacío de la existencia, sino por la aceptación de la verdad de lo instituido, bien sea por comodidad, miedo o indiferencia. Ser libre implica coraje.

## Capítulo IV

### El olvido de las técnicas de sí

Foucault afirma que durante el momento helénico-romano el cuidado de sí logra independencia de la pedagogía y la política —ámbitos en los que se inscribe en el *Alcibíades*— deja de ser un sustituto en la formación mediocre del joven ateniense o el prerrequisito para gobernar adecuadamente la ciudad. Se debilita como un imperativo de las clases acomodadas y se irradia al conjunto de la sociedad. Ahora, para cuidar de sí, ya no es precondition el linaje, ni la riqueza. Quien desee constituirse en sujeto soberano encontrará entre las diferentes escuelas filosóficas una amplia gama de posibilidades: estoicos, epicúreos y cínicos son las fundamentales para nuestro autor.

En analogía con la contemporaneidad, donde la oferta educativa también se concentra en los medios y no en el fin, pues este ya está establecido: formar un sujeto capaz de autogestionarse. “El aprendizaje es hoy una importante estrategia para la conducción de los individuos que se consideran a sí mismos agentes autónomos y empresarios de sí, trabajadores por cuenta propia (freelancers): individuos dispuestos a transformarse y a incrementar su capital” (Marín, 2020, p. 119); las escuelas helenísticas, aunque desplieguen diferentes técnicas coinciden en la configuración de un yo autónomo, cuyo fin es el sí mismo. El yo “ya no es bisagra. Ya no es relevo. Ya no es un elemento de transición hacia otra cosa, que sería la ciudad o los otros. El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí” (Foucault, 2006, p. 177).

### Séneca: auge y caída

Foucault caracteriza dos tipos de cinismo en sus últimas investigaciones. De acuerdo con esta interpretación, se pueden clasificar entre buenos y malos. Los malos —esos por los que termina inclinándose— son abordados en *El coraje de la verdad* y los buenos, de los cuales las otras escuelas helénico-romanas destacan aspectos cercanos a ellas se describen, ante todo, en *La hermenéutica del sujeto*. “Los buenos cínicos son aquellos que no son demasiado inquietantes o críticos [...], se parecen bastante a todos los demás filósofos helénicos. Los cínicos malos, por el contrario, son demasiado radicales en su crítica de las normas culturales [...]”<sup>40</sup> (McGushin, 2007, p. 163). La distancia entre los dos abordajes es inmensa. Mientras en 1984 los postula como la cumbre del cuidado de sí, en 1982 serán un apéndice del estoicismo.

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault “concentra su interés en los grandes filósofos estoicos tardíos, como son Musonio Rufo, Lucio Anneo Séneca, el manumitido Epicteto y el emperador Marco Aurelio” (Espino, 2018, p. 210) y propone el momento helénico-romano como “una verdadera edad de oro en la historia de la inquietud de sí, entendida a la vez como noción y como práctica e institución” (Foucault, 2006, p. 90). En la clase del 10 de febrero de 1982 nuestro autor retoma la cuestión del autoconocimiento y retorno a sí en las grandes escuelas: cínicos, epicúreos, estoicos. En el caso de los cínicos, argumenta que debido a los pocos escritos que sobreviven realiza un acercamiento a estos de forma indirecta a partir de algunas lecturas estoicas, las cuales resaltan al igual que los primeros cristianos —como describimos al final del capítulo anterior— por su ascetismo y renunciaciones.

---

<sup>40</sup> Traducción mía. Texto original: “The good Cynics are those who are not too disturbing, not too critical, who, in fact, pretty much resemble everyone else. The bad Cynics, on the other hand, are too radical in their critique of cultural norms [...]”.

Foucault hace énfasis en la narración que Séneca realiza en el libro VII de *De beneficiis* de un texto de Demetrio, un cínico que de acuerdo con su criterio está bien educado y aclimatado en Roma y acompaña a Trásea Peto en su suicidio perpetrado de manera socrática en medio de un diálogo sobre la inmortalidad del alma. Demetrio considera que el filósofo debe entrenarse como un atleta en el reconocimiento y ejercitación de los gestos para luchar en el momento adecuado. En una economía de los gestos, se debe hacer rutinas con los realmente necesarios para tenerlos a mano cuando la situación lo amerite.

Esta directriz empleada para los gestos también aplica para los conocimientos; es fundamental diferenciar entre los conocimientos útiles e inútiles. Para Demetrio, hay conocimientos que merecen ser aprendidos y otros que deben ser desechados, por eso “denuncia, critica y rechaza el conocimiento por la causa como conocimiento de la cultura como conocimiento ornamental” (p. 231) y expone un saber relacional, en donde la atención no se desvíe de la naturaleza a la conciencia o del mundo de los hombres al de los dioses. Un conocimiento útil es aquel que produce ethos y se propone en prescripciones. No es el que escudriña en las causas de los fenómenos, ni el que se enfoca en los contenidos, sino el que modifica el ser del sujeto que se expone a ellos.

En el caso de los epicúreos, aunque el énfasis se encuentra —al igual que en los estoicos— en la adquisición de un conocimiento de la naturaleza que permita la mutación del ethos, el proceso no conlleva a renunciar al disfrute de ciertas delicias como se impone en la Stoa, donde se debe castigar el cuerpo para fortalecer el alma. Foucault describe el llamado a la transformación del ser del sujeto en los epicúreos como “etopoético”, el cual encuentra en la noción de *physiología* su enunciación más fuerte. Los epicúreos proponen una diferenciación

entre los conocimientos útiles: aquellos que permiten este objetivo y los conocimientos inútiles, los que no son más que adornos para presumir ante los otros desde la sofística y/o la erudición.

Con base en la lectura de algunas *Sentencias Vaticanas*, nuestro autor muestra que la *physiologia* se opone a la *paideia* como manifestación de los hombres libres que se enfrentan en los discursos. Epicuro descalifica la *paideia* al considerarla “una cultura de fanfarrones, desarrollada simplemente por fabricantes del verbo que no tiene otra meta que hacerse admirar por la muchedumbre” (p. 235). La *physiologia* se diferencia de la *paideia* fundamentalmente en tres aspectos: El primero, se refiere al suministro de un mecanismo de seguridad, un equipamiento para afrontar las adversidades del exterior que brinda el coraje necesario para resistir el temor a los dioses. En segundo lugar, la *physiologia* hace que los individuos dependan únicamente de sí mismos, que obtengan *autarkeia*. La última diferencia, es la que admite a “los individuos enorgullecerse con sus bienes propios y no con los que provienen de las circunstancias” (p. 237).

Luego de problematizar la interpretación del experto en los epicúreos De Witt, el cual propone una jerarquización piramidal, Foucault (p. 142) se detiene en la de Filodemo, un epicúreo que fue consejero de Lucio Pisón. Filodemo destaca la importancia de la asignación de un director individual, la cual corresponde a dos condiciones: la primera, la existencia de una relación de amistad entre maestro y discípulo; la segunda, que esta relación este mediada por una libertad de palabra que permita hablar con franqueza. Este decir veraz —como hemos visto— es denominado *parresia*.

No hubo unidad metodológica en las escuelas helenísticas, incluso, se presentaron agudas discrepancias por los métodos utilizados. Mientras los epicúreos observaban escandalizados algunas prácticas estoicas, por ejemplo, imaginarse la muerte de los hijos o a las personas

admiradas en sus peores facetas, estos últimos, catalogaban las concepciones epicúreas como insuficientes para lograr el dominio propio. En las *Cuestiones morales* Séneca intenta que “Lucilio pase del epicureísmo, digamos un poco laxo, no claramente teorizado, a un estoicismo estricto” (p. 99).

En la interpretación del texto de Demetrio hecha por Séneca, los conocimientos útiles hacen mejores a los hombres y les permite mantener la calma y la serenidad en los momentos más álgidos, lo cual concuerda con los postulados estoicos. El estoico lucha por evitar el embate de los acontecimientos, por eso se protege con una coraza que le permita “soportar como corresponde todos los accidentes eventuales, todas las desdichas posibles, todas las desgracias y todas las caídas que puedan afectarlo” (p. 104). Este blindaje similar al epicúreo es denominado *paraskeue* en su forma griega e *instructio* en su faceta latina. El *paraskeue* se constituye en una tecné, su énfasis no está en la adquisición de elementos teóricos sino de elementos prácticos para crear una actitud de distanciamiento frente a las eventualidades.

El objetivo de las técnicas desplegadas por los estoicos es combatir la stultitia dotando al individuo de un régimen que permita atemperar la conciencia y suprimir la agitación del pensamiento. El stultus es quien recibe las representaciones externas sin filtro, está incapacitado para discriminar entre los sucesos y la interpretación que realiza de estos, por ello, lanza sin reparo juicios que se encuentran mezclados con sus deseos, miedos y pasiones. “El stultus deja que la vida pase y cambia de opinión sin respiro. Por consiguiente, su vida, su existencia, transcurre sin memoria ni voluntad” (p. 136). El stultus no es libre. La libertad implica someterse a sí mismo.

Salir del estado de stultus requiere de un maestro que ayude a la vida a lograr su objetivo. “Entre el individuo stultus y el individuo Sapiens, es necesario el otro” (p. 138). Ese otro ha de

ser el maestro filósofo. El filósofo “es quien gobierna a aquellos que quieren gobernarse a sí mismos, y quien gobierna a los que quieren gobernar a los otros” (p. 140). A diferencia del retórico que pone a disposición de su estudiante una serie de estrategias para que por medio del discurso este logre conducir las decisiones de los otros, el maestro brinda a su discípulo un conjunto de elementos para cuidar de sí, a saber, técnicas que permiten intervenir sobre sí mismo para hacerse soberano. “La vida soberana es una vida en posesión de sí misma, una vida en la que ningún fragmento, ningún elemento escapa al ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí misma. Ser soberano es ante todo ser propio” (Foucault, 2010, p. 282).

Para los estoicos, la vejez como ideal de serenidad se hace una meta. “Para ser sujeto hay que ser viejo” (Foucault, 2006, p. 130). Séneca recomienda a sus discípulos llegar a viejos lo más pronto posible para deshacerse de las pasiones y poder ocuparse de sí mismos antes de la última exhalación. “Hay que consumir la vida antes de la muerte, hay que cumplir la vida antes de que llegue el momento de la muerte, hay que alcanzar la saciedad perfecta de sí mismo” (p. 117). Esta etapa de acuerdo con los pitagóricos quienes dividían la vida en cuatro momentos empezaría a los sesenta años, luego de transitar por la niñez que va desde el nacimiento hasta los veinte y la adolescencia que se prolonga hasta los cuarenta. Para Séneca, en el anciano es donde el yo “se alcanza por fin a sí mismo, donde uno se reúne consigo mismo y mantiene consigo una relación consumada y completa de dominio y satisfacción a la vez” (p. 115). Sin embargo, el estatuto del viejo es ambiguo, a la vez que es sabio es débil, a la vez que es reconocido, depende de los jóvenes para su seguridad.

Los planteamientos expuestos en *La hermenéutica del sujeto* que privilegian el estoicismo como la escuela por excelencia del cuidado de sí, son controvertidos por el mismo Foucault dos años después en favor de los cínicos. En 1984, el tratamiento de las situaciones por

parte de los estoicos deja de ser ejemplo de la primacía del acontecimiento para pasar a constituirse en una latente hipocondría, un miedo a este que nuestro autor ya reconocía en 1982: “[...] las cartas un poco hipocondriacas de Séneca. Y esa hipocondría, entonces, va a resaltar de manera patente en personas como Marco Aurelio, como Frontón” (p. 114).

Entender los fenómenos naturales como parte de una razón divina, hace que los estoicos exhorten a ocupar la posición de sujeto que tanto crítica Foucault y determinó su elección final por los cínicos. Estas objeciones también se encuentran —de acuerdo con Abraham— en Veyne, quién argumenta que “a falta de transfigurar al discípulo, el estoicismo le cambiaba la idea dándole una pasión, la del estoicismo. Salida que puede darse con frecuencia en otras disciplinas, como el psicoanálisis por ejemplo” (Abraham, 2003), y en Santos, para quién “el cínico no juega con las virtualidades como sí lo hace el estoico: en Séneca se ejercita uno en la capacidad de despojamiento, pero la situación es vivida como la construcción de una armadura” (2003, p. 62). La primacía del acontecimiento solo aplica para los cínicos en la lectura de 1984, donde Foucault toma partido por su modo de vida desde una mirada transgresiva y realiza su acérrima defensa cuestionando el estoicismo que había enaltecido en el curso de 1982.

Séneca, ladrón y riquísimo, elaboró extensamente la idea de que la verdadera vida es una vida de desapego virtual en lo concerniente a la riqueza. En cambio, y frente a ello, la pobreza cínica es, desde luego, una pobreza concreta, material, física. Es real, es activa, es indefinida.

[...] En la misión del cínico hay, en cierta forma, un intervencionismo médico, que lo opone a las claras a esa especie de plétora por la cual la vida dichosa del sabio filósofo, en alguien como Séneca, se daba como mero ejemplo a los otros, a quienes se ayudaba simplemente mediante consejos, ejemplos, escritos. Intervencionismo físico, intervencionismo social de los cínicos. (Foucault, 2010, pp. 270, 292)

### ***De Historia de la sexualidad a la Historia de las técnicas de sí***

En el momento helénico–romano<sup>41</sup>, a la vez que se menoscaba la dimensión pedagógica y política del cuidado de sí del momento griego-clásico, se disipa la dimensión erótica. La atención desaparece de ese adolescente carente de conocimientos que despierta el deseo de un adulto que convertido en su maestro debe luchar contra la tentación de someterlo para hacer de este un individuo soberano: alguien que podrá gobernarse a sí y gobernar a la ciudad. Para aquellos que buscan autonomía, el cuidado de sí se presenta como un esfuerzo permanente, no solo desplegado en el instante del tránsito de la adolescencia a la adultez, sino como una constante a lo largo de la vida. Por ello, a pesar de la apertura estamental, el cuidado de sí continúa siendo un imperativo de una minoría: “en la cultura antigua, en la cultura griega y romana, la inquietud de sí nunca fue, en realidad, efectivamente percibida, postulada, afirmada como una ley universal valedera para todos los individuos, cualquiera fuese el modo de vida que adoptaran” (Foucault, 2006, p. 119).

La problematización de los placeres en los antiguos es promovida por una aristocracia que busca diferenciarse de sus pares mediante la moderación en una cultura de extravagancias. No solo está en juego el sexo; la comida y bebidas entran en la problematización de cómo hacer uso de los placeres, preocupa los excesos y la pasividad. “Plutarco decía [...] que era un buen ejercicio ponerse frente a platos deseables y agradables y resistirse a ellos” (p. 221). Nuestro autor sostiene que algunos antiguos intentaron hacer de su vida una obra de arte, una experiencia

---

<sup>41</sup> La forma en que son transmitidas las técnicas de sí en el mundo helénico y romano se diferencian en que mientras las primeras se desarrollan en un ámbito escolar, las segundas se despliegan en el marco de la clientela y son dadas por un consejero privado adscrito a esta. Las dos corresponden a las formas sociales establecidas y son inversas. En la escuela “el filósofo está presente: se acude a él y se lo inquiera. En la fórmula del consejero privado, al contrario, [...] está el gran dirigente político que recibe en su casa y aloja bajo su techo a un filósofo” (Foucault, 2006, p. 146).

única y bella a los ojos de los demás orientando adecuadamente sus acciones a partir de la práctica de ejercicios ascéticos que les permitiera gobernarse a sí mismos.

Había ejercicios para hacerse amo de sí mismo. Para Epitecto, había que ser capaz de mirar a una hermosa muchacha o a un hermoso muchacho sin sentir ningún deseo por ella o por él. Hay que dominarse a sí mismo por completo. La austeridad sexual en la sociedad griega era una tendencia o un movimiento, un movimiento filosófico procedente de personas muy cultas, para darle a su vida mucha más intensidad y belleza. (Foucault, 2003c, p. 60)

El cuidado de sí se constituye en una actividad que oscila entre la corrección y la formación, más cercana a la intervención médica que a la pedagógica. En la carta 50 de Séneca a Lucilio se evidencia el énfasis corrector que tomará la orientación: “aunque uno no se corrija en la juventud, siempre puede hacerlo. Aunque nos endurezcamos, hay medios para repararlo, para corregirnos” (Foucault, 2006, p. 105). Entre estos medios que serán brindados por el maestro, el aprender a desaprender tiene una importancia especial. Séneca retoma una máxima de los cínicos “aprender las virtudes es desaprender los vicios” (p. 106).

Esta disposición del cuidado de sí como medicina; del filósofo como médico del alma, se aprecia con claridad en Epicteto quién propone su escuela de filosofía “como un hospital del alma, un dispensario del alma” (p. 111). La interpretación de las prácticas de los antiguos que realiza Hadot (2006) respalda esta afirmación: “para conseguir la curación del alma se precisan ciertos ejercicios espirituales. Como en el estoicismo, deben asimilarse, meditándose «día y noche», breves sentencias o resúmenes que permitirán tener siempre ‘a mano’ los dogmas fundamentales” (p. 32). El acto pedagógico ha de curar a los estudiantes de sus dolencias, en especial, las causadas por las prácticas retóricas y de adulación de los sofistas.

En un pie de página de *La hermenéutica del sujeto* (2006, p. 109), sus editores (Cfr. Ewald & Fontana) señalan que el llamado al filósofo en paralelo al del médico en caso de enfermedad que acredita nuestro autor a Musonio, y que ellos no encuentran en la obra del

estoico, corresponde a un discurso de Dión de Prusa en el cual se expone que los hombres al igual que no acuden al médico hasta que aparece la enfermedad, no buscan a un filósofo hasta que son muy desdichados. La enfermedad del alma que atienden los filósofos se denomina *pathos* y se manifiesta como una pasión tanto para los estoicos como para los epicúreos. Los estoicos utilizaron algunas analogías para dar cuenta del desarrollo de esta dolencia desde su incubación:

El primer estadio es lo que en griego llamaban *euemptosia* (la *proclivas*), es decir, la constitución que nos hace propensos a una enfermedad. Después viene el *pathos* propiamente dicho, movimiento irracional del alma que Cicerón traduce al latín por la palabra *perturbatio* y Séneca por *affectus*. Luego del *pathos*, la enfermedad propiamente dicha tenemos la *nosema*, que es el paso al estado crónico de la enfermedad. (Foucault, 2006, p. 109-110)

La actividad del maestro se enfoca en combatir los síntomas o la enfermedad ya presente, cuyo tratamiento requiere una acción terapéutica. Foucault (Cfr. 2006, pp. 110-111) retoma los tres significados de la palabra *therapeuein* en griego: un acto médico, obedecer órdenes de un amo o ser servidor de uno mismo. El francés hace hincapié en la última connotación y resalta como Filón de Alejandría denomina terapeutas en su *Tratado sobre la vida contemplativa* a un grupo de hombres que se apartaron al desierto para velar de sí mismos, no solo de su cuerpo, sino de su alma. Algunos eruditos exponen que dicho grupo no existió y que “se trataba de la descripción ideal y utópica de una comunidad tal como debería ser” (p. 123). Filón asegura que los terapeutas se alejaron del mundo para obtener dominio sobre sí y curar las enfermedades ocasionadas por las pasiones.

