

SERIE
FILOSOFÍA

ISBN

978-

958-

782-

609-

8

**MICHEL FOUCAULT.
VERDAD, ÉTICA Y
SUBJETIVACIÓN**



NELSON FERNANDO ROBERTO-ALBA
Editor académico

EDICIONES
USTA





MICHEL FOUCAULT.
VERDAD, ÉTICA
Y SUBJETIVACIÓN

COLEC-

CIÓN

440

EDICIONES

USTA

MICHEL FOUCAULT.
VERDAD, ÉTICA
Y SUBJETIVACIÓN

SERIE

FILOSOFÍA

Nelson Fernando Roberto-Alba
EDITOR ACADÉMICO



Piedrahíta Sánchez, Harold Andrés.
Michel Foucault. Verdad, ética y subjetivación/
Harold Andrés Piedrahíta Sánchez [y otros
cuatro autores]; editor académico, Nelson
Fernando Roberto-Alba, Bogotá: Universidad
Santo Tomás, 2023.

139 páginas.

Incluye referencias bibliográficas e índice de
autores y temático

ISBN: 978-958-782-609-8

E-ISBN: 978-958-782-610-4

1. Ética antropológica 2. Hermenéutica 3.
Espiritualidad 4. Verdad 5.
Foucault, Michel-- 1926-1984 I.
Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 121.68

CO-BoUST



Esta obra tiene una versión de
acceso abierto disponible en el
Repositorio Institucional de la
Universidad Santo Tomás:
[https://doi.org/10.15332/li.
lib.2022.00360](https://doi.org/10.15332/li.lib.2022.00360)

© Nelson Fernando Roberto-Alba, Harold Andrés
Piedrahíta Sánchez, Jesús Renán Moriano Basante,
Lucas Andrés Restrepo Orrego, Manuel Alejandro
Preciado Castellano, autores, 2023

© Nelson Fernando Roberto-Alba,
editor académico, 2023
© Universidad Santo Tomás, 2023

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usta.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Omar Camilo Moreno Caro *corrección de estilo*
lacentraldedisenio.com *diseño de colección*
Myriam Enciso F. *diagramación*

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-609-8

E-ISBN: 978-958-782-610-4

Primera edición, julio de 2023

Universidad Santo Tomás vigilada MinEducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645
del 6 de agosto de 1965, MinJusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus:
Resolución 014525 del 28 de julio de 2022, 8 años,
MinEducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra,
por cualquier medio, sin la autorización expresa del
titular de los derechos.

CON- TINI- DO

- 13 Introducción. Michel Foucault:
entre verdad, ética y subjetivación**
Nelson Fernando Roberto-Alba

24 Referencias

- 27 ¿La verdad os hará libres?
Confesión y modos de subjetivación**
Harold Andrés Piedrahíta Sánchez

27 Introducción

30 El individuo sujetado por el poder-saber

32 El sí mismo y la gubernamentalidad

36 Las técnicas de sí y la verdad sobre
uno mismo

45 Conclusión

48 Referencias

**51 Espiritualidad y verdad: sobre el origen
de la hermenéutica de sí en Michel
Foucault**

Nelson Fernando Roberto-Alba

51 Introducción

53 Espiritualidad y filosofía

55 Conocimiento de sí versus cuidado
de sí.

58 ¿Espiritualidad filosófica?

64 La verdad: una fuerza transformadora

69 La subjetivación más allá del cuidado
de sí y de la relación consigo mismo

71 Referencias

**73 Cuidado de sí y educación
en Michel Foucault**

Jesús Renán Moriano Basante

73	Introducción
75	Foucault y el concepto de <i>epimeleia heautou</i>
82	La educación como medio para cultivar el cuidado de sí
92	Referencias

**95 La vida como apuesta ética
en el dossier de Herculine Barbin**
Manuel Alejandro Preciado Castellanos

95	Introducción
97	Potencias políticas del cuerpo
104	Vidas que importan
108	Adelaïde Herculine, Camille, Alexina y Abel en un mismo cuerpo
112	A modo de cierre
114	Referencias

**115 De la desgubernamentalización de la
resistencia: pensar en los des-bordes de
las relaciones de poder**
Lucas Andrés Restrepo Orrego

115 Introducción

117 Acerca del prejuicio árquico

126 Gobierno y batalla

131 Conclusión

133 Referencias

137 Sobre los autores

139 Índice temático

Introducción.

Michel Foucault: entre verdad, ética y subjetivación

NELSON FERNANDO ROBERTO-ALBA

Bastante se ha escrito en las últimas décadas sobre el supuesto *giro ético* de la obra de Michel Foucault, atendiendo especialmente a los tomos II y III de su *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* respectivamente). No obstante, a pesar de dicha profusión, cierto canon interpretativo se impuso en el panorama intelectual latinoamericano y ha permanecido intacto: por una parte, la lectura del pensador francés como teórico *criptonormativista* del poder y de su genealogía como una precarización y relativización de la historia. Por otra parte, también se impuso un lugar común que ganó peso a fuerza de repetición, a saber, la existencia de tres periodos (la arqueología del saber, la genealogía del poder y las formas de problematización del sujeto ético). Estos se han planteado con relativa independencia en cuanto a sus objetos de análisis y métodos de estudio.