La conversión a sí realizada por los terapeutas hace parte de un entramado complejo: la práctica de sí o *askesis*, término que utilizan los filósofos griegos y romanos para describir cómo se relaciona el sujeto con la verdad. La *askesis* en el sentido helénico-romano dota de herramientas para que la conciencia y el cuerpo vibren en una misma melodía, en un movimiento

armonioso de adentro hacia afuera que hace que el sujeto se guíe por un discurso de verdad.

“Foucault señala que la conversión a uno mismo no se manifiesta como obsesión de sí. Cuidar de uno mismo no es una cuestión de alejarse del mundo “exterior” para explorar y expresar la propia verdad “interior””<sup>42</sup> (McGushin, 2007, p. 134).

Para Foucault, “el retorno a sí nunca fue tan dominante como pudo serlo en la época helenística y romana” (2006, p. 245). A diferencia de la conversión cristiana y platónica donde la conciencia es el lugar común: bien sea para hacer exégesis del sujeto o reminiscencia, durante este periodo el cuerpo se constituye en el centro de las operaciones de autosubjetivación. La lectura que nuestro filósofo realiza de los estudios de Pierre Hadot sobre la oposición entre la epístrope platónica y la metanoia cristiana le permiten plantear que la conversión a sí durante los dos primeros siglos de nuestra era no puede homologarse con ninguna de estas descripciones.

La epístrope platónica caracterizada por apartarse de las apariencias, decidirse por ocuparse de sí al reconocer la ignorancia y, conducir a la reminiscencia como “patria de las esencias, la verdad y el ser” (p. 208), lleva la conversión de este mundo a otro y, por tanto, a combatir la facticidad comenzando por el cuerpo mismo al considerarlo la cárcel del alma. “En el pensamiento epicúreo, el pensamiento cínico, el pensamiento estoico, etcétera, trataron de pensarse la conversión sin apelar al modelo de la epístrope platónica” (p. 217).

Para nuestro autor, el platonismo presenta una paradoja que ha cruzado la historia occidental: entre la espiritualidad que es descrita en el *Alcibíades* y una racionalidad que terminará imponiéndose con la teología y el denominado momento cartesiano, donde es eliminada la condición de transformación del ser del sujeto en la adquisición del conocimiento.

---

<sup>42</sup> Traducción mía. Texto original: “Foucault shows that this conversion to oneself does not imply self-obsession. To take care of oneself is not a matter of turning away from the “outside” world to explore and express one’s “inner” truth”.

El platonismo transita entre “replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad necesarias para el acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias” (pp. 87-88).

Aunque la reminiscencia platónica fue incorporada en las prácticas cristianas gnósticas que identifican la inquietud de sí y autoconocimiento, fue encubierta por el cristianismo exegético que fue el que terminó imponiéndose. De este modo, se le dio al “autoconocimiento no la función memorística de recuperar el ser del sujeto sino la función exegética de detectar la naturaleza y el origen de los movimientos internos que se producen en el alma” (p. 251). Las prácticas ascéticas realizadas en los monasterios de los siglos IV y V son problematizadas por nuestro autor, pues permiten mostrar el tránsito de las técnicas de sí como una experiencia libertaria en el periodo helénico-romano a una de su negación.

Mientras en el cristianismo el ascetismo implica una “renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad” (Foucault, 2008, p. 73), en la askesis helénico-romana se provee de un *paraskeue*: un equipamiento que no se tiene por naturaleza y se caracteriza porque permite enfrentar los acontecimientos, no somete el individuo a la ley y no lo conduce a la renuncia de sí. En la espiritualidad cristiana someterse al otro permite transitar el camino de la conversión que lleva al conocimiento del más allá, camino que prepara para la muerte y no para la vida. En el cristianismo, “el objetivo pretendido es la contemplación permanente de Dios” (Foucault, 1999b, p. 470).

Las técnicas cristianas intentan someter todo aquello que hace que los hombres se extravíen de la salvación que se postula en la verdad de otro mundo. El maestro es el encargado

de examinar los pensamientos de su discípulo para tratar de identificar todo aquello que le impide “encaminar sin cesar sus pensamientos hacia ese punto que es Dios y de asegurarse de que su corazón es lo suficientemente puro como para verlo” (p. 470). Para el cristianismo la verdad es inalcanzable y por tanto la subordinación infinita. Solo dejando de ser sujeto se puede acceder a la verdad: “la diferencia entre la relación discípulo-maestro en la Antigüedad pagana y la relación discípulo-director o dirigido-director en el monacato y la institución monástica, es que la relación de obediencia no existe en la Antigüedad” (Foucault, 2014a, p. 146).

Mientras en la Antigüedad habla el maestro y el discípulo escucha, él es el que tiene un saber que ha de transmitir al discípulo, en el monacato habla el discípulo para verificar el estado de obediencia manifestado en: “humilitas, patientia, subditio” (p. 156), atributos que llevan al olvido de sí. Emerge un tipo de confesión que se orienta no en revisar el camino del autogobierno, sino del sometimiento. Será una confesión que busca “el descubrimiento de una verdad en el fondo de uno mismo [...], utiliza como instrumento principal la expresión verbal” (p. 141). Se hace preciso estar vigilantes a los pensamientos, pues ahí habita el enemigo que quiere condenar a su huésped.

En la confesión cristiana se obliga al penitente a memorizar leyes, pero se hace con el fin de descubrir sus pecados. Para Séneca no se trata de descubrir la verdad en el sujeto, sino de recordar la verdad, de recobrar una verdad que ha sido olvidada. En segundo lugar, el sujeto no se olvida a sí mismo, ni a su naturaleza, origen o su afinidad sobrenatural, sino las reglas de conducta, lo que tenía que haber hecho. Tercero, el recuerdo de los errores cometidos durante el día permite medir la diferencia entre lo que se ha hecho y lo que tendría que haberse hecho. Cuarto, el sujeto no es el punto de partida en el proceso del desciframiento, sino el punto donde las reglas de conducta se reagrupan en la memoria. El sujeto constituye la intersección entre los actos que han de ser regulados y las reglas sobre lo que ha de hacerse. Esto es bastante distinto de la concepción platónica y de la concepción cristiana de la conciencia. (Foucault, 2008b, pp. 71-72)

En el momento monástico-cristiano las aspiraciones de los individuos con aptitudes filosóficas fueron capturadas por el dispositivo monacal y conducidas al olvido de sí. “Renunciar

a sí mismo, morir para sí mismo, renacer en otro yo y con una nueva forma [...], constituye uno de los elementos fundamentales de la conversión cristiana” (Foucault, 2006, p. 210). Para el monje, el verdadero maestro fue Jesús, sin embargo, al no dejar obra escrita, este queda a la deriva de un consejero que no es soberano de sí. “¿Pero quién es el mejor guía posible en la práctica monástica? El que sea menos indulgente, es decir, el que dejé al discípulo menos libertad y, por tanto, el que más lo someta” (Foucault, 2014a, p. 152). Si la verdad solo habita en Dios, el maestro se postula como un medio entre su alumno y lo que no conoce, por tanto, el maestro puede ser cualquiera. En el monasterio —por el contrario al mundo helénico—romano— el maestro deja de presentarse como el portador de la verdad.

En las Instituciones de los cenobitas, de Casiano, se encuentran multitud de anécdotas edificantes en las cuales el monje halla su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior. La obediencia es una virtud. Lo cual significa que no es, como para los griegos, un medio provisional para alcanzar un fin, sino más bien un fin en sí. Es un estado permanente (Foucault, 2008b, p. 113).

La relación con el mundo en el momento monástico-cristiano se entiende como pecaminosa y encuentra en el sexo su mayor manifestación. De acuerdo con San Agustín, la erección es la imagen del hombre que se revela contra Dios. El pensador cristiano considera el acto sexual como un espasmo en donde el hombre se pierde de sí. En el Edén el hombre es soberano, el acto sexual es sin excitación involuntaria. Cuando el hombre por soberbia desobedece, es castigado con la libido como el movimiento inconsciente de los genitales. “Dios, en su bondad, no quiso que la consecuencia de esa desobediencia fuera un castigo definitivo [...] procuró que fuese en el hombre la reproducción de la desobediencia que había sublevado al hombre contra él” (Foucault, 2019, p. 349).

La erección aparece como pérdida de la voluntad y signo de la presencia del mal en el individuo. El enemigo se ubica dentro del hombre mismo. El monasterio será el espacio

adecuado para llevar a cabo la batalla contra las tentaciones de la carne, las cuales, al proceder del pecado original no dejan de atormentar a los monjes. El combate es constante, es preciso eliminar la erección y la polución como signos del mal.

Para los antiguos —por el contrario al mundo cristiano— el problema de la sexualidad no es la erección sino la penetración. La erección representa libertad y poder, para ellos, “la templanza sexual es un ejercicio de libertad que toma forma en el dominio de uno mismo, y este se manifiesta en la forma en que el sujeto mantiene y se contiene en el ejercicio de su actividad viril” (Foucault, 2013, p. 105). La clave en el momento helénico-romano está en gobernar los deseos. Las relaciones se median por el papel activo o pasivo. El hombre es quien tiene un desempeño activo. Algunas concepciones sobre la sexualidad en la actualidad se constituyen en un correlato de las antiguas prácticas ascéticas. En escenarios disciplinarios —como la cárcel— mantener una relación sexual con un individuo del mismo género no se considera por parte de muchos como un acto homosexual. Quién penetra evidencia poder.

Una de las consecuencias más importantes del proyecto de *Historia de la sexualidad* es el trazado de la moral sexual del cristianismo como heredera de los estoicos, especialmente en lo relacionado con la fidelidad y la monogamia en Roma. Para Foucault, el matrimonio romano va más allá del terreno personal como lo fue en los griegos, es una cuestión del Estado; ya no es solo una cosa de alianzas, de casta, de herencia o privilegios. El matrimonio romano se extiende del gobierno de la casa al ámbito público, por tanto, no se debe asimilar como “la institución útil a la familia o a la ciudad, ni a la actividad doméstica que se desarrolla en el marco y según las reglas de una buena casa, sino ciertamente “el estado” de matrimonio como forma de vida” (Foucault, 2014b, p. 89).

Los estoicos realizan una apología del matrimonio. Para ellos, el matrimonio es algo natural. Los seres humanos están llamados a la conyugalidad, por tanto, deben acompañarse. “El matrimonio liga al hombre consigo mismo en tanto ser natural y miembro del género humano” (Foucault, 2014b, p. 172). Para esta escuela de pensamiento, el matrimonio es más importante que la amistad como sucedía con los epicúreos y los cínicos, quienes recomendaban no casarse al considerar que el matrimonio aleja a las personas de la reflexión filosófica. Los estoicos afirman que las relaciones sexuales deben permitir conseguir la perfección moral y estar en comunión con el cosmos. “La austeridad intraconyugal se justifica por las dos grandes finalidades naturales y racionales que se reconocen en el matrimonio. En primer lugar, por supuesto, la procreación [...]. La segunda gran finalidad —llevar una vida común y enteramente compartida—” (Foucault, 2014b, pp. 197-198).

Es de este modo que Foucault pone en evidencia que las concepciones contemporáneas sobre la sexualidad no tienen como epicentro el cristianismo. La institucionalización de las técnicas de existencia filosófica en los monasterios y dentro del matrimonio muestra que es una sedimentación pagana que los estudios centrados en la represión desde el marxismo y/o el psicoanálisis pasan por alto. Para nuestro autor, estas corrientes de pensamiento se mueven en el esquema represión–liberación por presentar al sexo como una esencia. La hipótesis represiva freudomarxiana que supone una sexualidad libre en la Antigüedad que el cristianismo sería el culpable de encapsular conlleva a errores de interpretación:

la sexualidad, lejos de haber sido reprimida en las sociedades capitalistas y burguesas, ha gozado al contrario de un régimen de constante libertad; no se trata de decir: en sociedades como las nuestras, el poder es más tolerante que represivo y la crítica dirigida contra la represión bien puede darse aires de ruptura, con todo forma parte de un proceso mucho más antiguo que ella misma, y según el sentido en que se lea el proceso aparecerá como un nuevo episodio en la atenuación de las prohibiciones o como una forma más astuta o más discreta del poder. (Foucault, 2007b, p. 18)

El psicoanálisis tiene un modelo jurídico de la sexualidad. Para Foucault, el sexo no es un anclaje biológico natural, lo otro del poder que ha sido reprimido. Es una estrategia discursiva surgida en el siglo XIX a partir de la ciencia médica con el dispositivo de sexualidad que exige a los individuos asumir una identidad. El psicoanálisis plantea que la verdad habita en el sexo, por eso, busca la verdad profunda del ser. Una analítica de este tipo es descontextualizada, este modelo corresponde a la persistencia del poder soberano en un momento histórico cuyo análisis debe realizarse desde la gubernamentalidad.

La caracterización del comportamiento sexual como producto del despliegue de tecnologías que subjetivan y hacen de ese cándido deseo la interiorización de lo impuesto, se hace insuficiente cuando los individuos problematizan sus prácticas y realizan acciones concretas sobre sus cuerpos con el fin de modificar sus pensamientos. Bien sea buscando un estado de plenitud o la adquisición de un conocimiento, intervenir el comportamiento sexual se hace indispensable para transformar el sí mismo. Hasta Foucault, la analítica de las prácticas sexuales se limita a la descripción de las prohibiciones que no permiten que esa sexualidad natural, inherente al hombre florezca y se despliegue libremente. El sexo aparece como libertad en la medida que permite entrar en el juego estratégico del gobierno de los otros, luchando contra la subjetivación impuesta y así, transformando el reflejo.

La relación maestro-discípulo en el último Foucault, por el contrario a abrir una arista a la prometida serie de estudios sobre la sexualidad, problematiza al sujeto moral, ruta elegida por el francés al final de sus días, permitiendo más allá de “analizar las prácticas por la que los individuos se vieron en la necesidad de prestarse atención a sí mismos, descifrarse, reconocerse y confesarse como sujetos de deseo” (Brion & Harcourt, 2014, p. 297), interrogarse a la vez, cómo, en cuanto sujetos de aprendizaje, que buscan en este proceso la liberación de la acción de los

dispositivos, para no ser más eso que se impone a fuerza de verdad: hallar la posibilidad de encontrarse consigo, no en el retorno a sí, sino en la construcción de este sí mismo recorriendo el camino señalado por el maestro.

### ***Del gobierno de los otros al cuidado de los otros***

En la revisión panorámica o gran relato de las diferentes formas de conducción de la conducta que se realiza en *El gobierno pedagógico* (Noguera, 2012), se presentan las prácticas pedagógicas como una manifestación más del gobierno de los otros. La lectura de los textos que podrían considerarse clásicos de la tradición pedagógica de la Antigüedad (Marrou, 1998; Jaeger, 1998, 2001) muestra cómo se neutraliza la capacidad de resistencia de los sujetos al gobierno de los otros mediante la descripción de la mutación de las prácticas pedagógicas (instrucción, educación, formación, aprendizaje) que se despliegan en los diferentes dispositivos que propone Foucault. La narrativa detalla cómo las prácticas pedagógicas se constituyeron en una herramienta para conducir la libertad en occidente y así, hacer frente al bloqueo de las artes de gobierno del modelo familia del poder soberano que se presentó en Europa entre los siglos XV y XVI y que halló salida en los Estados modernos: esa amalgama administrativa compuestas por técnicas del poder pastoral que individualiza y del poder biopolítico que totaliza por el énfasis dado al fenómeno de la población y que encuentra en el cálculo estadístico y relato histórico sus mejores estrategias de despliegue.

El uso que se realiza de las herramientas arqueológicas y genealógicas en clave gubernamental, aunque enfatiza en los dispositivos liberales y no en el disciplinamiento escolar, postula al individuo como moldeado desde el exterior, sin injerencia alguna sobre lo que se le dispone pensar y actuar. La presente tesis doctoral se constituye en la contracara de *El gobierno*

*pedagógico* por centrar la atención en las técnicas utilizadas en la Antigüedad para constituirse como sujetos autónomos. Estas técnicas que ofrecían la posibilidad de hacer de la vida una obra de arte fueron agrupadas bajo la enunciación ‘estética de la existencia’. La génesis de esta categoría se halla en los estudios de Foucault sobre el cuidado de sí y la parresia en el mundo grecorromano.

Foucault expone que su regreso a la Antigüedad no se constituye en un recetario de alternativas para ser aprendidas y desplegadas de manera ortodoxa contra las formas de gobierno de los otros actual, sino al rastreo de formas históricas de contrapeso a la individualización que se caracterizan con la emergencia de las artes de sí en la Grecia clásica y cuyo apogeo se dará con las tecnologías de sí en el helenismo. Aunque estas corresponden a estrategias de un espacio-tiempo específico, de ellas se puede aprender y tomar herramientas para iniciar un camino de resistencia frente a las formas hegemónicas de configuración de la subjetividad que han hecho del cuidado de sí, desde su imbricación con el cristianismo, un arma del gobierno de los otros para anular la libertad.

Noguera plantea dos formas de paideia en la Grecia clásica: “la vía sofística y la vía socrática” (p. 47). La primera, anclada a la enseñanza de la areté o virtud, emerge dentro de un ambiente político que al garantizar condiciones de igualdad a unos hombres: los ciudadanos, obliga a estos para destacarse en la vida pública a recurrir a un uso apropiado de la palabra en el Ágora. Los sofistas serán quienes enseñen a convencer al auditorio de la pertinencia de las ideas expuestas mediante la retórica. En la vía socrática, los esfuerzos se encaminan en combatir las técnicas utilizadas por los sofistas, aquí, la virtud no es algo que pueda enseñarse, llegar a ella implica no un proceso de aprendizaje, sino de reminiscencia.

La caracterización realizada en *El gobierno pedagógico* implica proponer a los sofistas como maestros y a Sócrates como un emisario de la sabiduría, lo cual expone el cuidado de sí como un afuera del terreno pedagógico. Presentar al maestro como aquel dedicado al cuidado del otro y no a la enseñanza de contenidos o habilidades, otorga las condiciones de posibilidad de nuestro ejercicio de reflexión denominado *El olvido del maestro*, donde se intenta mostrar que finalmente, Foucault tomó partido por Sócrates como el modelo de maestro en el momento griego-clásico.

Al cuidado de los hombres, sólo la atención, la aplicación, el celo, la *epiméleia* socrática es capaz de responder.

[...] Decir la verdad en el orden del cuidado de los hombres es poner en cuestión su modo de vida, tratar de poner a prueba ese modo de vida y definir lo que puede convalidarse y reconocerse como bueno y lo que en él debe, al contrario, rechazarse y condenarse. En ese sentido vemos organizarse una cadena fundamental que es la del cuidado; la *parrhesía* (el hablar franco) y la división ética entre el bien y el mal en el orden del *bíos* (de la existencia). (Foucault, 2010, p. 163- 164)

En la clase del 27 de enero de 1982 Foucault describe tres tipos de magisterio en el *Alcibíades*: El modelo del comportamiento, el modelo de las competencias y el modelo socrático. El modelo del comportamiento se sostiene en los mayores y ancianos que cuenta con reconocimiento en la ciudad, los héroes de las epopeyas y los enamorados del joven que se manifiestan a modo de ejemplo para este. El modelo de las competencias es el de la transmisión eficaz de conocimientos y destrezas a los más jóvenes. El modelo socrático es el del diálogo, donde el joven es increpado y conducido a la reminiscencia. Los tres modelos tienen en común la exhortación a dar el paso de la ignorancia a la no ignorancia y la necesidad de un maestro para lograr este objetivo, incluso, en el socrático “la existencia de Sócrates y la necesidad de su interrogatorio prueban que, no obstante, ese movimiento no puede hacerse sin el otro” (Foucault, 2006, p. 132).