Entre tanto, en Francia el panorama parece ser distinto. A tan solo diez años de la desaparición

del filósofo se publicaron en ediciones Gallimard los cuatro tomos de los *Dits et écrits* (1994) que reunían, de forma paralela a sus grandes libros, la totalidad de sus escritos publicados en vida. A ello se sumó la publicación desde 1997 de sus cursos dictados entre 1970 y 1984 en el *Collège de France* y, en particular en la última década, la publicación de diversos cursos y conferencias pronunciados en Francia, Canadá, Estados Unidos y Bélgica entre 1978 y 1984, así como la publicación de sus obras en dos tomos en la prestigiosa colección *La Pléiade* (2016) y la publicación del IV tomo de la *Historia de la sexualidad* (*Las confesiones de la carne*). Estas novedades editoriales han instalado una renovada lectura de Foucault que no solo problematiza la interpretación criptonormativista, sino también el mentado giro ético y su subsecuente “retorno a los antiguos” (Lorenzini et ál., 2013).

Lejos de ser un historiador de la filosofía antigua o de prescribir, como una suerte de asceta antes de su prematura muerte, una *estética de la existencia* como modo de singularización de la conducta, en los años ochenta Foucault somete a una serie de desplazamientos los tres ejes transversales de análisis que han ocupado su obra. En la lección del 5 de enero de 1983 del curso *El gobierno de sí y de los otros* (2009) el filósofo formula su empresa en el *Collège*, a propósito de la cátedra “Historia de los Sistemas de Pensamiento”, como un análisis de los *focos de experiencia* que articulan e interrelacionan: las formas de un “saber posible”, las “matrices normativas” de comportamiento para los individuos y los “modos de existencia virtuales para

sujetos posibles”. Ahora bien, Foucault (2009) señala los desplazamientos que estos ejes de análisis sufrieron en sus últimos doce años en el *Collège*:

[1] Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción [...] [2] del análisis de la norma al de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad [...] [3] de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse *pragmática de sí*. (pp. 20-21)

Así las cosas, resulta problemático y sesgado reiterar, así sea con cierta intencionalidad propedéutica, la triada saber-poder-subjetivación como las tres etapas de un recorrido que se antoja para muchos progresivo y perfectible. Es aún más problemático considerar que, si existe una orientación en el trabajo del filósofo posterior a 1978, esta tiene que ver irrestrictamente con la ética y la antigüedad grecorromana en un paradójico gesto de “retorno al sujeto” que otrora criticó sin miramiento alguno. No cabe hablar de un “Foucault ético” absorto en la exploración de técnicas de sí en la atmosfera filosófica griega, la vida ascética cristiana y el dandismo y las vanguardias artísticas contemporáneas; menos aún de un último Foucault que vio en el neoliberalismo un marco de análisis estimulante para pensar la autonomía de los individuos y formas de gobierno

menos normativas como lo sugieren polémicamente Zamora y Dean (2019).

Por nuestra parte, recusamos esta interpretación y vemos en ella la oportunidad de señalar algunos presupuestos de análisis útiles para elaborar otra lectura del trabajo filosófico del *dernier* Foucault. No se trata aquí de un asunto exegético, sino de llamar la atención sobre las implicaciones éticas y políticas que se derivan de los análisis del francés y que son irreductibles a ciertos lugares comunes en su interpretación.

Verdad, Ética y Subjetivación son los ejes de análisis que proponemos en esta obra para aproximarnos al trabajo de Foucault desde una perspectiva propedéutica y crítica. *Propedéutica* en tanto que buscamos trazar otras líneas interpretativas para examinar el último periodo de la producción del francés. *Crítica* por cuanto no es suficiente para nosotros cuestionar ciertos significantes vacíos en la lectura de Foucault, queremos también examinar las implicaciones éticas y políticas de sus análisis y problematizar sus propias apuestas teóricas como la biopolítica y la gubernamentalidad a la luz de un presente que deja de ser en el momento mismo en que tratamos de pensarlo.

La verdad, la subjetivación y la ética se inscriben en el proyecto general de una *historia crítica del pensamiento*, expresión con la que Foucault caracteriza su propio trabajo filosófico en los años ochenta. En este mismo proyecto inscribimos los tres ejes de análisis señalados líneas atrás (las prácticas discursivas y las reglas de veridicción, los procedimientos de gubernamentalidad

y las formas de subjetivación en torno a una pragmática de sí). Dicho proyecto supone “un análisis de las condiciones en las que se ha formado o modificado ciertas relaciones entre objeto y sujeto” (Foucault, 2015, p. 363), lo cual explica el trasfondo epistemológico, histórico y político de buena parte de sus obras.

El análisis de los *modos de objetivación* determina las condiciones por las que algo se vuelve objeto de un conocimiento posible (llámese clínica, locura, prisión o sexualidad) y que varían su naturaleza en función de un tipo de saber específico (medicina, psiquiatría, psicoanálisis, criminalística, derecho o teología). A su vez, el análisis de los *modos de subjetivación* determina lo que debe ser el sujeto, la condición a la que es sometido, el estatuto que debe tener y la posición que debe ocupar para volverse “sujeto legítimo” de un saber (enfermo, loco, delincuente, paciente, pecador o cliente).