El modelo de comportamiento implica plegarse al maestro por el reconocimiento que tiene dentro de la comunidad y no por la verdad que este sigue, por tanto, es opuesto al socrático y no debe ser equiparado al que fue caracterizado en el capítulo tres bajo el rotulo *el maestro como modo de vida*. Este último corresponde a una analítica del *Laques*. Nuestra reflexión sobre el cuidado de sí que inicia en el *Alcibíades* como problema político-pedagógico y encuentra su punto más alto en el *Laques* como un asunto de estética de la existencia, difiere del modelo de comportamiento y el de las competencias. Entre la analítica del *Alcibíades* y la del *Laques* se encuentra la del momento helénico-romano que el francés propuso como la cumbre del cuidado de sí en 1982. En este:

El maestro ya no es el maestro de la memoria. Ya no es aquel que, al saber lo que el otro no sabe, se lo transmite. Ni si quiera es quien, al saber que el otro no sabe, sabe mostrarle que en realidad sabe lo que no sabe [...].

En lo sucesivo, el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto. (Foucault, 2006, p. 133).

Foucault fue un ávido lector de Pierre Hadot, este estudioso de la antigüedad grecolatina y colega suyo en el Colegio de Francia propone la enunciación *ejercicios espirituales* para postular una ruta alternativa para historiar la filosofía no centrada en las ideas, sino en las prácticas. “En la medida misma en que implica la práctica de ejercicios espirituales, la existencia filosófica supone un apartamiento de la cotidianeidad; se trata de una conversión, de un cambio absoluto de visión, de estilo de vida, de comportamiento” (Hadot, 2006, p. 51).

Esta perspectiva analítica le consiente a nuestro autor ingeniar un aparataje propio, a saber: las técnicas de sí, con las cuales logra hacer contrapeso al gobierno de los otros al plantear que “la verdad solo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de este. [...], no puede haber verdad sin una conversión o transformación del sujeto” (Foucault, 2006, pp. 33-34). En algunos momentos, Foucault ubica el olvido de la espiritualidad en lo que denominó ‘el

momento cartesiano<sup>43</sup>, en otros —coincidiendo con Hadot— en la Edad Media con la supeditación de la filosofía a la teología. La cartografía de este descuido caracteriza la emergencia de una forma de acceso al conocimiento en la cual este vale por sí mismo y no involucra alguna exigencia ontológica para el sujeto que hace las veces de aprendiz.

Hace mucho tiempo que había empezado a plantearse la disociación y se había colocado cierta cuña entre estos dos elementos. Y la cuña, por su puesto hay que buscarla ...¿por el lado de la ciencia? En absoluto. Hay que buscarla por el lado de la teología. La teología (esa teología que, justamente, puede fundarse en Aristóteles —*confer* lo que les decía hace un rato— y que, con Santo Tomás, la escolástica, etcétera, va a ocupar el lugar que todos conocemos en la reflexión occidental) [...].

Creo que hay que comprender con claridad el gran conflicto que atravesó el cristianismo, desde finales del siglo V (San Agustín, sin duda) hasta el siglo XVII. Durante esos doce siglos, el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología. Y la mejor prueba que no era entre espiritualidad y la ciencia es el florecimiento de todas esas prácticas de conocimiento espiritual, todo ese desarrollo de los saberes esotéricos, toda esa idea —piensen entonces en el tema de Fausto que sería muy interesante interpretar de esa manera— de que no puede haber saber sin una modificación profunda del sujeto. (Foucault, 2006, p. 40)

---

<sup>43</sup> En el marco del aislamiento propiciado por la pandemia de la Covid 19, realicé un ejercicio de reflexión que profundizo en las consecuencias objetivas del olvido de la espiritualidad en el plano escolar. Este, se postula como complemento a los argumentos expuestos en este apartado: “Para Michel Foucault, uno de los grandes problemas de occidente, radica en la postulación del conocimiento como algo exterior al sujeto. La teología de Santo Tomás, inspirada en la concepción aristotélica del motor inmóvil y que propone a una entidad divina como fuente del movimiento y de todo conocimiento, implica en términos gnoseológicos, entender que la verdad se aloja en un afuera y no en el individuo concreto, lo que evidencia al sujeto como siempre carente. Desde esta perspectiva, el maestro se presenta como mediador entre un conocimiento preestablecido y un estudiante que deberá, para tener acceso a este, acercarse cada vez más a Dios como su origen. Descartes, culminará este proceso de separación entre el conocimiento y el sujeto, al postular al hombre como un ente que ocupa un lugar estático, con coordenadas espacio-temporales fijas en el plano de la existencia. Desde entonces, se hará cada vez más fuerte la hegemonía de un paradigma científico, que avanza a medida que descubre lo que ya existe. La espiritualidad, por el contrario, implica colocar la atención, no en el conocimiento mismo, sino en lo que este hace en el sujeto, por tanto, se hace carne en el abandono del afuera. La espiritualidad describe el proceso que modifica al sujeto que está sometido a la acción de aprendizaje. “La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto como un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho al acceso a la verdad” (Foucault, 2006, p. 33). En la Antigüedad, la relación entre el conocimiento y el sujeto era inconcebible sin la mediación del maestro, ya que el conocimiento habita en este y se evidencia en su modo vida. El conocimiento no es algo que se puede adquirir de manera autodidacta, se requiere del maestro, pues en el fondo, se desea ser como él. Proponer una guía o taller como ejercicio, permite adquirir conocimientos y utilizarlos en situaciones concretas y hace de ese saber, la acumulación de contenidos, que por seguir siendo exteriores al individuo repliegan la subjetividad a lo establecido. El docente se postula como un funcionario y debe mediar entre el conocimiento y el estudiante, por tanto, es reemplazable; otro docente puede ocupar su lugar siguiendo el plan de estudios establecido” (Beltrán, 2020, p. 205).

Noguera propone una tercera alternativa como epicentro del abandono de esa forma de acceso a la verdad que implica una transformación del modo de ser del sujeto en el cristianismo primitivo, en especial, en los debates suscitados acerca del papel del maestro. La discusión encuentra su momento más notable en Clemente de Alejandría cuando este especula el papel de Dios como tal. “Las reflexiones de Clemente de Alejandría señalan claramente el carácter de ‘conducción’ que desde sus primeros tiempos fue asignado a las prácticas pedagógicas, y que, nos parece, fue clave [...] en el desarrollo del arte moderno de gobierno” (Noguera, 2012, p. 39). Para Clemente, mientras el pedagogo es el esclavo que orienta y corrige a los niños y jóvenes que extraviaban el camino que los conduce de sus hogares al didascalo, el maestro es el encargado de enseñar contenidos. El maestro solo podrá presentarse una vez el pedagogo forme el carácter y la moral, una vez este haya curado el alma y atemperado las pasiones del aprendiz.

Para el estudioso, en San Agustín y Santo Tomás el problema de la enseñanza, tanto epistemológico como ontológico llega a un punto de inflexión. San Agustín “más que profesor o maestro fue un pastor de almas, un predicador y un obispo, y su actividad de enseñanza no exigió una sistematización como sí ocurrió en el caso de Santo Tomás” (2012, p. 65). Como heredero de los postulados de Aristóteles —a quién Foucault consideró una excepción en la Antigüedad por desligar la exigencia de transformación del sujeto para acceder a la verdad— Santo Tomás combatió los vestigios de espiritualidad por medio de la teología.

San Agustín y Santo Tomás se ocuparon de reflexionar acerca del sentido del verbo *docere*, a propósito de una pregunta central para la determinación de la doctrina cristiana: ¿puede un hombre enseñar (*docere*) a otro hombre?, pues ya decía el evangelio que “vuestro maestro es solo uno, Cristo” (Mateo 23,10). Esta actividad de enseñanza estaba asociada, entonces, a la figura del maestro —*magistro* en latín, palabra que a su vez procede del griego *didaskalo*—, que es preciso diferenciar de otra figura, el pedagogo —del griego *paidagogos*—, pues mientras uno está encargado de la doctrina, de la enseñanza, del logos, al otro le corresponde la ‘educación’, la moral, las costumbres, la vida práctica. (Noguera, 2012, p. 60)

En Kant —como describimos en el primer capítulo— esta oposición conceptual entre el pedagogo y el maestro se invierte. El alemán, cumbre del pensamiento moderno, expone que la educación requiere “aprovisionamiento y formación [...]”. De ahí surge la diferencia entre el **preceptor**, que es sólo un maestro, y el **pedagogo**, que es un guía. Aquel enseña solo para la escuela, este, para la vida” (Kant, 2009, p. 45). Para el filósofo de Königsberg, el individuo no solo no es esa tabula rasa aristotélica-tomasina que hay que llenar con los contenidos impartidos por un maestro sino un material a moldearse. “El hombre no debe sólo tener habilidad para todo tipo de fines, sino también recibir la formación de su espíritu para que sólo elija buenos fines” (p. 41). El pedagogo será el encargado de potenciar dicho discernimiento al dar forma al carácter de su estudiante. La memorable máxima de Kant “El hombre solo por la educación puede llegar a ser hombre. No es nada más que lo que la educación hace de él” (Kant, 2009, p. 31) se manifiesta como la obligación individual de entregarse a la instrucción.

### **De la *política* a lo *político***

En sus últimos años, Foucault dejó de asistir a las manifestaciones públicas. El enfrentamiento cuerpo a cuerpo con la forma soberana del poder dejó de interesarle. Luego de la decepción con la Revolución iraní en la que confió como una alternativa frente a las formas de gobierno occidentales, nuestro autor se enfoca únicamente en las luchas celulares por temor a un levantamiento que resulte más despiadado que el régimen que intenta reemplazar. Para el francés, no se puede generar un cambio estructural sin intervenir las prácticas localizadas y así, modificar el lugar de los cuerpos, de lo contrario, se estaría reemplazando únicamente al tirano. El desencanto con las posiciones extremistas que implican con su triunfo un retorno al autoritarismo, lo llevó a favorecer los procesos revolucionarios que involucran un quiebre en la

subjetividad de los individuos. La tarea es combatir los micropoderes y no suscitar un cambio en las formas de gobierno macroestructurales.

Queda fuera de duda que Foucault considero la revolución iraní como la lucha de liberación de un pueblo. Del mismo modo, el régimen socialista que tuvo ocasión de observar en Polonia era desde su punto de vista una tiranía extranjera, impuesta por los tanques soviéticos; «el comunismo no aguantaría dos días sin la ocupación rusa», afirmaba. Pero hay más: Foucault no compartía de ningún modo el occidentalcentralismo y la fe en la democracia y los derechos humanos, sin olvidar la igualdad de sexos, que son para muchos de nosotros otros tantos dogmas. Tal vez sentía que eran conquistas frágiles que, como todas las cosas de este mundo, no durarían indefinidamente. Y, sobre todo, dejaba su juicio en suspenso, pues no estaba ni a favor ni en contra, por antidogmatismo. El observaba sobrevolando la historia universal. (Veyne, 2009, p. 137)

La paranoia a los totalitarismos hizo de la academia su habitad, el lugar desde donde ejerce la misión emanada por su daimon: problematizar la subjetividad para crear las condiciones de un mundo otro. Ewald y Fontana (2006) caracterizan el trabajo de nuestro autor como “el arte de [...] abordar en diagonal la actualidad a través de la historia” (p. 9). En el fondo, más allá de una caja de herramientas para hacer o arreglar algo, Foucault muestra que la teoría son armas de guerra para defender una postura ante el mundo y que el papel del intelectual es dar cuenta de su tiempo desplazando la lucha al terreno del significado del pasado.

Lo mismo se podría decir sobre *Vigilar y castigar*. La indagación se remite a una investigación que abarca hasta el periodo de alrededor 1830. Aún en este caso, los lectores, ya fueran críticos o no, lo tomaron como una descripción de la sociedad moderna. No se puede hallar ningún análisis del presente en ese libro, si bien es cierto que para mí represento una manera de expresar ciertas experiencias relacionadas con la vida contemporánea. (Foucault, 2003a, p. 15)

Para nuestro autor, los totalitarismos no son formas del estado soberano. No se imponen desde una superestructura enajenante, son el correlato de poderes que se encuentran soportados en la cotidianidad. Este es el caso tanto del nazismo como del estalinismo que izando la bandera del humanismo han conducido a los crímenes más devastadores. “Hubo un tiempo en que se sustentaban los valores humanistas representados en el nacionalsocialismo, y en el que los mismos estalinistas decían que eran humanistas” (Foucault, 1999d, p. 346). Como herederos de

las consignas mutuamente excluyentes de libertad e igualdad de la Ilustración, estos radicalismos son las caras de una misma moneda.

Mientras la sociedad de mercado presenta la desigualdad como parte de un orden natural donde prima la libertad, el estalinismo hace una apuesta de conducción que elimina la autonomía para promoverla. La obra *Revolución en la granja* (Cfr. Orwell, 2008, p. 47) es la metáfora por excelencia de esta última visión. En uno de sus pasajes —la redacción de las leyes realizada por los miembros de la elite política de los animales— se describe dicho panorama cuando se estipula que todos los animales son iguales, pero unos son más iguales que otros y por tanto, estos últimos —los cerdos— tienen derecho a imponerse sobre los demás y someterlos.

El francés no intentó decirles a las personas qué hacer o en qué creer. “Foucault decía que todo su trabajo, todos sus libros eran un intento de transformarse a sí mismo y eran al mismo tiempo un modo de señalar a los otros [...] que la transformación de lo inamovible es posible” (Álvarez, 2015, p. 69). Foucault manifestó reiteradas veces su posición de intelectual específico, aquel que lucha hombro a hombro con la masa y no del orgánico que le señala a modo de faro hacia donde mirar. “La acción del intelectual no es otra cosa que su propio trabajo, el pensamiento es ya acción. Foucault no comparte el hiato clásico entre teoría y praxis” (p. 63).

Nuestro autor se aleja de las concepciones que entienden el Estado como una invariante histórica desplegada para mantener los privilegios de una clase, la cual se podría rastrear en las primeras manifestaciones de la civilización humana. El abordaje del Estado se ofrece en términos de una analítica del gobierno de los hombres y no del sometimiento de estos a unas jerarquías organizativas. Para el francés, el Estado es un correlato de la interacción de diferentes tecnologías de gobierno y no ese monstruo frío que somete únicamente por la fuerza, por tanto, la lucha no es contra él, ni para apropiarse de él, sino, para deshacerse de él. En este sentido,

algunas posturas lo presentan como un neoliberal a ultranza por su fobia al Estado. Nada más equivocado.

Foucault distingue entre una teoría del poder y una analítica del poder. El poder no tiene su sede en el Estado, por el contrario, este se constituye en un reflejo del micropoder, en un conjunto de relaciones de fuerza singulares y antagónicas que no pueden estudiarse desde una teoría general. La analítica de las acciones humanas no es independiente a las estrategias de poder. La vida es producida por el poder. La crítica marxiana al Estado enfatiza en su forma soberana: si hay ostentadores del poder, la toma del Estado se hace una prioridad. Para nuestro autor, el poder debe analizarse desde lo estratégico y no desde el derecho. En el modelo de la soberanía el gobernante es el garante de la paz al invisibilizar las guerras intestinas. En los análisis jurídicos:

Se permanece aferrado a cierta imagen del poder-ley, del poder-soberanía, que los teóricos del derecho y la institución monárquica dibujaron. Y hay que liberarse de esa imagen, es decir, del privilegio teórico de la ley y de la soberanía, si se quiere realizar un análisis del poder según el juego concreto e histórico de sus procedimientos. Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código. (Foucault, 2007b, p. 109-110)

El Estado moderno se configura a partir de la Razón de Estado<sup>44</sup>. Esta forma administrativa a la vez que individualiza totaliza, se constituye en una sedimentación que articula estrategias del poder soberano y del poder pastoral. El poder pastoral es la contracara del liderazgo grecorromano, en este último, la atención no se centra en los individuos sino en el territorio. En la antigüedad griega, el líder se presenta como el capitán de una embarcación que

---

<sup>44</sup> “Es visible la coincidencia que hay entre la emergencia de la Razón de Estado y el surgimiento de la Didáctica como un saber que se ocupa de ‘la instrucción de todos y sobre todo aquello que es posible de ser enseñado’. Es la misma coincidencia que podemos señalar entre el desarrollo de las prácticas de policía y el proceso de escolarización de la población, proceso que aconteciera entre los siglos XVII y XVIII en Europa. Así, podríamos decir que esta nueva razón gubernamental se sirve de la experiencia disciplinaria (instructiva) del poder pastoral y que, a su vez, el poder pastoral encuentra en las prácticas de policía su forma de desplegarse por todos los intersticios del mundo social. Instruir la población, sea para ‘salvar almas’, sea para aumentar las fuerzas del Estado, fue una tarea que selló la alianza entre el poder político y el poder pastoral: ser buen cristiano equivalía a ser buen súbdito”. (Marín & Noguera, 2011, p. 133)

en sí, es más importante que los tripulantes mismos, por tanto, no es una intervención individualizadora. Se ha de salvar la embarcación a costa de los individuos.

El poder pastoral es una herencia de los pueblos orientales precristianos, donde el líder, a modo de un pastor, cuida del rebaño y brinda atención personalizada a cada oveja. En contraprestación, estas deben obedecer sin reparo las orientaciones, sin titubear. Las infracciones pueden significar ser devoradas por los depredadores que merodean. El pastor como salvador está en la obligación de corregir con rudeza a las ovejas, quienes, por el contrario a sentirse maltratadas, deben agradecer que así se les resguarde la vida, aun en contra de sí mismas<sup>45</sup>. Foucault encuentra en el poder pastoral la génesis del poder disciplinario que se ha de desplegar en los escenarios institucionales como el carcelario, el fabril y el escolar.

Si en la escuela se concentran gran parte de las tecnologías dispuestas para individualizar, en los escenarios abiertos de la ciudad el despliegue de los dispositivos de seguridad asigna lugares a los cuerpos atándolos a formas de ser y estar funcionales al gobierno de los otros. La captura de intereses del conjunto, más allá de visibilizar, controla las resistencias. Las tecnologías de poder que se despliegan sobre la población no intentan eliminar las amenazas, sino mantenerlas dentro de un esquema de referencia que permita incluirlas para contenerlas. La sociedad civil (gremios, sindicatos, asociaciones) que pueden mediante el juego democrático ejercer presión para arrancar prebendas opera dentro del esquema propuesto. No hay afuera del poder.