Para Foucault (2015) estos modos de objetivación y de subjetivación no son independientes ni tampoco son una creación *ex nihilo*, de su “desarrollo mutuo y vínculo recíproco” resultan los “juegos de verdad”, entendidos como “las reglas según las cuales [...] lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso” (p. 364). Así las cosas, el análisis de las condiciones de posibilidad de la constitución de objetos de conocimiento y de los modos de subjetivación es indisociable de una disputa agonística por la verdad, la cual se da en términos de un juego permanente e inestable en el que el sujeto, objetivado

y subjetivado, se produce en una experiencia históricamente singular (Revel, 2008).

Frédéric Gros no duda en calificar el trabajo de Foucault como una ‘filosofía de la verdad’ (2004). Ahora bien, se trata de una verdad entendida, no ya como adecuación o correlación con la cosa, clásica comprensión de la teoría moderna del conocimiento, sino desde la perspectiva del vínculo del sujeto con la verdad a partir de la relación externa de la historia. De lo que se trata en últimas es de “describir históricamente los procedimientos mediante los cuales los discursos de verdad transforman, alienan e informan a los sujetos y por los cuales las subjetividades se construyen, se trabajan a partir de un decir veraz” (Gros, 2004, p. 11).

Gros identifica tres puntos de inflexión en la amplia producción del filósofo en los que la verdad es el objeto central: I) la historia de las formaciones de verdad referida a las *arqueologías del saber* y su examen de las condiciones de posibilidad y de orden del conjunto de enunciados y de descripciones que determinan el conocimiento verdadero en una época; II) la historia política de la verdad vinculada a las *genealogías del poder* y su comprensión de la verdad como *tecnología*, producción de *realidad* y procedimiento de *sumisión/sometimiento*; III) una ética de la verdad en la que el sujeto ya no es reflexionado como *efecto de verdad* (como posición de una subjetividad virtual establecida por las regularidades discursivas o como fabricación individual del saber-poder), sino “lo que se constituye y se transforma a partir de un discurso verdadero, en una relación determinada con este” (Gros,

2004, p. 20). Es en esta última perspectiva que Foucault estudia tres maneras o *procedimientos históricos de subjetivación* por los que el sujeto se constituye en tanto tal en una relación regulada con los actos de verdad: la confesión, el cuidado de sí y la parresia.

Además de la verdad, la cuestión del sujeto resulta determinante para el trabajo de Foucault. Es bien conocida la definición que hizo hacia 1983 de su propio trabajo en *El sujeto y el poder* en la que señala que el poder no es el centro de sus investigaciones, sino el sujeto: “mi objetivo, en cambio, ha sido producir una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son constituidos como sujetos” (p. 318). Visto así, Foucault sintetiza su trabajo en torno a tres modos de objetivación del sujeto: I) los que tienen pretensión científica y asumen al sujeto como objeto de conocimiento (lingüística, economía, biología, etc.); II) los que suponen “prácticas divisorias” que producen un sujeto escindido respecto a sí mismo o a los otros (loco/cuerdo, enfermo/sano, delincuente/buen muchacho); III) los que suponen que el “ser humano” se convierte a sí mismo en sujeto. Lo cierto es que cuando el filósofo habla del sujeto lo hace en un sentido crítico en el que alude a un individuo “sujetado a algún otro por el control y la dependencia, y atado a su propia identidad por la conciencia y el autoconocimiento” (Foucault, 2015, p. 323).

Tal como lo señala Thomas Bolmain (2010), en Foucault “la investigación crítica sobre los modos de sometimiento se sigue de una interrogación sobre las condiciones

teóricas y prácticas de otra experiencia del sujeto, a saber, la subjetivación, pensada como una especie de emancipación del sujeto sujetado/sometido" (p. 13). Así las cosas, la cuestión del sujeto también se precisa en por lo menos tres ejes analíticos de la obra del francés: I) una crítica a la noción substancialista de sujeto por su vínculo íntimo con el humanismo clásico; II) una investigación crítica y negativa sobre la producción de las "funciones sujeto", es decir de los modos de constitución y dependencia del sujeto; y III) una investigación positiva que busca una experiencia subjetiva irreductible a la categoría de sujeto, la (de)subjetivación que mienta un proceso dinámico en el que la subjetividad comporta un carácter emancipatorio. Con todo, la paradoja de la subjetivación es evidente, pues ¿cómo puede haber un sujeto constantemente producido en el sometimiento y la sumisión al poder que pueda al mismo tiempo resistirlo al punto tal de constituirse de otra manera?