---

<sup>45</sup> El actual debate sobre la eutanasia ejemplifica la articulación entre el poder pastoral y poder biopolítico. A pesar de los agudos dolores causados por una grave enfermedad, los seres humanos no pueden renunciar a la vida, o bien, porque son hijos de Dios o porque son súbditos del Estado. Deben pedir permiso a los dos para morir en condiciones dignas. No obstante, en nombre del primero y como negligencia o acción del segundo, se legitima su desaparición. Esto se presenta, a la vez, como correlato de las dinámicas monacales: “El monje debe tener permiso de su director para hacer cualquier cosa, incluso morir. Todo lo que hace sin permiso es robar. No hay ni un solo momento en el que el monje pueda ser autónomo. Incluso para convertirse él mismo en director, debe mantener un espíritu de obediencia”. (Foucault, 2008, p. 88)

La apertura de los espacios, en lugar de romper las cadenas del disciplinamiento, articula este a los emergentes dispositivos de seguridad del liberalismo, cuya lógica operacional requiere potenciar la sensación de libertad de los sujetos para hacer de las epidemias, delincuencia y hambrunas, factores asociados a un *mercado* que ha dejado de observarse bajo el friso de la categoría fundamental del derecho soberano: la justicia. En la analítica securitaria que realiza Foucault, la intervención del cuerpo social de manera no institucional se realiza organizando los espacios de acción de los individuos, una acción a distancia que busca predecir y mantener bajo control sus acciones.

La problemática fundamental del espacio de los dispositivos de seguridad es, en consecuencia, la circulación de hombres y cosas. A diferencia de la soberanía y la disciplina, que se ocupan, respectivamente, de los límites y de la ubicación, el espacio propio de la seguridad remite a una serie de acontecimientos posibles, a lo temporal y a lo aleatorio. Los dispositivos de seguridad buscarán establecer una regulación de los acontecimientos teniendo en cuenta el elemento de la libertad. (Castro, 2016, p. 173)

En el marco de los florecientes dispositivos de seguridad, el derecho privilegiará la posibilidad de imponerse sobre los demás. Cuestionar el reparto equitativo permite naturalizar la desigualdad. El ámbito jurídico que dirimió las relaciones entre el Estado y los individuos mediante el despliegue de estrategias soberanas entra en pugna con el ámbito económico que se propone como el nuevo escenario de veridicción gubernamental con el liberalismo. “Será el mercado, por consiguiente, el que haga que un buen gobierno ya no sea simplemente un gobierno que actúa en la justicia [...], para poder ser un buen gobierno, deberá actuar en la verdad” (Foucault, 2012b, p. 50). Esa verdad, claro está, es construida y se manifiesta en el rechazo a la intervención estatal en la cotidianidad.

El desprendimiento de la intermediación estatal se realiza para defender una libertad que se presenta para los teóricos del liberalismo como constreñida por la sesión de la voluntad a un contrato entre hombres que delimita la acción. Para que existan individuos prósperos, debe

legitimarse la posibilidad de someter al otro. Las epidemias, la delincuencia, las hambrunas serán manejadas como factores estadísticos que deben ubicarse dentro de una escala de aceptabilidad general para no afectar la gobernabilidad. En su faceta securitaria, el Estado intervendrá el medio ambiente fabril, escolar y familiar para moralizar, para inculcar que el trabajo es la fuente de la riqueza y que de la pereza devienen todos los males. El liberalismo hace de la pobreza un asunto de inmoralidad individual y no de inequidad social.

La administración de los subsidios a la pobreza es una de las principales diferencias entre el liberalismo que Foucault caracteriza como una sociedad supermercado y el neoliberalismo que propone como una sociedad de empresa. “El homo economicus que se intenta reconstruir [en el neoliberalismo] no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción” (2012b, p. 183). Para el liberalismo, la asistencia carece de ética por promover la pereza e indigencia. El pan no habrá de garantizarlo el rey o el Estado, será el premio al adecuado desempeño en el mercado. El hambre será el castigo para los perdedores, alimentarlos no será otra cosa que desestimular sus ganas de regresar con ahínco al campo de batalla del intercambio.

En el neoliberalismo, el sujeto se evidencia como un empresario de sí mismo, por tanto, la pobreza se constituye en mala administración, en un coletazo momentáneo de mala fortuna que obliga a diversificar las estrategias para regresar renovado a la competencia interempresarial. “La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de competencia” (Foucault, 2012b, p. 182). El individuo debe invertir en sí constantemente para no perder vigencia en el mercado de lo contingente, entre esas acciones que evita la depreciación

de su capital y son promovidas por el Estado para acceder a los subsidios se encuentra la educación.

La educación está dentro de un dispositivo de gobierno, con políticas de control de la población que llegan para ser enseñadas y aprendidas (por ejemplo, a través del currículo). De ahí que el dispositivo de seguridad gobierne de una manera sutil y utilice la libertad como tecnología de gobierno [...].

En esta misma dinámica aparecen los enunciados biopolíticos de “proyecto de vida” y “ser empresario de sí mismo”. Según los cuales los estudiantes tienen que hacer de su vida un proyecto, con misión, metas, planes y dar resultados; se les exige ser autónomos, con libertad de tomar sus propias decisiones, pero dentro del marco de gubernamentalidad que se les presenta. (Martínez, 2014, p. 16)

En su analítica de la gubernamentalidad después de Foucault, que abarca dos momentos no estudiados por el francés: finales del siglo XVIII - siglo XIX y los comienzos del siglo XXI, (Cfr. Castro-Gómez, 2013) propone una clasificación entre los discípulos tempranos y tardíos de Foucault. Los primeros —Ewald y Defert— comparten el diagnóstico de “inseguridad ontológica” que conlleva la *sociedad del riesgo* que nace cuando los dispositivos de seguridad se despliegan para prevenir los levantamientos que podría generar la pobreza. El riesgo como estrategia de gobierno, traslada del empleador al empleado la responsabilidad de su cuidado y previsión. El culpable del fracaso deja de ser el capitalismo. El obrero debe realizar cálculos que le permitan mantenerse financieramente a flote ante una crisis provocada por un accidente, despido u otra circunstancia. Esta nueva racionalidad desactiva la revolución cuando se fractura los agenciamientos entre obreros al vincularlos con un ente externo, en este caso, la compañía de seguros de vida.

Los discípulos tardíos de Foucault —Nikolas Rose y Peter Miller— muestran como desde finales del siglo XX los valores se anclan a la lógica económica neoliberal que transforma la plenitud personal en una cuestión de autonomía y éxito financiero. La responsabilidad deviene individual, por tanto, se debe renunciar de manera voluntaria a la intervención del Estado. La

función moralizadora sucumbe ante las técnicas de conducción de la conducta neoliberales que postulan al individuo como un empresario de sí. La intervención en la cuestión social se traslada del Estado al sector privado, de ahí, el auge de fundaciones y organizaciones no gubernamentales (ONG). En el empresario reaparece la figura del rey, sin embargo, este no es el del poder soberano al cual se desea quitar la cabeza. De acuerdo con Castro-Gómez, en Foucault,

el neoliberalismo es algo más que un simple repliegue del Estado, ya que conlleva el despliegue activo de una serie de técnicas de gobierno que se orientan a la producción de individuos responsables. Técnicas de subjetivación que reemplazan las técnicas del Estado social en el combate de problemas estructurales como el desempleo, la criminalidad, el alcoholismo, la violencia intrafamiliar, etc. (2013, p. 247)

Si en el poder soberano se visibiliza a quienes lo ostentan para fijar la ley; en el disciplinamiento, se normatizan los cuerpos individuales mediante la disposición panóptica y en el liberalismo, se normaliza mediante la administración de la circulación de mercancías y los diferentes cuerpos colectivos que constituyen la población; en el neoliberalismo, se regresa al cuerpo individual mediante técnicas de sí que aíslan y desactivan los diferentes agenciamientos, especialmente, como propone Nikolas Rose (2019) de las emanadas de la psicología y los discursos de autoayuda, que, como correlato del poder pastoral generan identificación<sup>46</sup> y colocan nuevamente en el centro de la analítica las técnicas confesionales.

Mientras que en el siglo XIX la psicología inventó al individuo normal, en la primera mitad del siglo XX fue la disciplina de la persona social. Hoy, los psicólogos elaboran complejas técnicas emocionales, interpersonales y organizacionales a través de las cuales las prácticas de la vida cotidiana pueden ser organizadas en función de una ética del sí

---

<sup>46</sup> El proceso de identificación característico del neoliberalismo también puede ser estudiado a partir del concepto *antropotécnica* de Peter Sloterdijk. Dora Marín, estudiosa de Foucault y este autor alemán propone que “el proceso de identificación promovido y alimentado por la compulsión de crear y modelar la propia autobiografía, sus lazos y redes para soportar las cambiantes condiciones sociales expresa la compleja línea técnica de individualización que produjo lo humano, desde su actividad prehistórica hasta hoy [...]. El proceso de individualización es el correlato de múltiples y complejos sistemas de ejercitación, de antropotécnicas que se organizaron en las sociedades occidentales y que produjeron modos particulares de ser sujetos gobernados y gobernables. La vida ascética moderna tiene la forma de una ascesis desespiritualizada. Se trata de una forma no espiritual de ejercitación que permeó diferentes espacios y escenarios de la vida individual y colectiva, y que permitió la experimentación de diversas formas de construcción del individuo como sujeto de gobierno” (2020, p. 122, 126).

mismo autónomo [...]: para vivir como un individuo autónomo debes aprender nuevas técnicas para comprenderte y actuar sobre ti mismo. Así, la libertad es puesta en acto sólo al precio de confiar en los expertos del alma. (Rose, 2019)

Entre las garantías ontológicas de la economía planificada que se intentan erradicar mediante la gestión del riesgo, bien sea, para hacer frente a la  *cuestión social*, a saber, los levantamientos de aquellos indignados por la pauperización de las condiciones de vida en el siglo XIX o las que fueron erigidas en el siglo XX sobre la plataforma del Estado de bienestar para hacer frente a la amenaza comunista que se extendía exponencialmente desde aquel octubre rojo de 1917, el imperativo a la responsabilidad individual que se impone como crítica al exceso de Estado en sus manifestaciones de regulación securitaria o autorregulación securitaria, implican a modo de correlato diferentes productos de subjetividad, a saber, normalización e identificación. Para Rose (1997, p. 35) en la gestión del riesgo neoliberal las credenciales profesionales se han reemplazado por una auditoría que cruza las diferentes facetas humanas y obliga a dar cuenta de sí.

Lamentablemente, con el neoliberalismo, el cuidado de sí se ha reactivado en forma negativa y se constituido en un mecanismo de opresión, de esclavitud de sí sobre sí, “una labor que apuesta por una constante transformación de sí mismo, pero en este caso perfectamente articulado con las prácticas de gobierno” (Benente, 2017, p. 166). Se ha establecido como un imperativo que obliga a dar cuenta de un sí abstracto, algo totalmente contrario a la Antigüedad, donde el cuidado de sí se presenta como una apuesta ética, que, en el caso del maestro, implica a la vez cuidar del otro: “en el pensamiento griego y romano el cuidado de sí no puede en sí mismo tender a este amor exagerado de sí que vendría a ignorar a los otros o lo que es peor aún, a abusar del poder” (Foucault, 1999f, p. 401).

Las artes y técnicas de sí que fueron introducidas por Foucault dentro de sus estudios sobre la gubernamentalidad para hacer el rastreo de las prácticas de autoconstitución de los individuos dividieron en dos la analítica de los modos de subjetivación de occidente: las formas dadas por el gobierno de los otros dispuestas por el poder pastoral, la razón de Estado, los dispositivos liberales, los neoliberales y, las otorgadas por el gobierno sobre sí del mundo grecorromano. Para “analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, se deben tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. Se debe mostrar la interacción [...] entre ambos tipos de técnicas” (Foucault, 1999e, p. 228). En este sentido, concebimos que el viaje por la Antigüedad del último Foucault ofrece elementos valiosos de análisis para contrarrestar las actuales tecnologías de gobierno neoliberales que han reducido la educación a la ley de la oferta y la demanda, y han conducido la libertad a ser un puro ejercicio de escogencia entre opciones preestablecidas.

El yo se presenta como la correspondencia entre un ideal puesto en circulación de manera efectiva y lo que falta para llegar a este. Será preciso para reconocerse, reflejarse en lo impuesto. Romper el espejo de la identidad es el primer estadio de la lucha por encontrarse. Si los individuos encuentran espacios otros donde reflejarse, quizás obliguen a transformarse a la sociedad de mercado que opera a modo del lago que encuentra en los ojos de Narciso la evidencia de su poder. En la interpretación de Oscar Wilde de la historia griega, las flores le preguntan al lago luego de conocer la trágica noticia de la muerte de Narciso si extraña contemplarlo, es bien sabido que todos los días el joven griego se acercaba a este para observarse en sus cristalinas aguas, estas le permitían como un espejo admirar su belleza.

El lago responde que sí, pero no por lo que argumentan las flores, sino porque los ojos de Narciso le admitían contemplar su majestuosidad. El lago es claro ejemplo de la forma en que se

despliega el gobierno de los otros en el neoliberalismo, en la que los individuos a modo de Narciso están sujetos a la identidad dada y al final se ahogan tras ella. Con sus análisis, Foucault lanza una piedra al agua causando ondas que permiten dos efectos: el primero, hace que el individuo que se observa se perciba borroso, extraño; el segundo, concede mirar en el interior del lago y divisar cuan hondo es y las criaturas que se alimentan de esta vanidad. Es una invitación a levantarse y combatir el encantamiento.

Para el francés, en tanto sujetos producidos por dispositivos, el comenzar a devenir en algo diferente como ‘indocibilidad reflexiva’ señala el horizonte de acción. Un individuo puede envejecer y jamás haber sido interrogado por sí mismo. Puede que en su estancia sobre la tierra no se presente un momento de quiebre de la subjetividad que lo empuje a cuestionar el espejo que le fue propuesto por las diferentes formas de gobierno de los otros, puede que jamás haya experimentado la angustia del desarraigo de sí.

Probablemente, aunque haya percibido situaciones de escape, al final —en la generalidad de los casos— maldecirá no identificarse plenamente con uno de los reflejos desplegados para someterlo. Preferiría no escuchar a los que problematizan su verdad y llegado el caso, será parte del jurado que condene a muerte a los que intentaron abrirle los ojos. Como en la narración de la *Apología*, encontrará argumentos para condenar a un nuevo Sócrates. La mayoría de los seres humanos terminan del lado acusador.

## Capítulo V

### Situación de la tesis

La publicación de los cursos ofrecidos por Michel Foucault en el Colegio de Francia entre 1970 y 1984 —exceptuando el año sabático de 1977— son el resultado de la transcripción de las grabaciones de audio y sus notas de clase. No son en estricto orden textos preparados, revisados y aprobados por el francés, son una reconstrucción liderada por sus discípulos. Por ello, en cada tomo, se incluye al inicio el mismo capítulo de los directores de la colección François Ewald & Alessandro Fontana con el título “Advertencia” para señalar los pormenores de lo acontecido y al final, a modo de contextualización, un capítulo denominado “Situación del curso” —en las recientes publicaciones de la editorial Siglo XXI sobre nuestro autor se incorporó esta última sección con el título “Situación del texto”— que varía de autor y contenido de acuerdo con el encargado del cuidado del libro en específico.

Es en ese sentido que hemos decidido denominar este capítulo “Situación de la tesis”. Ya finalizado el recorrido; ubicados en la estación más alta de la montaña conceptual que la preparación académica, las capacidades de discernimiento y fuerza de voluntad han permitido escalar. Así, en primera instancia, se gira la mirada para realizar un balance del proceso adelantado, no solo a modo de metaanálisis, sino como un ejercicio imprescindible de memoria que permite dar cuenta de las preocupaciones que posibilitaron la tesis doctoral.

En segunda instancia, llevamos de nuevo la mirada al frente para intentar responder porqué un especialista como Edgardo Castro incluye la categoría Enfermedad mental —que corresponde a las inquietudes de juventud de nuestro autor— como un momento clave en la

analítica de la pedagogía en su *Diccionario Foucault* (2018) y qué resonancias de esta se encuentran en las pesquisas de los años ochenta, no como corroboración de las conclusiones esgrimidas, sino contraste y apertura del friso de esos nuevos Michel Foucault que inician con las interpretaciones de sus textos prearqueológicos.

## **Primera sección: un Foucault para la escuela**

### **Entre la *universidad* y la *escuela***

En 2013, cuando inicié la travesía analítica por las relaciones entre maestro y discípulo del periodo grecorromano que Foucault caracteriza en sus últimos cursos y libros, con el anhelo de encontrar en estas, elementos para problematizar el lugar que ocupó como docente de la asignatura de filosofía en una institución de ciclo secundario de la ciudad de Bogotá, aun se debatía la pertinencia de la utilización de la enunciación “ultimo Foucault”. El tránsito de la *disciplina* a las *prácticas de sí* no estaba bien delimitado, así, como la distancia de otras categorías fundamentales para este ejercicio reflexivo, por ejemplo, entre *biopolítica* y *gubernamentalidad*. Diez años después, la abundante literatura al respecto da cuenta de la importancia de haber emprendido dicha pesquisa, que muestra a un Foucault que no solo presenta la subjetividad como sometida, sino capaz de resistir a lo dispuesto para configurarla.

Ahora bien, es muy diferente que nuestro autor haya encontrado en su trayecto por la antigüedad prácticas de libertad y otra que estas puedan actualizarse o servir de plataforma para crear unas adaptadas a nuestro tiempo. El debate es amplio entre los que consideran la imposibilidad de generar las condiciones de una pedagogía para la libertad y los que se niegan a la negatividad. La presente tesis doctoral se ubica en esta última línea de acción, quizás, de

manera obstinada. Una cosa son los sueños que se plasman en el papel y otra su implementación. Foucault ha mostrado brillantemente como este tipo de proyectos que anuncian la libertad, terminan atropellándola.

Para este fin, hemos realizado un recorrido conceptual en torno al último Foucault, que visto en retrospectiva, evidencia que nuestra lectura de la obra del francés ha estado mediada por el diálogo con algunos de sus principales exegetas, especialmente, con aquellos que han hecho parte mi historia intelectual. Una tesis doctoral en filosofía no es solo un ejercicio de desciframiento de una categoría o proceso de pensamiento en un autor —muy pocos podrían dar cuenta de una enunciación transversal a varios autores— a la vez, implica la comprensión de los análisis que otros han realizado sobre el particular, ante todo, de quienes acompañan el proceso investigativo, bien sea con sus clases y/o con sus textos. No ha bastado con encarar a Foucault, ha sido preciso transitar a sus intérpretes. En este sentido, destacan dos perspectivas: desde el ámbito filosófico, la serie *Historia de la gubernamentalidad* (Castro-Gómez, 2013; 2016) y desde la tradición pedagógica *El gobierno pedagógico* (Noguera, 2012).

De *Historia de la gubernamentalidad* hemos problematizado la enunciación ‘estética de la existencia’ y propuesto una interpretación centrada en Sócrates a modo de contraluz del énfasis sobre lo político formulado en el tomo II a partir del cinismo. De *El gobierno pedagógico* se ha problematizado la postulación de la pedagogía como “únicamente” gobierno de los otros y caracterizado una basada en las artes de sí del momento griego y las técnicas de sí del momento helénico-romano. La osada comparación entre los trabajos de Santiago Castro-Gómez, Carlos Noguera y el nuestro, se ofrece, porque hemos optado por asumir la cátedra desde la filosofía, y concretamente, desde los problemas que nos propone la filosofía foucaultiana, principalmente: la

no postulación de un sujeto constituyente y la renuncia a un horizonte teleológico. No obstante, las conclusiones teóricas heterogéneas han implicado formas específicas del trabajo en el aula.