Finalmente, en sus análisis sobre la ética Foucault toma una clara distancia de las éticas normativas, pues señala las ambigüedades de la moral como I) conjunto de valores y reglas de acción propuestos por individuos y grupos y como II) "el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen" (Foucault, 2003, p.). Así, el filósofo es consciente de la existencia de la ética como dimensión cuasi irreductible de la norma en la que se produce la subjetivación. De cara a esta comprensión de la moral como código de comportamiento y como modo de subjetivación, la ética se presenta en la perspectiva

de la “elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral” (Foucault, 2003, p. 228), esto es, como un modo de subjetivación específico por el que el sujeto trabaja su *substancia ética* y se da una parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral, lo que supone diferentes formas de trabajo ético o de elaboración de sí en la medida en que vincula un *modo de sujeción*, una *teleología* y una *ascética o prácticas de sí*.

Para Foucault, en último término la ética no se ubica del lado de la norma, sino del lado de la práctica. La ética supone una *práctica de libertad* en tanto que permite operar una transformación en el *ethos* del sujeto. Entre ética y libertad existe una relación indisociable: “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999, p. 396). En cuanto a la relación entre ética y subjetivación Daniel Lorenzini no puede ser más enfático:

Subjetivación es el nombre que Foucault da a las estrategias de reapropiación de ese fondo ontológico de la libertad, y lo usa para indicar que el poder no es todo poderoso, sino al contrario, que funciona porque somos libres y el hecho que seamos libres hace que existan posibilidades para nosotros de jugar y de reapropiarnos de esta libertad. (Lorenzini y Roberto Alba, 2018, p. 148)

Los textos aquí reunidos comparten algunos de estos presupuestos interpretativos y resultan del trabajo investigativo adelantado por varios integrantes del *Grupo de Estudio en Filosofía Francesa Contemporánea* propuesto en el seminario “Existencialismo, vitalismo y filosofías de la diferencia” desarrollado durante 2022-I en el Doctorado en Filosofía, programa adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás.

En el capítulo “¿La verdad os hará libres? Confesión y modos de subjetivación”, Harold Piedrahíta analiza la relación entre sujeto, confesión y verdad a propósito de la genealogía del sujeto emprendida por Foucault y en particular la analítica del poder y sus derivas en la biopolítica y la gubernamentalidad. El texto destaca la ambivalencia del concepto de sujeto y la elasticidad de la noción de subjetivación para pensar la resistencia en relación con los actos de verdad implicados en la confesión griega, cristiana y moderna.

El capítulo “Espiritualidad y verdad: sobre el origen de la hermenéutica de sí en Michel Foucault” analiza la polémica relación entre espiritualidad y verdad planteada por el filósofo en *La hermenéutica del sujeto* a propósito de los preceptos del “conocimiento de sí” y del “cuidado de sí” en el mundo grecorromano. La espiritualidad filosófica planteada por Pierre Hadot, asumida por Foucault y reclamadas en la actualidad por el *marketing* y el *coaching* es cuestionada por su anacronismo y su cercanía al idealismo alemán. Finalmente, se resalta el carácter transformador de la verdad y la posible existencia de formas de subjetivación irreductibles

al esquema de la “relación consigo mismo”, punto de anclaje de la gubernamentalidad.

Por su parte, el capítulo “Cuidado de sí y educación en Michel Foucault” de Jesús Moriano actualiza la interpretación pedagógica de la disputa entre “conocimiento de sí” y “cuidado de sí”. El texto rescata la fuerza moral y política que Foucault le otorga a la noción de *epimeleia heautou* en su historia de la subjetividad, también llamada genealogía del hombre de deseo y analiza esta cuestión desde la perspectiva de las “prácticas de sí”. Asimismo, propone afirmativamente la educación y la escuela como medios para cultivar el cuidado de sí en la actualidad.

En el capítulo “La vida como apuesta ética en el dossier de Herculine Barbin”, Manuel Preciado revisita un archivo poco examinado por los lectores de Foucault, la experiencia singular de Herculine analizada por el francés a finales de los años setenta. El texto analiza dicha experiencia en la perspectiva de una vida singular que cuestiona radicalmente el dispositivo sexual, sus regímenes identitarios y políticas de la verdad examinadas por Foucault en *La voluntad de saber* y traza una interesante relación entre el cuerpo y su (in)materialidad como potencia política, el deseo y el placer como subjetividad.

Finalmente, el capítulo “De la desgubernamentalización de la resistencia” de Lucas Restrepo problematiza el modelo analítico de la gubernamentalidad en Foucault a partir de la lectura crítica sobre el modelo de la *arkhé* hecha por Catherine Malabou. El texto acentúa

la posibilidad de la resistencia, esto es, la afirmación de la potencia creativa, como práctica de desgubernamentalización del poder en la que se producen otros modos de subjetivación y atiende, para ello, a un problema fundamental: *¿cómo resistir al gobierno cuando este consiste justamente en diseñar un campo de resistencias según el código de los ‘juegos de libertad’?*

NELSON FERNANDO ROBERTO-ALBA

Bogotá, 10 de junio de 2022

Referencias

- Bolmain, T. (2010). De la critique du procès sans sujet au concept de subjectivation politique. Notes sur le foucauldisme de Jacques Rancière. *Dissensus. Revue de philosophie politique de L'ULg*, (3), 192-193. <https://popups.uliege.be/2031-4981/index.php?id=696>
- Lorenzini, D., Revel, A. y Sforzini, A. (2013). *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*. Vrin.
- Lorenzini, D. y Roberto Alba, N. (2018). Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (5), 141-154. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.1709198>
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits I (1954-1969), II (1970-1975), III (1976-1979), IV (1980-1988)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015). El sujeto y el poder. En A. Yáguez (Ed.), *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 317-341). Biblioteca Nueva.

- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, volumen III*. Paidós.
- Foucault, M. (2003a). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003b). *Historia de la sexualidad III: La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 3: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016). *Œuvres I y II*. Gallimard.
- Gros, F. (2004). *Philosophie: Anthologie*. Gallimard.
- Revel, J. (2008). *Dictionnaire Foucault*. Ellipses.
- Zamora, D. y Dean, M. (2019). *Le dernier homme et la fin de la révolution. Foucault après Mai 68*. Lux.

¿La verdad os hará libres? Confesión y modos de subjektivación

HAROLD ANDRÉS PIEDRAHÍTA SÁNCHEZ

Introducción

En la conferencia “Sexualidad y soledad” (1999a) Michel Foucault se propone trazar de manera esquemática una genealogía de la subjetividad cristiana y su relación con la verdad. Pero antes de exponer su punto de vista frente a este tema, el filósofo ubica su reflexión sobre la subjetividad en el panorama filosófico francés posterior a la Segunda Guerra Mundial entre dos vías que buscan superar la filosofía del sujeto: el positivismo lógico y el estructuralismo.

Con respecto al tema de la genealogía del sujeto, este texto busca mostrar de manera breve el camino recorrido por el filósofo francés. Mi punto de partida es la descripción de una escena que impresionó mucho a Foucault: los tratamientos psiquiátricos empleados por François Leuret en el siglo XIX, pues los procedimientos de este psiquiatra son analizados por el filósofo en varias ocasiones y en estos análisis se puede observar una preocupación por la relación entre sujeto,

confesión y verdad. La relación entre estas tres nociones la comprenderemos a partir del análisis del poder.

Mi hipótesis de lectura es que a lo largo de la reflexión del último Foucault podemos encontrar una relación estrecha entre verdad y sujeto que se vincula con dos comprensiones no excluyentes del poder: la biopolítica y la gubernamentalidad. Al respecto me pregunto ¿qué papel juega la confesión en la genealogía del sujeto? y ¿qué relación existe entre verdad y poder? Para responder estas preguntas analizaré las nociones de *sujeto*, *técnicas de sí* y *verdad* en dos de los momentos del análisis del poder en el pensamiento de Foucault: el modelo bélico estratégico y el modelo gubernamental.

Es necesario aclarar que para el francés el sujeto no es una sustancia, ni una realidad ahistórica. Todo lo contrario, el sujeto es una construcción histórica imbricada en las nociones de poder y verdad.

A partir de esto podemos decir, siguiendo a Foucault, que la noción de sujeto tiene dos acepciones: la de un sujeto sujetado de manera individualizante por la dominación de otro o la de un sujeto sujetado a través de una relación consigo mismo (Foucault, 2001). Por otra parte, a partir del juego entre el poder y la relación consigo mismo podemos determinar tres modos de análisis de la subjetivación: análisis del sujeto como “ser que habla, que vive y que trabaja” (Foucault, 1999a, p. 227); análisis del poder a través de instituciones que objetivan al sujeto mediante prácticas que separan a los sanos de los enfermos, a los locos de los cuerdos, a los criminales

de los buenos ciudadanos (Castro, 2018); y, por último, análisis de técnicas que:

[...] permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural. Llamemos a estas técnicas, las técnicas de sí. (Foucault, 1999a, p. 227-228)

Para los propósitos de este texto me limitaré a los dos últimos análisis.

Ahora bien, con el fin de precisar nuestro análisis se puede enmarcar la relación entre poder y sujeto dentro de una división más amplia en la metodología de trabajo del pensador francés: por un lado, comprender esa relación dentro de la noción *poder-saber*, por el otro, enmarcarla dentro de la *gubernamentalidad*. Sin embargo, habría que matizar esta división porque con la aparición del concepto de subjetividad emergen dos formas de relación entre control y autoconocimiento: una manera disciplinaria e individualizante en la que dicha relación es estrecha y tiene como finalidad objetivar al individuo, es decir, fijarlo en una posición en la que se le puede considerar como un cuerpo útil y dócil, situación en la que tendríamos a un individuo devenido en sujeto (Castro, 2018). Mientras que en otra forma de subjetivación la relación está acentuada en la producción de un sí mismo de manera voluntaria;

se puede ver este caso en los trabajos de *Historia de la sexualidad II* y *III* (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*).

El individuo sujetado por el poder-saber

En primera instancia es necesario dar una definición de la noción *poder-saber*. Foucault es escéptico cuando considera la aparente falta de relación entre poder y saber, pues esta forma de ver las cosas presupone que el saber es desinteresado, pues solo busca ampliar el conocimiento y saciar la curiosidad, y que el poder es algo que se tiene y que busca encubrir la realidad para oprimir a los otros. Por el contrario, el interés del pensador francés es mostrar que el poder es una estrategia que se ejerce a través de una relación estrecha en la que el saber implica una relación de poder y las relaciones de poder producen saber más allá de la mera utilidad (Foucault, 2004).

Un ejemplo de cómo el *poder-saber* produce un sujeto determinado lo encontramos en el curso *El poder psiquiátrico* (2005), en el que Foucault expone los elementos estratégicos de la terapéutica moral de la locura efectuada en el siglo XIX por Leuret: i) desequilibrio de poder que busca tanto la docilidad del enfermo a las prescripciones del médico como minimizar la potencia del delirio; ii) uso imperativo del lenguaje, el médico ordena y el paciente debe obedecer; iii) el manejo de las necesidades del enfermo, se busca imponer al paciente un régimen de trabajo para que se adapte a la realidad; iv) la forma como el paciente enuncia la verdad.

En este tipo de tratamiento se busca que el enfermo, en este caso el señor Dupré, sometido a duchas de agua fría reconozca la verdad por medio de la confesión, es decir, que manifieste de manera verbal lo que es, que confiese quién es, dónde ha estado, cuál es su profesión y otro cúmulo de datos que son conocidos por el psiquiatra y que le sirven para que “el enfermo se reconozca en una especie de identidad constituida por una cantidad de episodios de su existencia. En otras palabras, [...] el enunciado más eficaz de la verdad [se referirá] al propio enfermo” (Foucault, 2005, p. 189). Como se puede apreciar, el poder del médico busca fijar o individualizar al sujeto en el momento en el que se reconoce, entre otras cosas, como un enfermo en tratamiento.

Con relación a esta forma de confesión, me interesa rescatar que hay dos personajes en este ritual: el médico que ejerce el poder (somete a Dupré a duchas de agua fría, lo obliga a trabajar, lo aísla del mundo exterior y controla su rutina) y tiene el saber (que si bien no es un saber teórico de la enfermedad, por lo menos es un saber práctico sobre las estrategias para lograr la cura); y el enfermo que es sometido por el poder, debe cumplir con ciertas prescripciones e incluso debe confesar una serie de hechos que ya son conocidos por el médico tratante (Foucault, 2006). Vale la pena resaltar que la confesión obtenida no revela datos desconocidos del paciente al psiquiatra, por el contrario, la confesión busca que el enfermo repita, interiorice y reconozca como propia la información dada por el médico; en esta

escena el poder obliga al sujeto a reconocer una verdad y al reconocerla lo sujeta como individuo loco.

Otro ejemplo de subjetivación dentro del modelo *poder-saber* es el caso de los individuos denominados *perversos sexuales*: la mujer histérica, el niño masturbador o el homosexual. Cada uno de estos tipos de subjetividad son producidos por el saber médico, principalmente psicoanalítico, a través de prácticas discursivas que hacen aparecer la sexualidad. Lo que está detrás de esta discursividad no es simplemente un afán de decir más con respecto al sexo ni de develar una naturaleza sexual que ha sido reprimida por el poder, más bien, “se dice de otro modo; son otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista y para obtener otros efectos” (Foucault, 1991, p. 37). El principal efecto es la creación de la sexualidad como estrategia de *poder-saber* que clasifica a los individuos, les asigna espacios y genera un cuerpo capaz de producir y consumir.

Como se aprecia, estas formas de subjetivación encajan dentro de lo que Edgardo Castro entiende como modos de subjetivación en sentido amplio, es decir, modos en los que el sujeto es objeto del *poder-saber* (2018).

El sí mismo y la gubernamentalidad

La aparición de la noción de *gubernamentalidad* en 1978 para analizar las relaciones de poder implica por lo menos dos desplazamientos: 1) el gobierno es una manera de conducir la conducta de otras personas. Esta conducción no consiste en lograr que el súbdito obedezca

ciegamente al soberano, no se basa únicamente en la fuerza ni en la violencia, sino que implica técnicas que se mueven entre la obligación y la transformación de los individuos a cargo de ellos mismos (Foucault, 1993). Por otra parte, 11) la subjetividad no es simplemente el resultado del dispositivo *poder-saber* aplicado a los individuos. Más allá de esta concepción, la subjetividad aparece como un espacio de libertad en donde opera un juego de acciones sobre acciones.

Foucault reconoce que gran parte de su trabajo se ocupa de la interacción entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí y, si bien antes su atención se dirigió de manera especial a las primeras, ahora quiere enfocarse en las segundas.

Las técnicas de sí aparecen como correlato de las técnicas de dominación, juntas conforman la noción de gobierno y se definen como tecnologías que:

[...] permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1995, p. 48)

Como se ve, estas técnicas no necesariamente son coercitivas ni tienen como fin disciplinar al sujeto, más bien buscan que el individuo se reconozca de cierta manera y se transforme teniendo en cuenta unos objetivos que pueden ser deseados por él mismo.

La importancia del estudio de las técnicas de sí se puede apreciar en que este tema dominará buena parte del trabajo de Foucault y servirá como hilo conductor para estudiar la genealogía del sujeto moderno (una nueva forma en la que el filósofo define su trabajo intelectual).