Las diferencias interpretativas también corresponden al lugar de enunciación desde donde se han realizado. Las primeras —Castro-Gómez y Noguera— han sido concebidas desde el ámbito universitario, las nuestras, se han elaborado teniendo como epicentro la escuela: son el abordaje de un profesor de filosofía de secundaria que admira a Foucault e intenta problematizar desde él su quehacer. De algo estoy seguro, de ser profesor universitario, intentaría replicar las estrategias didácticas de estos académicos, considero son el camino indicado, pero no lo soy, la escuela es el lugar desde donde reflexiono. No es el mismo Foucault al que preguntamos, tampoco el que nos responde.

En la escuela, aunque operen dispositivos liberales y neoliberales, sobresale la normación que se hace desde el dispositivo disciplinario. En la universidad, aunque existan ecos de esta, el encapsulamiento se hace desde dispositivos liberales y principalmente, neoliberales. En la escuela, el docente es el responsable del cuerpo de su dirigido, debe responder —incluso penalmente— por este, por ello, se le solicita dar cuenta de su paradero. En la universidad, el estudiante puede abandonar el aula sin ser increpado por su ubicación. Sin embargo, inmerso dentro de las dinámicas neoliberales del cuidado de sí —esa disposición que obliga a actuar como el gerente de la empresa llamada vida— debe hacer un cálculo de los riesgos de no captar adecuadamente la lección o reprobar la asignatura por inasistencias. El responsable de su sí es él mismo y no el docente.

En Colombia, la filosofía como asignatura se incrusta en el plan de estudios de la escuela, por ende, es un componente obligatorio. En la universidad, en los programas que no ofrecen la titulación de filósofo o licenciado en filosofía donde —idealmente— se asume la filosofía de

manera comprometida, algunos de los contenidos que se podrían denominar filosóficos que hacen parte de las asignaturas que deben cursar quienes han elegido obtener un título profesional como opción de vida, se supone, se enfrentarían con agrado. Lamentablemente, en muchas ocasiones, por remitir a preguntas alejadas de lo “útil” se les postula como optativas o en el peor de los casos, como “costuras”, a saber, aquellos créditos que los estudiantes consideran no son más que adornos en el plan de estudios para que las Instituciones de Educación Superior (IES) cumplan con algunos requerimientos de acreditación estipulados por el Ministerio de Educación Nacional (MEN).

A nivel metodológico, la cátedra de filosofía en la escuela colombiana se ha abordado, primordialmente, como historia de la filosofía, bien sea partir de *autores* desde los presocráticos; la problematización de categorías transversales en *periodos de larga duración*: Antigüedad, Medioevo, Modernidad, Contemporaneidad, Actualidad o; por *disciplinas filosóficas*: Antropología, Lógica, Metafísica, Estética, Gnoseología, etc. Este camino ha sido hegemónico como correlato de la prueba estatal que los estudiantes debían presentar entre los años 1980 y 1999 como requisito de grado para obtener el título de bachiller. Dicha evaluación diseñada por el ahora Instituto Colombiano para la Evaluación de la Educación (ICFES) —antiguo Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior— incluía dentro de sus componentes a evaluar preguntas de filosofía centradas en contenidos: autores y conceptos.

La emergencia de la Prueba de lectura crítica en 2014, en el marco de la transformación de la Prueba ICFES en la Prueba Saber Once, proceso que se adelantaba desde el año 2000, significó, además de la desaparición de la prueba específica de filosofía por la articulación de esta con los procesos adelantados en el área de humanidades (lengua castellana y literatura); el paso de una visión memorística a una por competencias, a saber, la comprensión inferencial de

textos. Transformación dinamizada para realizar el ajuste de la evaluación educativa liberal (preparar para la empleabilidad) a la neoliberal (preparar para el emprendimiento).

En un primer momento, la exclusión de la prueba específica generó malestar entre los docentes, se concibió como el intento de eliminar la asignatura de los planes de estudio como ha sucedido en otros países, especialmente, España y Perú. La filosofía se presenta como un riesgo para los que ostentan el poder. Afortunadamente, su inscripción dentro de las áreas fundamentales de la Educación Media estipuladas en la Ley 115 de 1994 otorga un resguardo. Superado el temor y visto como una oportunidad, el desprenderse del horizonte evaluativo disciplinar ha permitido fracturar el énfasis historicista y proponer un segundo enfoque metodológico; el trabajo a partir de problemas sensibles a los estudiantes como: el conflicto armado, la orientación de género, etc. Es en esta última línea de trabajo que he intentado apropiarme de las herramientas conceptuales de Foucault, especialmente, de esa que mira atrás con el propósito de comprender el presente, a saber, la *Ontología del presente*.

Ahora bien, ¿qué hacer con la exigencia del marco legal colombiano de establecer un horizonte teleológico en el Plan de estudios orientado por competencias, indicadores de desempeño, estándares y los Derechos básicos de aprendizaje?, ¿qué hacer con el requerimiento institucional de articular la planeación de la asignatura al enfoque pedagógico que se explicita en el Proyecto Educativo Institucional (PEI) de cada colegio y por el cual se somete la filosofía a la psicopedagogía?, ¿cómo combatir el antropologismo que se evidencia en la asignación de una impronta en el egresado y obliga a la configuración de los estudiantes? El cómo hemos intentado dar cuenta desde Foucault de dichos interrogantes cimienta el camino transitado que describimos a continuación.

### **El trecho que hay entre el *dicho* y el *hecho***

Las interpretaciones que caracterizamos en el capítulo dos que comparten nuestra lucha y buscan en el último Foucault elementos para desafiar la sin salida de educar para la libertad en un escenario disciplinario, también han sido producidas en la universidad, desde ese lugar de enunciación se increpa al docente de escuela operar como un funcionario que reproduce lo establecido. De ahí, la importancia de nuestra reflexión teórica, cuyos efectos prácticos se manifiestan en el recorrido de la sistematización de la experimentación de aula efectuada. Así, como es necesario hacer un contraluz entre los cursos del Colegio Francés y los últimos libros de Foucault, la construcción de esta tesis doctoral debe analizarse en paralelo con el trabajo realizado en el aula, en esta se gestaron las preguntas, allí es donde se desea que impacte la investigación.

En marzo de 2010 se presentó el acontecimiento que inició la aventura. Un grupo de estudiantes me solicitó reunirnos extraclase para profundizar en algunas problematizaciones abordadas en el espacio de filosofía y que por tiempo y la apatía de otros compañeros se cerró. Acordamos hacerlo el miércoles siguiente al finalizar la jornada al lado del árbol del patio central. La dinámica la propusieron ellos, no les interesaba una cátedra iluminadora, sino poder compartir conmigo las conversaciones que ya adelantaban sobre los debates que florecían en el aula. Aquel día, el tiempo pasó rápido —no podíamos demorarnos más de una hora por la disposición institucional— por ello, nos comprometimos a reunirnos de nuevo. La cita continuó con puntualidad cada semana. El siguiente año lectivo, yo realicé la convocatoria. La mayoría de los estudiantes fundadores se habían graduado.

El grupo se constituyó en la prioridad de la práctica escolar, el cómo fortalecerlo a partir de la generación de espacios de problematización se hizo el centro de las acciones, entre estas

destacan: convocatorias, concursos y el encuentro con otros clubes de filosofía. En 2013, en el marco del Foro Institucional Anual, se debió dar cuenta de este en términos pedagógicos, justo ahí surgió el primer problema teórico, ¿desde qué corriente de pensamiento fundamentarlo? Definitivamente, la experiencia no corresponde al modelo del Aprendizaje Significativo que se expone en el PEI. Lo que acaecía bajo el árbol sobrepasaba cualquier estrategia didáctica que había llevado a cabo hasta el momento.

Lo concebía en simultáneo, como una *línea de fuga* (Deleuze): una estrategia para escapar del disciplinamiento escolar y como una *heterotopía* (Foucault): un escenario otro donde la escuela cumple sus promesas de libertad. La analítica desplegada en *Morfeo, de la reflexión epistemológica como subsuelo de las transformaciones de las prácticas escolares* (Beltrán, 2015) determinó que la experiencia desarrollada en ‘Morfeo’ —nombre que se le otorgo al grupo de filosofía— corresponde más a la propuesta foucaultiana que a la deleuziana. La libertad no es la liberación de una esencia, sino una apuesta ética. Como bien lo señala Palti (2016) al proponer la resistencia como lo fundamental, Deleuze recae en un esencialismo que él mismo no es capaz de percibir: “Deleuze no puede ya evitar reproducir inconscientemente el sistema de saber de su tiempo. Su apelación a un impulso vital previo a las formas y que tiende a desarticularlas se inscribe perfectamente dentro del episteme propio del siglo xx [...]” (p. 263).

La postulación de la libertad escolar como manifestación de heterotopías, conllevó a la puesta en marcha del proyecto *Heterotopías escolares* (Beltrán, 2016) con el cual se esperaba irradiar este descubrimiento. El esfuerzo consistió en diseñar una ruta de sistematización de innovaciones escolares —que al igual que Morfeo— se presentaran para los docentes dinamizadores como para los estudiantes involucrados en la contracara de la homogenización, a

saber, un espacio-tiempo que permite cuidar de sí y no de imposición. A modo de epílogo de la experiencia se postula que:

La disciplina, que se ha entendido hasta ahora como sujeción, cambia de enfoque. La clave es disciplinarse, pero sobre la *vocación*<sup>47</sup> y no sobre lo que determinan los dispositivos, pues desde la segunda forma simplemente se estaría cosificando el acto educativo. El maestro, sometido a la vocación que lo ha empujado a convertir la escuela en su hábitat, reconoce que la resistencia no es una acción esporádica, pues debe ampararse sobre una plataforma ética y política ya demarcada por un(os) autor(es) en los que encuentra la fuerza de pensamiento que orienta las prácticas. En este sentido, no existe maestro que no tenga a la vez un maestro, un camino que recorrer. (Beltrán, 2018a, pp. 73, 74)

En el marco del despliegue de este proyecto brotó un nuevo problema conceptual, ya no externo, sino inherente a la misma filosofía foucaultiana. Mientras la categoría *cuidado de sí* es propia del último momento de pensamiento del francés, la enunciación *heterotopía* lo es de la etapa arqueológica. Este impase teórico, coincidió con el requerimiento de la postulación de la problematización de mi tesis doctoral. En ese entonces, más que nunca, requería comprender qué significa ser maestro, estaba convencido que el francés brindaría las pistas adecuadas, de ahí, el título de este trabajo: “El olvido del maestro. El problema de la relación maestro - discípulo en el último Michel Foucault”.

---

<sup>47</sup> En el marco de esta depuración conceptual se han realizado otros ejercicios analíticos que han permitido proponer una categoría conceptual propia. Entre estos, destacan: *Pedagogía de la vocación* (Beltrán, 2018b) capítulo donde en el intento de armonizar desde el Hegel de Fukuyama las teorizaciones sobre el *placer* en Foucault y el *deseo* en Deleuze, se propone la *vocación* desde un horizonte no esencial: “Entre la huida de Deleuze y la autosubjetivación de Foucault; entre un rizoma y una estética de la existencia; entre el nosotros y el yo; entre lo metafísico y lo ético, se encuentra el intersticio de la vocación, aquello en donde el thymos hegeliano toma un nuevo significado en la convergencia del deseo y el placer. La clave de la libertad, de educar para la libertad, será preparar para la batalla por el reconocimiento que tiene dos instancias que implican conducir el acontecimiento como reconstrucción de lo dado, si la primera es descubrir por qué luchar (la vocación); la segunda, es crear los campos de juego para hacerlo (Heterotopías)” (p. 68) y, *El maestro como camino*, capítulo donde exponemos que “Cuestionar la interpretación foucaultiana del diálogo *Alcíbiades*, permite ubicarse en el límite de la pedagogía occidental e ir más allá de la crítica a los dispositivos escolares. Entender la vocación como el momento previo de todo proceso de enseñanza-aprendizaje, muestra que la adquisición de un conocimiento debe transformar y potenciar el ser a partir de encontrar eso por lo que se desea luchar, lo cual permite liberar a la educación de su actual subordinación al mercado para hacer de esta una experiencia que apunta a un plano no instrumental, sino ontológico” (Beltrán & Beltrán, 2016, p. 20). Es evidente —como mostramos en la analítica de la pedagogía en el joven Foucault— que al igual que el francés, también nuestro Hegel es el de Kojève, más precisamente, el Kojève de Deleuze por la apuesta sobre el reconocimiento.

A medida que avanzaba en la investigación, el trabajo con mis colegas de colegio se complejizaba. El ingreso de docentes de otras instituciones educativas al grupo de estudio de *Heterotopías escolares* y el intento de articular este proceso a los otros a los cuales había adherido, en particular, los equipos: Colectivo Agenciamientos Educativos Comunitarios, la Red de Docentes Investigadores, la Red Colombiana de Profesores de Filosofía y la Red de Educadores por la Paz; en medio del auge de redes de investigación de docentes de escuela gracias a la apertura de espacios dinamizados por la política pública de la ciudad de aquel entonces, dio lugar a la creación en 2015 del Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo. Los monumentos más importantes de este proceso son:

a) *Innovar para una escuela otra* (Beltrán, 2017). Este artículo describe el horizonte conceptual y de acción del Colectivo. Como se indica en el resumen, se propone un esquema de reflexión en clave foucaultiana:

Las categorías de biopolítica, gubernamentalidad y subjetividad del tercer periodo de pensamiento de Michel Foucault, permiten entender que la libertad no solo se presenta como resistencia a la dominación, sino como un ejercicio ético de autoconstitución. El Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo se apropia de estos instrumentos como herramientas analíticas de los fenómenos educativos para develar teóricamente y resistir en sus innovaciones, esa pedagogía que, respondiendo a los imperativos del mercado hace de la cátedra un ejercicio que doblga la voluntad e impide la gestación de una escuela otra. (p. 131)

b) *Morfeo, una escuela para la libertad. Una experiencia de investigación acción inspirada en el pensamiento del último Michel Foucault* (Beltrán, 2018a). Este libro es una compilación que reúne los textos producidos hasta mediados de julio de 2018 en el marco del grupo de filosofía (*Morfeo*), el trabajo con los colegas de colegio (*Heterotopías escolares*) y docentes de otras instituciones educativas (*Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo*). El objetivo de la publicación fue recopilar “el producto de más de quince años de praxis que he

precisado capturar con urgencia antes de devenir en otro gracias al trabajo de tesis de grado que adelanto y me sacude con fuerza” (p. 22). En el resumen del libro se argumenta que:

En sus dos primeros periodos de reflexión, Michel Foucault negó la posibilidad de preparar a un sujeto para la libertad, bien sea, centrando la atención en el saber desde donde se pretende erigir un conocimiento objetivo y neutral o, desde el poder, con las prácticas de disciplinamiento corporal. Solo hasta que reformula su obra y la libertad aparece en positivo en el estadio denominado el último Foucault, emerge —para aquellos que nos dedicamos a la educación y al estudio de su pensamiento— la posibilidad de una pedagogía otra.

El paso de la analítica disciplinar a la gubernamental, en donde la libertad no solo se presenta como resistencia a la dominación, sino como un ejercicio ético de autoconstitución, ha permitido ir más allá de develar el contrasentido que acompaña la escuela desde su configuración moderna: negar la diferencia, mientras se presenta como la esperanza de las transformaciones sociales. En Morfeo, se hace una apropiación de herramientas y categorías filosóficas para proponer un ejercicio localizado de sistematización en innovación pedagógica, cuyo énfasis radica en problematizar las prácticas escolares para desgubernamentalizar la subjetividad de docentes y estudiantes. (p. 9)

c) *Experiencias de transformación colectiva a pie de página* (Beltrán, 2018c). Es la primera compilación exclusiva del Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo, cuenta con reflexiones que problematizan los cimientos conceptuales de la pedagogía tradicional de cincuenta y tres docentes de diferentes instituciones, tanto públicas y privadas como de escuela y universidad. “Este agenciamiento, intenta reunir y posicionar un grupo especializado de escritores, cuya impronta sea que sus participantes habiten la escuela: la sientan, la vivan, la sufran, [...] develen el ser maestro y dibujen el cuadro de la realidad escolar” (p. 13). En el primer Coloquio del Colectivo en junio de 2016 se bosquejaron los siguientes objetivos a modo de plan de acción:

### **Objetivo general**

- Desgubernamentalizar la subjetividad docente mediante ejercicios de sistematización que postulen la práctica escolar como una experiencia de estética de la existencia.

### **Objetivos específicos**

- Promover ejercicios de innovación educativa que tomen como eje la transformación de la subjetividad propia del docente.
- Apoyar a sistematizar y potenciar innovaciones educativas en clave a una revisión epistemológica de las prácticas escolares.
- Visibilizar y articular las innovaciones e investigaciones escolares que postulan la posibilidad de una escuela otra, agenciando espacios de participación y reconocimiento. (pp. 13, 14)

d) *Sopa de letras. Reflexiones de pensamiento pedagógico contemporáneo sobre escuela y pandemia* (Beltrán, 2020c). La COVID 19 sacudió con tal fuerza las dinámicas sociales, en nuestro caso particular, la escolar, que se hizo indispensable proponer una compilación para procurar entender lo que estaba sucediendo. Los acontecimientos sobrepasaban la comprensión. La biopolítica<sup>48</sup> fue el centro del análisis en este libro, categoría que, aunque fue enunciada junto a las de gubernamentalidad y subjetividad como las columnas conceptuales del Colectivo en 2017, fue relegada por privilegiar la de gobierno. En el libro se afirma:

Las posturas, por decir así, radicales, aseguran que la sociedad no volverá a ser la misma, la política neoliberal dejará la ortodoxia para dar paso a un intervencionismo que, con la excusa de recuperar la producción y consumo, concentrará la riqueza con mayor fuerza. Las libertades individuales que han sido restringidas para evitar la propagación de la infección continuarán siendo diezmadas para contrarrestar el descontento producto del hambre. Los gobiernos déspotas están de fiesta, el poder soberano se reactualiza en un paternalismo que enmascara el autoritarismo. El republicanismo agoniza y el estado de excepción es la constante en los países más afectados. (Beltrán, 2020d, p. 22)

e) Los dos primeros tomos de la serie Filosofía para SER niños: *Sistematización como técnica de sí* (Beltrán, 2022a) y *Relatos desde el acontecimiento: las marcas en la piel de la maestra y el maestro* (Beltrán et al., 2023). En (Cfr. Beltrán, 2022b: 2023) hemos caracterizado

---

<sup>48</sup> Para Castro y Sferco “[...] nos encontramos en la línea descendente de lo que podríamos denominar, entonces, la parábola biopolítica. No porque la categoría de biopolítica haya sido desmentida; sino todo lo contrario, porque los recientes acontecimientos vinculados a la pandemia de Covid la han completamente verificado. Se ha vuelto una noción evidente y, por ello, menos potente desde el punto de vista hermenéutico y crítico. Y aquí nos encontramos con un problema, recordemos que Foucault siempre buscaba reabrir una pregunta acerca de lo que nos resultaba, a nuestros ojos, obvio y evidente” (Castro & Sferco en Craviotto et al., 2022a).

la organización del Colectivo así. La primera estrategia<sup>49</sup> está constituida por cinco líneas de investigación independientes que operan a la vez como dimensiones de la sistematización, cada una se compone por la articulación dos categorías: "Infancia y Corporeidad" indaga por cómo la experiencia escolar marca la piel de estudiantes y docentes; "Innovación y Agenciamientos" por la posibilidad de construir otras realidades escolares al hacer de la creatividad y la imaginación una apuesta de transformación; en "Arte y Filosofía", se evidencia que no se puede hacer un ejercicio de aula liberador, sin problematizar los referentes teóricos sobre los cuales se cimienta la escuela; "Diálogo y Memoria" circunscribe las anteriores líneas dentro de la inaplazable apuesta de paz que requiere el país; "Solidaridad y cooperación" enfoca su reflexión en cómo fortalecer los lazos de amistad en un mundo que evidenció la primacía de los intereses económicos y políticos por encima de la vida y la naturaleza en el marco de la pandemia ocasionada por la COVID 19.