El objeto sobre el cual se despliegan estas técnicas es el sí mismo. Este se define como una relación que el individuo entabla consigo mismo en tanto que es sujeto, es decir, en tanto que se encuentra inmerso en relaciones de poder (Foucault, 2019). En ese sentido, Castro (2018) muestra que la definición estrecha de la noción *modos de subjetivación* es “actividad sobre sí mismo” (p. 378).

Ahora bien, el estudio de las técnicas de sí como modos de subjetivación será abordado genealógicamente por Foucault (1995) en tres periodos: la Grecia clásica, el estoicismo romano y en el cristianismo antiguo. Todas estas periodizaciones tienen en común una noción griega que el autor francés recupera en diálogos socráticos en primera instancia: *epimeleia heautou*, traducida por Foucault como “inquietud de sí mismo”¹. Esta *inquietud de sí mismo* tomará distintas valoraciones a lo largo del periodo estudiado por Foucault.

En la Grecia clásica esta noción se relaciona con el gobierno de los otros y de uno mismo. La *inquietud*

¹ Entre las otras traducciones de Foucault tenemos “ocuparse de sí mismo”, “preocuparse de sí mismo” (2012, p. 17).

de sí mismo se desarrollará dentro de una relación pedagógica entablada antes de alcanzar la madurez (antes de poder participar en la vida política) y será la oportunidad para que el sujeto domine sus pasiones y se muestre como un individuo activo y, por lo tanto, apto para gobernar a los demás, pues puede ser amo de sus pasiones.

En el estoicismo imperial, la noción de *inquietud de sí* se despliega dentro de una relación médica, es decir, se trata de una preocupación por la salud del cuerpo y del alma en la que se recomiendan diferentes actividades para obtener la salud. Por otra parte, esta actividad toma toda la vida y su propósito es alcanzar la plenitud de la vida justo antes de morir (Foucault, 1995).

Por último, en el cristianismo antiguo la *inquietud de sí mismo* tendrá como tarea:

[...] sondear quién es, lo que pasa en el interior de sí mismo, las faltas que ha podido cometer y las tentaciones a las que está expuesta. Y más aún, cada cual debe decir sus cosas a otros y así dar testimonio contra sí mismo. (Foucault, 1999a, p. 228)

Esto con el propósito de alcanzar la salvación eterna.

Esta *inquietud de sí* que vemos cambiar a través de los diferentes periodos estudiados por Foucault produce diferentes modos de subjetividad principalmente a través de las técnicas de sí. Ahora es el momento de dar una breve mirada a estas técnicas.

Las técnicas de sí y la verdad sobre uno mismo

Como se vio anteriormente, las técnicas de sí surgen en la reflexión de Foucault luego del desplazamiento en el modelo del análisis del poder y se definen como las herramientas que usa el sí mismo para transformarse con miras a objetivos específicos que el individuo consiente.

Si bien ya se había mencionado que en el modelo gubernamental del poder las técnicas de sí son importantes porque permiten comprender que el ejercicio del poder no es simplemente dominación y violencia, en este apartado quisiera mostrar otra arista de la importancia que Foucault le concede a dichas técnicas: su relación con la verdad.

Antes de exponer esta relación, vale la pena preguntarse ¿cómo concibe la verdad Foucault? La respuesta más explícita se encuentra en el curso *El poder psiquiátrico*. En la clase del 23 de enero el francés explica que para comprender su trabajo genealógico acerca de la psiquiatría es necesario tener en cuenta una breve historia de la verdad en Occidente. No existe una única verdad, hay dos clases de ella: una verdad que pertenece al orden de lo que es, mejor dicho, una verdad que siempre está presente (aunque no siempre la podamos contemplar). Esta es la verdad de la constatación y la demostración; para aprehenderla solo necesitamos “los instrumentos necesarios para descubrirla, las categorías indispensables para pensarla y el lenguaje adecuado para formularla en proposiciones” (Foucault, 2005, p. 269). Esto significa que el individuo que desee hallarla debe

equiparse con las herramientas propias del método científico. Por otra parte, tenemos otro tipo de verdad que “se suscita, se rastrea: producción más que apofántica; una verdad que no se da por medio de instrumentos, sino que se provoca por rituales” (Foucault, 2005, p. 271).

Este tipo de verdad no puede ser aprehendida por el método científico, no se descubre en la relación sujeto-objeto. Es una verdad acontecimiento, no se encuentra en todas partes, debe ser producida en “una relación de choque, una relación del orden del rayo o el relámpago; [una relación] no de conocimiento sino de poder” (Foucault, 2005, p. 271).

Ahora bien, el pensador francés no deja de problematizar la verdad. En el caso del doctor Leuret y su paciente Dupré muestra la relación entre poder y verdad (a partir de la noción *poder-saber*): el poder del psiquiatra con su coerción, encuadramiento del espacio, duchas frías y demás técnicas constituye la verdad de Dupré (confiesa su locura, reconoce sus datos biográficos) y la verdad del saber psiquiátrico (la posibilidad que el enfermo se sujete a la identidad propuesta por el médico, además, verdad que opera de manera misteriosa en la cura psiquiátrica).