“Filosofía para Ser niños” es una propuesta de investigación-acción que surge para articular el trabajo de sistematización de experiencias de innovación realizado en las diferentes líneas de investigación del Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo.

[...] La investigación se planteó inicialmente con el título ‘Filosofía para volver a ser niños’, enunciación que implicó transitar por el lugar de la reminiscencia y del arquetipo en búsqueda del niño que habita en el maestro y es necesario despertar para comunicarse con los estudiantes. Luego de intensas tertulias, se decidió apostar por ‘Filosofía para SER niños’, una tendencia significativa de los investigadores del Colectivo concuerda en la niñez como una meta que debe ser trabajada para llegar a ella. Amparados en los planteamientos de Nietzsche y Foucault, apuestan por moldearse a sí mismos y no en caracterizar las capas represivas que la sociedad ha impuesto y que es preciso retirar para recobrar la esencia perdida. El debate aún está abierto... (Acosta et al., 2022, p. 8).

---

<sup>49</sup> La segunda estrategia organizativa del Colectivo se encuentra en el proceso que hemos denominado IDEO, el cual consiste en la dinamización de “Semilleros de investigación y Clubes de experimentación escolar”. Es liderado por Edna Esperanza Bernal Sanabria. Mientras las líneas de investigación enfatizan en la enseñanza, IDEO hace hincapié en el aprendizaje del docente. La tercera estrategia es la revista *Transformación Colectiva*, es encabezada por Diana Yasmín Reyes Ríos. A la fecha, cuenta con cinco números: los dos primeros dedicados a la investigación e innovación escolar de forma general, el tercero a la problematización “Solidaridad y Cooperación”, el cuarto a la Línea de investigación Arte y Filosofía, el quinto número está a cargo de la Línea de investigación Dialogo y Memoria. La revista está avalada por el Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social INIS. (Cfr. Beltrán, 2022b: 2023)

El esfuerzo de integración de las variadas perspectivas teóricas de los miembros del Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo ha excedido los límites de esta investigación doctoral. La experiencia de editor de los libros ha implicado fusionar herramientas de diferentes autores. En “Filosofía para SER niños” se insiste en la búsqueda —desde disímiles lugares de enunciación— de ese acontecimiento de pensamiento que caracterizamos en el segundo capítulo a partir de Sócrates e implica para el discípulo la posibilidad de hallar su maestro. En este caso, la búsqueda no es la del estudiante, sino la del docente de aula cuya experimentación lo lleva a descubrir en un autor de la tradición filosófica el maestro adecuado para sí. El mío, por su puesto, es Foucault.

## **Segunda sección: la pedagogía en el joven Foucault**

### **El laboratorio conceptual del joven Foucault**

En el marco del desarrollo de mi pasantía doctoral (segundo semestre de 2022) tuve la oportunidad de tomar clases con Edgardo Castro, uno de los estudiosos más importantes de Foucault. En la distancia, él ya venía acompañando mi proceso de escritura, especialmente, con sus textos *Introducción a Foucault* (2014) y *Diccionario Foucault* (2018) —versión definitiva de su *Vocabulario Foucault* (2004)—. El primero, por proporcionar un marco general a la obra del francés, el segundo, por brindar precisión conceptual, incluso, como se comenta en la introducción de este capítulo, la revisión del apartado ‘pedagogía’ implicó el abordaje que culminó en su postulación; capítulo no contemplado inicialmente que ha conducido la pesquisa de la versión del maduro filósofo del Colegio Francés, reconocido por la creación de un complejo y preciso sistema de indagación: la arqueogenealogía, a la del joven catedrático de los

años cincuenta, devorador de libros, que se presenta ante sus antiguos profesores y colegas como una promesa del pensamiento.

No obstante, aunque sus trabajos correspondan a audaces interpretaciones de los clásicos que fundamentan las escuelas de la época, aun no hay rompimiento con la tradición. Entre las múltiples recomendaciones de lectura que realiza el profesor Castro para abordar este nuevo Foucault, se encuentra la de evitar buscar la génesis de las posteriores herramientas de análisis. De manera inversa a la articulación que el francés propone de su obra, especialmente en el capítulo “Modificaciones” de *El uso de los placeres*, esta época corresponde a un laboratorio conceptual. Los textos del joven Foucault son ejercicios de reflexión que evidencian un molestar, no los rastros de una profecía.

Entre los inéditos que fueron redactados en su periodo de juventud destacan: *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* [2020] (2022), *Fenomenología y psicología* [2021] y *La cuestión antropológica* [2022]. Al momento de escritura de esta tesis, solo el primero ha sido traducido del francés al español<sup>50</sup>. A la vez, son importantes los textos en torno a la figura de Hegel, que son anteriores a los ya referenciados, en especial “La constitución de un transcendental histórico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel” [1949] que se encuentra en proceso de edición y podría considerarse como su trabajo de maestría —de acuerdo con las

---

<sup>50</sup> Para Edgardo Castro, la primera obra de estas que se debió ofrecer al público es “La cuestión antropológica”. Este libro tiene prioridad conceptual. Es lo que podría haber sido *Las palabras y las cosas* sin el estructuralismo. El estudioso argentino indica que “[...] es necesario tener presente que el futuro de la biblioteca foucaultiana está determinado, en gran medida, por los fondos de archivo depositados en el Institut Mémoires de l’Edition Contemporaine (IMEC) y en la Bibliothèque Nationale de France (BNF). Esta última adquirió cinco cajas de documentos en 1994 y, en 2014, ciento diez cajas consideradas el “tesoro de Michel Foucault”. Entre otros escritos, estas cajas contienen los manuscritos de diferentes cursos, todavía inéditos, y veintinueve cuadernos que constituyen una especie de diario intelectual del filósofo” (2018, p. 13).

actuales convenciones de la académica—. En este texto, Foucault propone que la filosofía hegeliana deviene en antropología por cimentar su fundamento en el hombre.

Para Vuillerod [2017] (2022), solo es posible entender la crítica de nuestro autor a Hegel “a la luz de la interpretación de Kojève. Así, aunque Kojève brilla por su ausencia en los escritos de Foucault, está permanentemente presente como un espectro que acecha y funda silenciosamente su aparato teórico” (p. 6). En su analítica de la importancia de Kojève en la recepción francesa de Hegel a partir del texto *Introducción a la lectura de Hegel* publicado en 1947 sobre la base de los cursos que el ruso impartió en la *École pratique des hautes études* entre 1933 y 1939, Vuillerod describe como la teleología histórica de Althusser, la cuestión de la antropología de Foucault y el problema del reconocimiento en Deleuze, remiten implícitamente a *Introducción a la lectura de Hegel*.

Al hacer de Hegel el padre de la antropología, Foucault sabía perfectamente lo que hacía, era plenamente consciente de que se basaba en la lectura kojéviana de Hegel para poner en marcha su dispositivo teórico, que consistía en encerrar en la antropología todo el pensamiento filosófico del siglo XIX y principios del XX, para desarrollar un nuevo pensamiento que sería antiantropológico.

[...] Todo el proyecto antiantropológico de Foucault en los años sesenta adquiere así sentido a la luz del Hegel antropológico de Kojève. Se pone en marcha una gran máquina de guerra contra Hegel. Sin embargo, no hay que olvidar que se trata de un Hegel releído a través del prisma kojéviano, un Hegel totalmente orientado a la cuestión del Hombre y perfectamente adaptado a la crítica antihumanista y antiantropológica producida por Foucault. (Vuillerod, 2022, pp. 8, 9)

En el capítulo denominado “El joven Foucault” que se postula como la apertura a la traducción al español de *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, Castro y Sferco (Cfr, 2022) destacan que en “La constitución de un transcendental histórico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, el francés lee al alemán en clave kantiana, desde los transcendentales, a saber, aquellos conceptos puros y *a priori* que permiten organizar los datos que provienen de los sentidos. Al no emanar de la experiencia, los transcendentales carecen de historia, se hallan

innatos en el hombre. Foucault concluye que el saber absoluto de la filosofía hegeliana puede proponerse como un trascendental histórico<sup>51</sup>. De ahí, el interés de nuestro autor por el análisis existencial, una terapia que escapa de la fenomenología hegeliana y dialoga con las fenomenologías de Husserl y Heidegger.

Antes de llegar a la *Daseinsanalyse*, Foucault había ejercido como profesor de psicología, ante todo, es un filósofo que ha decidido problematizar la psicología, más que por moda temática de su época, por la angustia existencial que lo aqueja, algunos intentos de suicidio dan cuenta de ello. La preocupación por la enfermedad mental “es parte del registro de vivencias personales del joven Foucault y de su búsqueda por una terapéutica no normativa” (Castro & Sferco, 2022, p. 16). De acuerdo con Pinguet [1986] (2022), nuestro autor “consiguió curarse a sí mismo a través del trabajo, tomando los problemas de la salud mental, la psicopatología y la psiquiatría como tema de su investigación” (p. 2).

No obstante, aunque Foucault anhelaba encontrar en la *Daseinsanalyse* una alternativa al psicoanálisis y a la psiquiatría, descubre que la elaborada terapia que integra espacio, tiempo e intersubjetividad, termina anulando la alteridad del paciente y restituyendo el poder del profesional sobre él<sup>52</sup>. Para el francés, en el llamado al amor, en la cesión de la individualidad que debe hacer el enfermo mental para integrarse al universo de sentido del cual se le indica ha escapado, Binswanger encuentra “ese fundamento antropológico último para comprender a la vez el sentido de las experiencias, las estructuras de existencia que las fundan y el proyecto existencial que las instaura” (Foucault, 2022, p. 166). De este modo, el suizo, al igual que Hegel,

---

<sup>51</sup> Foucault analiza en Kant la relación entre crítica y antropología. Para Foucault, Kant hace posible la antropología, pero no es antropólogo, Hegel será el primero. Aunque Kant conceptualizo lo empírico y lo a priori, no lo mezcla.

<sup>52</sup> En el curso de Bélgica de 1981 denominado *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia* (Foucault, 2014a), nuestro autor analiza cómo se conduce al enfermo mental —al igual que al criminal a confesar su acción delictiva— a reconocer que está loco para iniciar el tratamiento. Nos preguntamos, ¿encontramos aquí un eco de lo que pasará a llamarse “hermenéutica de sí”?

deviene en antropología, a saber, cimienta el conocimiento del hombre desde una esencia inherente a este.

La categoría fenomenológica *mundo de la vida* que presenta la facticidad como preconstituida, también remite el flujo de vivencias a una unidad de significación que es criticada por Foucault, “las significaciones que uno halla en la experiencia patológica no se despliegan a partir de un mundo ya ahí o, mejor dicho: si conlleva la presuposición de un mundo, es la de otro mundo que es un no mundo” (p. 52). Nuestro autor resalta que para superar este obstáculo, la *Daseinsanalyse* integra en su terapia al otro: “las experiencias patológicas del espacio y el tiempo toman su sentido último de dicha experiencia del otro” (pp. 159 - 160), y centra la atención en la categoría ‘existencia’<sup>53</sup> que remite al concepto *ser en el mundo* del entramado de la filosofía heideggeriana: “el desciframiento de la esencia de la vivencia no agota la realidad de la experiencia patológica, a partir de ese momento, hay que acceder a la verdad de la existencia” (p. 59).

Sin embargo, una cosa es tomar la ‘existencia’ desde el *análisis existencial* de Binswanger y otra, desde la *analítica existencial*, “cuyos temas programáticos había esbozado Heidegger en los primeros capítulos de *El ser y el tiempo*” (Foucault, 2022, p. 144). El francés considera que el análisis existencial no se puede proponer como el método que abarca holísticamente la obra del filósofo alemán, “un *método* solo tiene sentido en la totalidad del sistema en el que se despliega. No se puede hablar de una lengua cuya sintaxis se comprende, si se rechaza su semántica” (p. 144). En ese sentido, mientras la analítica existencial remite a las estructuras existenciales abstractas, el análisis existencial se fundamenta en la relación con el

---

<sup>53</sup> La postulación de la noción de existencia se realiza para subsanar el vacío que las nociones de sujeto y persona exhiben y a las cuales han recurrido los teóricos de su tiempo como respuesta a la pregunta que él mismo formula “¿Puede la noción de personalidad constituir el sujeto de la alienación?” (Foucault, 2022, p. 58) y a la cual responde positivamente en *Enfermedad mental y personalidad* y rechaza en *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*.

otro, en las implicaciones de la existencia en común. Es de este modo que Binswanger “toma distancia decisiva respecto de la fenomenología de Husserl y respecto de la ontología de Heidegger” (Foucault, 2022, p. 160).

La analítica que nuestro autor emprende de casos clínicos de Binswanger evidencia la imposibilidad de la postulación de ese mundo otro que constituye la enfermedad mental, “la estructura existencial del amor vuelve posibles las demás estructuras de existencia a las cuales la descripción rigurosa de las experiencias patológicas no puede dejar de remitir” (p. 166). Para Castro y Sferco, cuando nuestro joven autor se pregunta por las particularidades del espacio tiempo que habita el enfermo mental y que los diferentes tipos de terapia “psi” reconducen a una unidad de significación, anticipa la problematización de la enunciación *mundo otro* que planteará a partir de los cínicos en 1984. “La experiencia de una enfermedad mental es la de una existencia que conforma un mundo “otro”, haciéndose de los más creativos registros, para encarnar —como libertad y verdad— el proyecto de vida del enfermo” (Castro & Sferco, 2022, p. 19).

Como caracterizamos en el capítulo tres, la apuesta por una estética de la existencia en el maduro filósofo que se evidencia en el ‘mundo otro’ que los cínicos habitan, se distingue del ‘otro mundo’ que el cristianismo propone en una dimensión espacio temporal diferente a la experimentada con el cuerpo. La enunciación ‘mundo otro’ no corresponde a la de “‘otro mundo’”, que se encuentre en un plano metafísico o más allá de la misma experiencia de la que se elabora. Desde aquí, Foucault deja asentada una figura que retomará, sobre todo, en su último curso” (Castro & Sferco, 2022, p. 26).

### **Del problema de la *enfermedad mental* a la *problematización de la locura***

La *enfermedad mental* en nuestro autor es una categoría analítica transversal en sus años de juventud y no el monumento que representa *Enfermedad mental y personalidad* [1954] (1984), título que corresponde a una obra con una disposición ambivalente, aunque es su primer libro, el francés prohibió la reimpresión, incluso, lo reescribió y publicó ocho años después —en 1962— con el nombre de *Enfermedad mental y psicología* (2016) eliminando las referencias al marxismo esgrimidas en la versión inicial. Nuestro autor enuncia que dicha publicación esta “totalmente separada de todo lo que escribí luego. La escribí en un momento en el que los diferentes sentidos del término «alienación», su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confundían en una perspectiva fenomenológica, marxista y psiquiátrica” (Foucault en Castro, 2018, p. 253). La incomodidad con este texto es tan profunda, que asevera que *Historia de la locura* debe ser considerado su primer libro. De ahí, que se hable del primer Foucault, el arqueológico, a partir de su tesis doctoral. Para Novella (2009)

Mientras el enfoque de la primera edición implicaba una asunción implícita de la categoría de la enfermedad mental, Foucault parte en la versión posterior de la convicción de que, en realidad, esta categoría es una singular «invención» de la cultura occidental que sólo puede entenderse en relación con el nacimiento de la psicología y la psiquiatría moderna en el tránsito de los siglos XVIII al XIX. La enfermedad mental ya no es pues el producto de un determinado orden social, sino una determinada forma de ver la locura dentro de una cultura que le ha sustraído cualquier objetividad más allá de la afectación o discapacidad del psiquismo [...]. En pocas palabras: la fabricación social de la locura se ha convertido en una arqueología de la psicología”. (pp. 107-108)

*Enfermedad mental y personalidad* es un tributo a Althusser, amigo y maestro de Foucault, quien además de animarlo a escribirlo, lo convocó a las reuniones de las juventudes del Partido comunista de las que Foucault renegó posteriormente por considerar que sometían el pensamiento al dogma. El francés no soporta ninguna religión, bien sea de carácter metafísico o intelectual. De acuerdo con Pinguet (2022), nuestro autor tenía una deuda inmensa con Althusser

por desalentarlo de la iniciativa de internarse en un hospital psiquiátrico para combatir a los demonios internos que le susurraban acabar consigo<sup>54</sup>. Nuestro autor

[...] En 1953, todavía se esforzaba por encajar su pensamiento en el marxismo-leninismo de buena obediencia, e intentó en su primer libro aplicar las teorías de Pavlov a los problemas de la psicopatología. Jdanov y Lyssenko estaban entonces en su apogeo: muy pronto, este dirigismo intelectual le pareció intolerable. En ese mismo año, su trabajo lo llevó bruscamente de Marx a Heidegger, de los reflejos condicionados al análisis del Dasein, de Pavlov a Binswanger. (Pinguet, 2022, p. 5)

Este libro es un brillante análisis materialista de los desequilibrios psíquicos en tanto fenómenos sociales. “Foucault afirma que el enfermo mental solo sería la expresión extrema de los conflictos de la sociedad burguesa [...], no haría sino traducir el efecto escandaloso de una alienación cuya verdadera naturaleza es social e histórica” (Basso, 2022, p. 223). Este diagnóstico, incluye dentro de sus correlatos, la pedagogía como parte del proceso enajenante. En el capítulo denominado “El sentido histórico de la alienación mental” se condensa el fundamento de la argumentación sobre la pedagogía que se propone en el libro así:

Para que la conducta infantil sea considerada como un hecho patológico irreductible, es necesario que la sociedad instaure entre el presente y el pasado del individuo un umbral que no se puede ni se debe atravesar; es necesario que la cultura solo integre el pasado obligándolo a desaparecer. Y nuestra apuesta tiene esta característica. Cuando el siglo XVIII, con Rousseau y Pestalozzi, se preocupó por construir para el niño un mundo a su medida, con reglas pedagógicas que sigan su desarrollo, permitió que se formara en torno a los niños un medio adulto. Toda la evolución de la pedagogía contemporánea, con el fin

---

<sup>54</sup> Si Foucault saldo su deuda de vida con Althusser en *Enfermedad mental y personalidad* y Sócrates con Aesclepio por librarlo de los falsos discursos solicitando que se le ofreciera un gallo en sacrificio; yo saldé la mía con el francés por mostrarme la posibilidad de un mundo otro en un escenario disciplinario en *Morfeo, una escuela para la libertad. Una experiencia de investigación-acción inspirada en el pensamiento del último Michel Foucault* (Beltrán, 2018a). En la introducción se afirma: “El presente libro es, a la vez, muestra del camino transitado, es evidencia de los avatares y confrontaciones entre la académica, la institución escolar y yo mismo, para defender una perspectiva de mundo manifiesta en la postulación de una escuela otra a partir de enfrentarse al espejo de la escritura. Al igual que Foucault, tuve que enfrentar la normalización ante algunos profesionales de la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría pues no lograba encajar, pasaba de uno a otro en una búsqueda propia del yo. La escritura se convirtió en catarsis que, a modo de terapia, indaga en el pasado por lo que impide sonreír en el presente, afortunadamente, y muy pronto en este proceso, aprendí de Foucault que escribir es entablar una batalla por ser y no por reconocer. Cuando se acepta que el fundamento es una construcción de significado, una verdad entre otras que se ha constituido de manera hegemónica: la frustración se convierte en coraje y la desdicha en pasión. El no cumplir con lo que se espera en la sociedad de mercado deja de atormentar y el insomnio del sueño americano da paso al vértigo existencial. Escogí no sanarme y romper el segundo sello del apocalipsis, no se puede ser un docente escritor, al menos, uno como el que deseo ser, no sin la angustia de enfrentarse al vacío y así, desatar la tormenta” (pp. 15, 16).

irreprochable de preservar al niño de los conflictos adultos, acentúa la distancia que separa, para un hombre, su vida de niño y su vida real (*la raíz de ese fenómeno descrito por Freud como fase de latencia, ligada a una mítica retracción de la libido, se encuentra tal vez en esta heterogeneidad y al margen que separa esas dos formas de vida*). Si agregamos que una sociedad no proyecta directamente su realidad, con sus conflictos y contradicciones, en sus instituciones pedagógicas, sino que la refleja indirectamente a través de los mitos que la excusan, la justifican y la idealizan en una quimérica coherencia; si agregamos que una sociedad imagina su edad de oro en su pedagogía (pensar en las de Platón, Rousseau, en la institución republicana de Durkheim, en el naturalismo pedagógico de la República de Weimar), se comprende que las fijaciones o las regresiones patológicas solo son posibles en cierta cultura; que se multiplican a medida que las formas sociales no permiten liquidar el pasado y asimilarlo al contenido actual de la experiencia. Las neurosis de regresión no manifiestan la naturaleza neurótica de la infancia, pero denuncian el carácter primitivo de las instituciones pedagógicas. Lo que se encuentra en la base de esas formas patológicas es el conflicto en el seno de una sociedad, entre las formas de educación del niño en las que ella oculta sus sueños, y las condiciones que brinda a los adultos, donde se encuentran, por el contrario, su presente real, sus miserias<sup>55</sup>. (Foucault, 1984, pp. 96, 97)

Es relevante que el citado fragmento, a pesar de la restructuración del libro no fue modificado en 1962, cuando nuestro autor ya había publicado *Historia de la locura*. En *Enfermedad mental y psicología* Foucault aún presenta la escuela como esa utopía de adultos que encuentra en la niñez eso que impide la plenitud de la sociedad; “La pedagogía contemporánea acentúa la distancia entre el mundo infantil y el adulto. De este modo, para Foucault, hace posibles los comportamientos psicológicos de orden patológico regresivo” (Castro, 2018, p. 309). ¿Qué podemos inferir de esto? ¿Qué, aunque nuestro autor ya había superado su etapa marxista, aún lucha con rezagos del psicoanálisis? y por ello enfatiza en el abismo entre la adultez y la niñez en el pie de página que incluye dentro de la argumentación. La entrevista realizada a Sferco y Castro denominada *El joven Foucault y el psicoanálisis* aclara el panorama:

Senda Sferco: [...]. Podría decirse que el interés de Foucault por Freud es ambiguo y oscila entre la crítica y la valoración al mismo tiempo. Una ambigüedad que ya encontrábamos en *Enfermedad mental y personalidad*, de 1954 [...]. Ambigüedad que no resulta extraña si reconocemos, al menos con *Las palabras y las cosas* [1966], que para Foucault todo programa de una “ciencia del hombre” está atravesado por contradicciones.

---

<sup>55</sup> Mientras el contenido en cursiva corresponde a un pie de página del francés que nos parece conveniente incluir en el cuerpo del texto, el resaltado hace referencia al contenido incluido en el apartado ‘Pedagogía’ del *Diccionario Foucault* (Castro, 2018).

Edgardo Castro: Exacto. En este sentido, es importante ubicarlo como parte del movimiento intelectual de la época, en el que Foucault critica la raigambre biologicista o naturalista del psicoanálisis freudiano al tiempo que valora los elementos que van en sentido contrario, es decir, el de la historia en su sentido biográfico, clave para reavivar un vínculo singular entre tiempo e historia, cabal en su perspectiva crítica. (Craviotto et al., 2022b)

En sus años de juventud, por el contrario a su posterior postura difícil de encasillar del momento arqueológico, donde asegura: “No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme, sino aquí, de donde los miro, riendo” (Foucault, 1978, p. 29), nuestro filósofo transita en búsqueda de una identidad, un lugar en el mundo de la academia, una escuela de pensamiento a la cual pertenecer. Sin embargo, cada intento de clasificación le resulta infructuoso, a medida que profundiza en los cimientos de un nuevo enamoramiento conceptual e intenta con sus indagaciones potenciarlo, se percata de las insostenibles contradicciones, así, superado el marxismo —principalmente— por totalitario y la Daseinsanalyse por su retorno al hombre, continua cercano al psicoanálisis.

Los pasajes últimos [...] de *Maladie mentale et personnalité* [Enfermedad mental y personalidad], los capítulos V y VI y sus conclusiones, él los modifica en la reedición que hizo de esta obra en 1963<sup>56</sup> con el título de *Maladie mentale et psychologie* [Enfermedad mental y psicología]. Se notará que el capítulo V, de título *Le sens historique de l’aliénation mentale* [El sentido histórico de la alienación mental] en el texto de 1954, cambia su nombre por el de *La constitution historique de la maladie mentale* [La constitución histórica de la enfermedad mental] en el texto de 1963. Es decir, como bien lo indica el nuevo título, el peso de la perspectiva marxista en su análisis de la enfermedad mental se reduce, notablemente, para encuadrarla en un punto de vista, quizá, más cultural e histórico, que se trasluce en el título general de esta *Deuxième partie: Folie et culture* [Segunda parte: locura y cultura]. En la reedición el término de alienación mental cederá el paso a conceptos como censura, exclusión, y, sobre todo, al de silencio [...].

Cosa notable es que el concepto de «silence de la folie» [silencio de la locura] se constituirá en material de edificación para un enaltecimiento significativo que Foucault hace a Freud, y que no está presente en *Maladie mentale et personnalité* [Enfermedad mental y personalidad] [...]. Sin embargo, aún reiterará las diatribas contra su «mythologie»<sup>57</sup> [mitología]. (Salcedo, 2021, pp. 97-98)

<sup>56</sup> El autor recurre a la obra publicada en francés de 1963, sin embargo, la primera edición es de 1962. Las traducciones dentro de la cita son nuestras.

<sup>57</sup> El joven Foucault utiliza el término mitología como herramienta conceptual para problematizar la fenomenología y el psicoanálisis. La mitología es el análisis de las condiciones históricas del error.

Nuestro autor admira en Freud haber propiciado un desplazamiento e introducir la génesis en la analítica de la enfermedad mental. Hasta entonces, únicamente lo biológico se tenía en cuenta dentro del diagnóstico: “Tomando distancia del horizonte evolucionista donde lo encierra la reflexión teórica, el análisis freudiano se propone como un análisis de lo vivido en un estilo irreductible al de las ciencias de la naturaleza” (Foucault, 2022, p. 40). El problema de la enfermedad mental se presenta como una constante que recorre por completo el periodo de juventud. Si bien, como proponen Dreyfus y Rabinow (1988) el francés se mueve entre el estructuralismo y la hermenéutica en los años sesenta, durante los cincuenta lo hace entre la dialéctica y la ontología.

Se dejará de hablar del joven Foucault cuando el problema de la enfermedad mental se transforme en la problematización de la locura. Traslado metodológico y conceptual que no finaliza el ciclo interrogativo. Como expusimos en el capítulo dos, la postulación de la locura en estado salvaje, a saber, en el silencio que la razón despliega sobre ella en la analítica que el francés realiza de las *Meditaciones* cartesianas, suscita un debate con Derrida de gran magnitud que propiciará un nuevo desplazamiento teórico —emergencia de la genealogía— para dar cuenta de las agudas críticas de la deconstrucción a la arqueología.

\*

Aunque algunas páginas atrás insistimos en evitar buscar en el joven filósofo las semillas de las herramientas analíticas arqueológicas, genealógicas y éticas; la tentación no es fácil de evadir, incluso para los especialistas, como es evidente en la caracterización de la enunciación ‘mundo otro’ en Castro y Sferco. Algunos conceptos fundamentales de esta tesis doctoral se enuncian o expresan tácitamente en las recientes publicaciones a modo de pistas de los

posteriores desarrollos. Corroborar si estas corresponden al germen de una reflexión ya sembrada supera el alcance de este estudio, que encuentra en este Foucault, un nuevo significado de la actividad filosófica y su abordaje en el aula.

Los textos que han aparecido amenazan con colocar entre paréntesis muchas de las interpretaciones de su obra. En ese sentido, me pregunto, ¿quizás las claves para convertirme en un profesor otro se encuentran en el joven Foucault y no en el maduro? Ese que como comenta Basso (Cfr. 2022) escribió *Enfermedad mental y personalidad* para sumarse a la puesta editorial de Jean Lacroix de aportar textos adecuados a la enseñanza de la filosofía en secundaria y dar referentes de bibliografía a los docentes. ¿Quizás el asunto sea más de metodología —ese modo de leer los textos demarcado en sus inéditos— que de implementación de los conceptos que han emergido en medio de la exploración que realizamos del último Foucault? Estos interrogantes son la base de imperiosas indagaciones de las que esperamos, la vida nos dé la oportunidad ser parte.

### **Corolario**

La segunda parte de este capítulo se cimentó en el trabajo ya realizado y esbozado para los próximos años por Edgardo Castro, director de la serie “Fragmentos foucaultianos”, iniciativa de divulgación de la obra de Michel Foucault patrocinada por la editorial Siglo XXI. El estudioso propone que existen cinco momentos en el proceso:

Si tomamos como referencia el año de la desaparición de Foucault, el panorama de la biblioteca foucaultiana, en lengua original y en consecuencia también sus traducciones, se han ampliado y modificado una enormidad. En su estado actual, esa biblioteca se distribuye en cinco grandes secciones: a) libros publicados en vida por el autor; b) los textos reunidos en la compilación *Dits et écrits* de 1994, reeditada en 2001 (también aparecidos en vida del autor); c) cursos del Collège de France; d) otros cursos, seminarios, conferencias, artículos o textos no incluidos en *Dits et écrits*, pero publicados en vida de

manera impresa u oral, y e) escritos póstumos en sentido estricto, es decir, de los que en vida del autor no circulaba ninguna versión ni impresa ni oral, ya fuera en francés o en otros idiomas. (Castro, 2018, p. 21)

Nuestro esfuerzo académico en los cuatro primeros capítulos, se articuló a partir de los cuatro últimos cursos del Colegio de Francia; los libros publicados desde *Vigilar y castigar* [1975] (2012a); las más recientes publicaciones a modo de estado del arte y; los seminarios, conferencias y entrevistas de la década de los ochenta, contenidos, especialmente, en *Estética, ética y hermenéutica*; tercer tomo de *Obras esenciales*, colección que corresponde a la versión en lengua castellana de *Dits et écrits*. A diferencia de la compilación francesa que se realizó de manera cronológica, *Obras esenciales* siguió un criterio temático. Aspecto que para el estudioso argentino es problemático.

El pensamiento de un autor, especialmente, uno como Foucault que postulo sus reflexiones como el intento de dejar de pensar del modo que lo hace en la actualidad —al concebir la subjetividad como impuesta— puede dar a equívocos por no matizar adecuadamente, más que lo periodos de reflexión, las inquietudes fundamentales. En nuestro filósofo “suelen distinguirse tres períodos: arqueológico (centrado en el saber), genealógico (centrado, a grandes rasgos en el poder) y ético (centrado en la constitución de la subjetividad). Aunque esta distinción no es incorrecta, tampoco tiene la precisión suficiente” (Castro, 2018, p. 255). A Foucault, se le ha desentrañado desde Foucault mismo y no desde los referentes que lo posibilitaron. El francés, en cuanto artista del camuflaje supo evadir las etiquetas y postularse como el inicio de una tradición de pensamiento que no puede remitirse a ningún autor antes de él. Este abordaje es criticado con vehemencia por Castro:

Cierto foucaultianismo devenido una vulgata, que desconoce las fuentes clásicas del debate filosófico contemporáneo (por ejemplo, las obras de Hegel, Husserl y Heidegger con las especificidades de las recepciones francesas de estos autores) tiene, afortunadamente, los días contados. Ya lo era, pero ahora todavía más, se vuelve imposible hablar seriamente del

pensamiento de Foucault sin haber leído las *Investigaciones lógicas* de Husserl o la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. (Castro en Craviotto et al., 2022a)

En ese sentido, postular esta tesis doctoral como una ontología del presente, categoría del tercer periodo de pensamiento de nuestro autor fue una apuesta arriesgada. No obstante, era la única opción a la mano para dar cuenta de los objetivos de la indagación. La pregunta esencial, al igual que las pesquisas francesas sobre Hegel de la primera mitad del siglo XX realizadas por Kojève no era ¿Qué dijo el autor? sino ¿Qué puede decirnos? Es preciso reconocer que este Foucault que presentamos a la comunidad académica es singular, no porque se haya falseado o adecuado su pensamiento a nuestros intereses —considero se realizó un honesto y riguroso ejercicio de exegesis conforme a las capacidades y preparación— sino por las peculiaridades de los interrogantes expuestos.

## Referencias

- Abraham, T. (2003). Paul Veyne. El amigo de Foucault. En T. Abraham. (Ed.), *El último Foucault* (pp. 109-198). Sudamericana.
- Acosta, W., Beltrán, A.S. y Paredes, D. (2022). Presentación. En A.S. Beltrán (Ed.). *Filosofía para Ser niños. Tomo I. Sistematización como técnica de sí* (pp. 7 – 9). Secretaría de Educación de Bogotá e Instituto para la Investigación Educativa y Desarrollo Pedagógico IDEP.
- Álvarez, J. (2015). Introducción Una ética del pensamiento. En M. Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (pp. 11 – 75). Biblioteca Nueva.
- Basso, E. (2022). Situación del texto. En M. Foucault. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* (pp. 217- 243). Siglo XXI editores.
- Beltrán, A.S. y Chía, N. (2003). *Estrategias formativas presentes en los planes de desarrollo de Bogotá*. [Tesis de grado de licenciatura en ciencias sociales no publicada. Universidad Distrital Francisco José de Caldas].
- Beltrán A.S. (2015). Morfeo, de la reflexión epistemológica como subsuelo de la transformación de las prácticas escolares. En *Premio a la Investigación e Innovación Educativa: experiencias 2014* (pp. 45 – 56). Secretaria de Educación de Bogotá e IDEP.
- Beltrán A.S. (2016). Heterotopías escolares. En *Premio a la investigación e innovación educativa: experiencias 2015* (pp. 13 – 26). Secretaria de Educación de Bogotá e IDEP.
- Beltrán, A.S. (2017). Innovar para una escuela otra. *Revista Educación y ciudad*. No 32, 131 - 140. <https://doi.org/10.36737/01230425.v0.n32.2017.1635>
- Beltrán, A.S. (2018a). *Morfeo, una escuela para la libertad: una experiencia de investigación – acción inspirada en el pensamiento del último Michel Foucault*. Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social.
- Beltrán, A.S. (2018b). *Pedagogía de la vocación*. En: W. Acosta. (Ed.). *La Innovación como agenciamiento educativo comunitario* (61 – 72). Universidad de la Salle.
- Beltrán, A.S. (Ed.). (2018c). *Pensamiento pedagógico contemporáneo. Experiencias de transformación colectiva a píe de página*. Magisterio.
- Beltrán, A.S. y Beltrán, A. (2018a). Innovación pedagógica como estética de la existencia. *Revista Magisterio. Edición especial: Estética, arte y educación*, 38 - 41.
- Beltrán, A.S. y Beltrán A. (2018b). Innovación pedagógica como estética de la existencia, un estudio de caso: una evaluación otra. En Y. Virgüez. (Ed.) *Pedagogías estéticas contemporáneas* (pp. 51 - 68). La libreta de bocetos.
- Beltrán, A.S. (2020a). El Descartes de Foucault: de las cadenas del mecanicismo físico a las discursivas. En C. Ramírez. (Ed.). *Filosofía Moderna. Entre Asuntos, Problemas Y Perspectivas* (pp. 117 – 129). Ediciones Del Solar.
- Beltrán, A.S. (2020b). Aprender a preguntar-se: el reto de la planeación curricular en cuarentena. En: A.S. Beltrán. (Ed.). *Sopa de letras. Reflexiones de pensamiento pedagógico*

- contemporáneo sobre escuela y pandemia* (pp. 201 – 206). Proyecto Editorial medio pan y un libro.
- Beltrán, A.S. (Ed.). (2020c). *Sopa de letras. Reflexiones de pensamiento pedagógico contemporáneo sobre escuela y pandemia*. Proyecto Editorial medio pan y un libro.
- Beltrán, A.S. (2020d). Ser maestro en tiempo de pandemia: un salto de fe. En: A.S. Beltrán. (Ed.). *Sopa de letras. Reflexiones de pensamiento pedagógico contemporáneo sobre escuela y pandemia* (pp. 21 – 26). Proyecto Editorial medio pan y un libro.
- Beltrán, A.S. (Ed.). (2022a). *Filosofía para Ser niños. Tomo I. Sistematización como técnica de sí*. Secretaría de Educación de Bogotá – IDEP.
- Beltrán, A.S. (2022b) ¿Qué es el Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo? En A.S. Beltrán. (Ed.). *Filosofía para Ser niños. Tomo I. Sistematización como técnica de sí* (pp. 16 – 23). Secretaría de Educación de Bogotá e IDEP
- Beltrán, A.S. (2023). Contribución de la línea de Investigación Diálogo y Memoria a la estrategia de sistematización del Colectivo Pensamiento Pedagógico Contemporáneo. En A.S. Beltrán. y M. Márquez. (Eds.). *Línea de investigación Diálogo y Memoria* [En proceso de publicación]
- Beltrán, A.S., Guzmán., R. y Piedrahita., A. (2023). (Eds.). *Filosofía para Ser niños. Tomo II. Relatos desde el acontecimiento. Las marcas en la piel de la maestra y el maestro*. Secretaría de Educación de Bogotá e IDEP.
- Benente, M. (2017). Crítica, cuidado de sí y empresario de sí. Resistencia y gobierno en Michel Foucault. *Co-Herencia*, 14(26), 151–176. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.14.26.6>
- Borda-Malo, S. (2019). *El coraje de la verdad en Michel Foucault: otro modo crítico y específico De ser, (IM) pensar, decir y vivir*. Universidad Santo Tomás.
- Borda-Malo, S. (2021). El coraje de la verdad en el último Michel Foucault: su “otro modo” y su “vida otra” (1981-1984). *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 42(124). <http://dx.doi.org/10.15332/25005375.6602>
- Brion, F. y Harcourt, B. (2014). Situación del curso. En M. Foucault. *Obrar mal, decir la verdad* (pp. 11 – 20). Siglo XXI.
- Cadahia, L. (2013). Michel Foucault y la gramática del poder y la libertad. *Estudios de filosofía* 49, 33 – 48. [https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/19429](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/19429)
- Caimi, M. (2011). Estudio preliminar. En Kant, I. *Crítica de la razón pura* (pp. VII – LXX). Fondo de Cultura Económica.
- Camargo, R. (2022) Parrhesía. El lugar del “decir veraz” en el juego democrático. *Ideas y Valores*, 71 (178), 35-54. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n178.75405>
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: Un recorrido por los conceptos, temas y autores*. Universidad Nacional de Quilmes. [http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas\\_formation/sexualidades/modulo\\_9/sesion\\_1/complementaria/Edgardo\\_Castro\\_El\\_vocabulario\\_de\\_Michel\\_Foucault.pdf](http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formation/sexualidades/modulo_9/sesion_1/complementaria/Edgardo_Castro_El_vocabulario_de_Michel_Foucault.pdf)
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI.

- Castro, E. (2016). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. *Tópicos*, 31, 42-61. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2016000100003&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2016000100003&lng=es&nrm=iso&tlng=es)
- Castro, E. (2016). *Lecturas foucaultianas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Argentina: UNIPE Biblioteca universitaria.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: temas conceptos, autores*. Siglo XXI.
- Castro, E. (9 de abril de 2021). Foucault, la pedofilia y mucho más. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/334032-foucault-la-pedofilia-y-mucho-mas>
- Castro, E., & Sferco, S. (2022). El joven Foucault. En: M. Foucault. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* (pp. 11- 27). Siglo XXI editores.
- Castro, R. (2008). *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. LOM Ediciones
- Castro-Gómez, S. (2011). La educación como antropotécnica. En R. Cortés. y D. Marín. (Eds.). *Gubernamentalidad y Educación* (pp. 11- 27). IDEP.
- Castro-Gómez, S. (2013). *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2017). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal editores.
- Cortés, R. (2011). La noción de gubernamentalidad en Foucault: reflexiones para la investigación educativa. En R. Cortés. y D. Marín. (Eds.). *Gubernamentalidad y Educación* (pp. 17– 34). IDEP.
- Craviotto, A., Castro, E. y Sferco, S. (1 de octubre de 2022a). El joven Foucault. Desafíos de su lectura. *Reflexiones marginales*. Recuperado de <https://reflexionesmarginales.com/blog/2022/10/01/el-joven-foucault-desafios-de-su-lectura/>
- Craviotto, A; Castro, E. y Sferco, S. (14 de octubre de 2022b). El joven Foucault y el psicoanálisis. *La diaria*. Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/cultura/articulo/2022/10/el-joven-foucault-y-el-psicoanalisis/>
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona. Paidós.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En Deleuze et al. *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155–163). Gedisa.
- Deleuze, G. (2003). Deseo y placer. En M. Foucault. *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 180–190). La marca
- Detel, D. (2005). *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge*. Translated by David Wigg-Wolf. Cambridge University Press
- Díaz Marsá, M. (2016). *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Escolar y Mayo editores.

- Dreyfus, H. y Robinow, P. (1988). *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Universidad Autónoma de México. Traducción Corina de Iturbe.
- Dumézil, G. (1989). *Nostradamus. Sócrates*. (Trad. J. Almela). Fondo de Cultura Económica.
- Espinel, O. (2017). De regreso al taller. Notas alrededor de la ontología del presente. En Espinel, O. y Pulido, O (Eds.). *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 107 – 136). Editorial UPTC.
- Espinel, O. y Pulido, O. (2017a). Introducción. En: Espinel, O. y Pulido, O (Eds.). *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 7 – 14). Editorial UPTC.
- Espinel, O. y Pulido, O. (2017b). Perspectivas metodológicas en el “último” Foucault. Nuevos horizontes, nuevos problemas. En: Espinel, O. y Pulido, O (Eds.). *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 135 – 157). Editorial UPTC.
- Espino, J. (2018). *El olvido del cuidado de sí en la Hermenéutica del sujeto*. [Disertación doctoral. Universitat de les Illes Balears].
- Ewald, F. y Fontana, A. (2006). Advertencia. En: Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto* (pp. 7 – 11). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1978). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós.
- Foucault, M. (1988). *El sujeto y el poder*. En Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 227 – 244). Universidad Autónoma de México. Traducción Corina de Iturbe.
- Foucault, M. (1994). “El antiedipo: una introducción a la vida no fascista”. En *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura* 17, 88 - 91
- Foucault, M. (1995). “¿Qué es la crítica?”. En *Daimon Revista de Filosofía* 11, 5-26.  
<https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica. Tomo I*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (1999a). Espacios diferentes. En *Obras esenciales* (vol. III): *Estética, ética y hermenéutica* (431 – 441). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Las técnicas de sí. En *Obras esenciales* (vol. III): *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 443 - 474). Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Foucault. En: *Obras esenciales* (vol. III): *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 363 - 368). Paidós.
- Foucault, M. (1999d). ¿Qué es la Ilustración? En: *Obras esenciales* (vol. III): *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 335 - 352). Paidós.
- Foucault, M. (1999e). Sexualidad y soledad. En *Obras esenciales* (vol. III): *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 225 - 234). Paidós.
- Foucault, M. (1999f). La ética del cuidado de si como práctica de la libertad. En *Obras esenciales* (vol. III): *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 393 – 415). Paidós.

- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003a). Cómo nace un «libro-experiencia». En *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 9 – 18). La marca.
- Foucault, M. (2003b). Las funciones de la literatura. En *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 138 – 143). La marca.
- Foucault, M. (2003c). Por qué el mundo antiguo no fue una Edad de Oro; pero podemos aprender de él de todos modos. En *El yo minimalista y otras conversaciones* (pp. 54 – 62). La marca.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007a). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007b). *Historia de la sexualidad, tomo I: La voluntad de saber*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2008a). *Seguridad, territorio, población*. Akal.
- Foucault, M. (2008b). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros I*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012a). *Vigilar y Castigar*. Biblioteca nueva
- Foucault, M. (2012b). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2013). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014a). *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014b). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014c). *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015a). Una estética de la existencia. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (pp. 371 - 377). Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2015b). Sobre el inicio de la hermenéutica del sujeto. En *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (pp. 141 - 175). Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (2016). *Enfermedad mental y psicología*. Paidós.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad, tomo IV: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2022). *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Siglo XXI editores.
- Freitas, A. S. (2010). Michel Foucault e o “cuidado de si”: a invenção de formas de vida resistentes na educação. *ETD - Educação Temática Digital*, 12(1), 167–190.  
<https://doi.org/10.20396/etd.v12i1.847>

- Freitas, A. S. (2013). A parresía pedagógica de Foucault e o êthos da educação como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação*, vol. 18, núm. 53, abril-junio, pp. 325-338. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27527553005>
- Fromm, E. (2014). *El arte de amar*. Paidós.
- Gallo, S. (2017). De la anarqueología como operador metodológico. En: Espinel, O; Pulido, O. (Coordinadores). *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 43 - 73). Editorial UPTC.
- Grinberg, S. (2011). Educación, gubernamentalidad y después...la configuración de una nueva pastoral. En R. Cortés. y D. Marín, D. (Eds). *Gubernamentalidad y Educación* (61 – 81). IDEP.
- Gros, F. (2006). Situación del curso. En Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto* (pp. 479 – 516). Fondo de Cultura Económica.
- Gros, F. (2010). Situación del curso. En Foucault. M. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II* (pp. 351 – 366). Fondo de Cultura Económica.
- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Amorrortu editores.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela.
- Hayek, F. (1978). *Los fundamentos de la libertad*. Unión editorial.
- Hernández Castro, D. (2018) “La dignidad de la palabra del pueblo: la parresía democrática frente a Michel Foucault”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 115-137. <https://doi.org/10.5209/ASEM.61646>
- Hernández Castellanos, D. (2018). Crítica de la razón pedagógica. *LOGOS Revista De Filosofía*, (129-130), 5-32. <https://doi.org/10.26457/lrf.v0i130.1702>
- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia. Contribuciones para una ética fenomenológica*. Universidad de San Buenaventura.
- Higuera, F. (2006). Estudio preliminar. En Foucault, M. *Sobre la Ilustración* (pp. IX – LXVI). Tecnos.
- Jaeger, W. (1998). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jarratt, S. C. (2013). Volverse retórico: Figurar la "Parrēsia" de Foucault. *Rhetoric Society Quarterly*, 43(4), 361–367. <http://www.jstor.org/stable/24753565>
- Kant, I. (2009). *Sobre pedagogía*. Traducción y nota preliminar por Oscar Caeiro. Editorial Universidad nacional de Córdoba.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica. Traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi.
- Kromann, J. y Thomas, K. (2011). ‘Parresia’: The Problem of Truth, *Ephemeria*, Vol. 11 (2), 225 – 230. <https://ephemerajournal.org/sites/default/files/11-2kromannandersen.pdf>
- La Nación. (2021) *¿Cancelar o no cancelar la obra de Michel Foucault? Responden filósofos argentinos*. Recuperado el 22 de agosto de 2021.

- <https://www.lanacion.com.ar/cultura/cancelar-o-no-cancelar-la-obra-de-michel-foucault-responden-filosofos-argentinos-nid04042021/>
- Larrauri, M. (2018). *Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla*. Enclave libros.
- Larrosa, J. (1995). Tecnologías del yo y educación. En Larrosa, J. (Ed). *Escuela, poder y subjetivación* (259 – 332). La Piqueta.
- Luna, Diego (2020). El dispositivo: una metáfora foucaultiana para la investigación educativa. *Athenea Digital*, 20(1), 2486. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.2486>
- Macías Valadez, J. M. (2013). ¿Qué es una formación socrática? Paideia, parresía y buen uso de la razón. *Revista Filosofía UIS*, 12(1), 85 – 97. <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/3514>
- Marín, D. (2020). Autoayuda, educación y prácticas de sí. Genealogía de una antropología . En C. Noguera, C. y D. Rubio. *Genealogías de la pedagogía* (pp. 97 – 137). Universidad Pedagógica Nacional.
- Marín, D. y Noguera, C. (2011). Educar es gobernar. En R. Cortés. y D. Marín. (Eds). *Gubernamentalidad y Educación* (pp. 127-148). IDEP.
- Márquez Arancibia, D. (2022). Problematización: sus principios y límites conceptuales en la filosofía tardía de Michel Foucault. *Universitas Philosophica*, 39(78), 241-268. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8515779>
- Marrou, H. (1998). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, J. (2007). Reseña de "Escuela, poder y subjetivación" de Jorge Larrosa. *Tabula Rasa*, núm. 6, 395 - 406. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600619>
- Martínez, J. (2014). *Subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo*. Universidad de la Salle.
- Martín-Martínez, M. (2021). La vida como escándalo de la verdad. Foucault y los cínicos. *Eidos* 35, 321- 348. <https://doi.org/10.14482/eidos.35.194>
- Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. Siglo XXI editores
- McGushin, E. (2007). *Foucault's askēsis: An Introduction to the Philosophical Life*. Northwestern University Press.
- Miller, J. (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Traducción de Osear Luis Malina S. Antártica.
- Moreno, J. L. (2013). Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión. *Isegoría*, (49), 509 – 532. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2013.049.08>
- Morey, M. (2008). Introducción. En Foucault, M. *Tecnologías del yo*. (pp. 9 – 44). Paidós.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística*. Fondo de Cultura Económica.
- Noguera, C. y Marín, D. (2019). La pedagogía considerada como campo discursivo. *Pedagogía y Saberes*, 50, 29–49. <https://revistas.pedagogica.edu.co/index.php/PYS/article/view/7853/7097>
- Noguera, C. (2012). *El gobierno pedagógico*. Siglo del Hombre.

- Noguera, C. (Ed.). (2018). *Alfredo Veiga-Neto y los estudios foucaultianos en educación*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Noguera, C. y Rubio, D. (Eds.). (2020). *Genealogías de la pedagogía*. Universidad Pedagógica Nacional.
- Novella, E. (2009). El joven Foucault y la crítica de la razón psicológica: en torno a los orígenes de la Historia de la locura. *Isegoría*, (40), 93–113.  
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2009.i40.647>
- Orozco, H. (2020). Grupo Historia de la Práctica Pedagógica. Bibliografía mínima. En Noguera, C. y Rubio, D. (Eds.). *Genealogías de la pedagogía* (pp. 347 -371). Universidad Pedagógica Nacional.
- Orwell, G. (2008). *Rebelión en la granja*. Ediciones Vomitarte
- Pacheco Villegas, C. E. (2022). *Foucault Antes de Foucault: de la Conciencia Fenomenológica al Descubrimiento de lo Arqueológico en Michel Foucault*. [Disertación doctoral, Universidad Santo Tomás].
- Pagni, P. (2013). El cuidado ético de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: reflexiones a partir del último Foucault. *Revista de Educación*, 360. Enero-abril, 665 - 683. <https://www.educacionyfp.gob.es/dam/jcr:0a48cebd-76a2-4c2b-9f90-c1b7fe24b177/re36030-pdf.pdf>
- Palti, E. (2016). El Foucault de Deleuze y sus visiones divergentes de la historia de la filosofía. *Prismas - Revista De Historia Intelectual*, 20(2), 257 – 266.  
[https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Palti2\\_prismas20](https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Palti2_prismas20)
- Palti, E. (2018). *Una arqueología de lo político: regímenes de poder desde el siglo XVII*. Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. (2019). Programa seminario doctoral “*Nuevas orientaciones en la historia político-intelectual*”. Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <http://posgrado.filo.uba.ar/sites/posgrado.filo.uba.ar/files/Programa%20Seminario%20Doctorado%20Palti-%20UBA%202019.pdf>
- Peñuela, D. (2017). La anarqueología y sus usos metodológicos: un análisis a las prácticas de libertad y desobediencia. En: Espinel, O; Pulido, O. (Eds.). *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 75 – 106). Editorial UPTC.
- Perea, A. (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Pinguet, M. (2022). Los años de aprendizaje. [“LES ANNÉES D’APPRENTISSAGE”], *Le Débat*, 1986/4 n° 41 | pages 122 à 131. Traducción de Edgardo Castro para uso interno del Seminario “El joven Foucault”. Universidad Nacional de San Martín Argentina
- Platón. (1985). *Apología, Critón, Eutifrón, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos, 37.
- Platón. (1988). *Fedón, Banquete, Fedro. Diálogos III*. Biblioteca Clásica Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos dudosos, apócrifos, cartas. Diálogos VII*. Biblioteca Clásica Gredos.

- Quiceno, H. (2011). Michel Foucault, ¿pedagogo? En Zuluaga, Olga et al. *Foucault, la pedagogía y la educación; Pensar de otro modo* (pp. 71-104). Universidad Pedagógica Nacional e IDEP.
- Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Traducción de Horacio Pons. Nueva Visión.
- Revel, J. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu.
- Roca, J. (2019). Reseña libro Anarqueología. Foucault y la verdad como campo de batalla. Maite Larrauri. En Dorsal. *Revista de Estudios Foucaultianos* Número 6, junio. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.3245897>
- Rotterdam, E. (2010). *Elogio a la locura*. Libros Hidalgo.
- Rose, N. (1997). El gobierno en las sociedades liberales avanzadas: del liberalismo al neoliberalismo. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* (29) 25 – 40. <https://vsip.info/rose-n-el-gobierno-de-las-democracias-liberales-avanzadas-pdf-free.html>
- Rose, N. (2019). *La invención de sí mismo: poder, ética y subjetivación*. Traducción de Silvana Veto. Pólvora Editorial.
- Ruiz Gutiérrez, A.M. (2017). Educar para el cuidado de sí: una reflexión desde el pensamiento socrático. *Universitas Philosophica*, 34(69), 143-172. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.ecps>
- Runge, A. (2011). Foucault: una revaloración del maestro como condición de la relación pedagógica y como modelo de formación. En O. Zuluaga et al. *Foucault, la pedagogía y la educación; Pensar de otro modo* (pp. 201-228). Universidad Pedagógica Nacional e IDEP.
- Salcedo, M. (2021). *Cuatro críticas filosóficas de Michel Foucault al psicoanálisis de Sigmund Freud*. Editorial Universidad Santiago de Cali.
- Santos, F. (2003). El riesgo de pensar. En: Abraham, T. (Ed). *El último Foucault* (pp. 39-107). Sudamericana.
- Santos, F. (2006). *Foucault y las ciencias sociales*. Universidad de Buenos Aires. Recuperado el 20 de agosto de 2020 de <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/10-Felisa-Santos-Foucault-y-las-ciencias-sociales.pdf>
- Scasserra, J. (2019). La crítica como ética del cuidado de sí. *Cuestiones de Filosofía*, 4 (23), 25 - 46. <https://orcid.org/0000-0003-4864-748X>
- Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. Biblioteca clásica Gredos, 92.
- Sociedades Bíblicas Unidas. (ed.). *La Biblia de estudio, Dios habla hoy, con deuterocanónicos*. Colombia. Tercera edición.
- Stella, A. (2018). ¿Qué es filosofía? Foucault entre “parrhesía” y “cuidado de sí”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* Vol. 45, 343 - 362. <https://summa.upsa.es/viewer.vm?id=92704>
- Sukák, V. (2020). Foucault on parrhesia: Socrates vs. Diogenes. *FILozOFIA*, (75) 3, 224 – 236. <https://doi.org/10.31577/filozofia.2020.75.3.5>

- Valentim, I. (2012). *Las Lecturas Platónicas de Michel Foucault. Lenguaje, Ética y Política: Parrésia y el cuidado de sí en el Alcibíades, el Eutifrón y el Laques*. [Tesis doctoral. Unibersidad Carlos III].
- Veiga-Neto, A. (2002). Coisas do governo... In: Rago, M; O, Luiz; Veiga-Neto, A (Orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, pp. 13-34
- Veiga-Neto, A. (2003). *Foucault & a Educação*. Autêntica.
- Veiga-Neto, A. (2011). La actualidad de Foucault para la educación. En O. Zuluaga et al. *Foucault, la pedagogía y la educación; Pensar de otro modo* (229 – 250 ). Universidad Pedagógica Nacional e IDEP.
- Veiga-Neto, A. y Corcini, M. (2011). Gubernamentalidad, biopolítica e inclusión. En: R. Cortés. y D. Marín. (Ed.). *Gubernamentalidad y Educación* (105 - 125). IDEP.
- Veyne, P. (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. Paidós.
- Vignal, S. P. (2011). Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 17. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v17i0.1152>
- Vuillerod, J.-B. (2022) [2017]. HEGEL Y SUS SOMBRAS, Alexandre Kojève y el antihegelianismo francés de los años 1960. [HEGEL ET SES OMBRES, Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960]. Gallimard | « *Les Temps Modernes* » 2017/4 n° 695 | pages 91 à 114. Traducción de Edgardo Castro para uso interno del Seminario “El Joven Foucault”. Universidad Nacional de San Martín Argentina. Agosto – noviembre de 2022.
- Walzer, A. E. (2013). Parrésia, Foucault, and the Classical Rhetorical Tradition. *Rhetoric Society Quarterly*, 43(1), 1–21. <http://www.jstor.org/stable/41722461>
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.