Posteriormente, ya inmerso en el modelo gubernamental para el análisis del poder, en el curso de 1980 *Del gobierno de los vivos* Foucault (1984a) volverá al análisis de la relación entre verdad y poder; esta vez tomará como pretexto una escena del palacio imperial de Septimio Severo. El pensador francés afirmara que la verdad y el poder tienen una relación más allá de la utilidad

de la primera para gobernar de manera óptima, a saber, aquella relación que se da cuando el ejercicio del poder necesita de la manifestación de la verdad por medio de diversos procedimientos que permiten que el poder se ejerza, por ejemplo, el gobernante tiene la verdad y por lo tanto puede gobernar. En el caso de Septimio Severo, además de conocer a su pueblo es necesario que la verdad del cielo ordenado muestre que él es el indicado para gobernar.

Entre la historia de la verdad del curso de 1974 y la relación entre verdad y poder del curso de 1980 podemos apreciar que I) la división entre verdad demostración y verdad acontecimiento sigue vigente, pues el poder necesita de ambos tipos de verdad: la que corresponde con el tipo demostración para gobernar de manera adecuada y la verdad acontecimiento que en su manifestación refuerza el ejercicio del poder; y que II) la verdad tiene efectos en el ejercicio del poder.

Ahora bien, lo novedoso del curso de 1980 son tres nociones claves para entender la nueva relación entre poder, verdad y sujeto: I) la aleturgia: considerada como “el conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero” (Foucault, 2014a, p. 24); II) el acto de verdad como “la parte que toca al sujeto en los procedimientos de aleturgia” (p. 104) como operador, espectador u objeto de la misma aleturgia; y III) régimen de verdad como “lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad” (p. 115).

Así, la verdad se produce y se manifiesta a través de diversos mecanismos que no se pueden reducir a la aplicación del método científico, de hecho, este método es uno entre varios otros mecanismos que producen la verdad. Por otra parte, con la aparición del *sí mismo* en el análisis del poder tenemos que el sujeto desempeña un papel protagónico en la relación entre verdad y poder y que, además, puede ser el operador para que la verdad se manifieste (la enuncia), puede ser espectador de esa manifestación o él mismo puede ser objeto de esa manifestación de la verdad. Finalmente, el régimen de verdad (cuya definición es muy próxima a la de aleturgia) se comprende como el conjunto de reglas dadas en un momento y lugar específicos y que tienen como efecto que el sujeto pueda enunciar actos de verdad que puedan ser reconocidos como tal.

Las dos nociones de acto y régimen de verdad tienen una importancia fundamental en el estudio de las técnicas de *sí* y la subjetividad ya que por medio de estas dos nociones el sujeto opera transformaciones en el *sí mismo* y se liga a relaciones de poder que lo sujetan. Para comprender esta operación de subjetivación y sujeción estudiaremos el funcionamiento de la confesión en uno de los temas más importantes de la reflexión foucaultiana: los placeres sexuales.

Foucault (2014b) considera la confesión como:

[...] un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone en una relación de dependencia

con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo. (p. 27)

Se pueden ver en esta definición varios elementos: I) la confesión es un modo de subjetivación porque se establece tanto una relación de transformación del *sí mismo* como una relación de poder con otro; II) es también un acto de verdad, pues la confesión comporta una serie de procedimientos que son necesarios para que el individuo enuncie una verdad sobre él mismo; III) es un régimen de verdad ya que tiene una estructura determinada que constriñe al individuo y le fija unos efectos; y IV) es una técnica de *sí* puesto que se compone de un conjunto de operaciones sobre el *sí mismo* que buscan un propósito en particular².

Con el fin de profundizar en la comprensión de la confesión analizaré el papel que desempeña en la producción de la subjetividad en el estoicismo imperial y en el cristianismo primitivo.

² “Entre esas técnicas de *sí* en este campo de la tecnología de *sí*, creo que las técnicas orientadas hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo son de extrema importancia; y si para el gobierno de la gente en nuestras sociedades cada uno debiera no sólo obedecer, sino también producir y hacer pública la verdad sobre *sí mismo*, el examen de conciencia y la confesión se contarían entre los más importantes de esos procedimientos” (Foucault, 2019, p. 46).

Para el caso de las escuelas filosóficas del estoicismo imperial su objetivo era “la transformación del individuo, que le permitiera vivir de una manera diferente, mejor, de un modo más feliz que los demás” (Foucault, 2019, p. 47). Teniendo en cuenta ese objetivo, Foucault propone como ejemplo dos escenas protagonizadas por Séneca de funcionamiento del examen de conciencia y de la confesión y su relación con la verdad y la subjetividad.

En su examen de conciencia, Séneca hace un recuento de sus acciones a lo largo del día con el fin de encontrar sus faltas cometidas. Foucault considera que ese examen posee algunas características: no hay un olvido de sí mismo, se olvidan las reglas que deben regular la conducta diaria, los errores cometidos y su contrastación con las reglas ayudan a medir el progreso en la vida filosófica, entre otras (Foucault, 2019). Por lo tanto, se asiste a un examen de conciencia cuyos elementos de análisis son las acciones realizadas, la regla de vida propuesta y la distancia entre estas dos (considerados por Séneca como errores).

Esta suerte de confesión de uno mismo es importante dentro de los ejercicios espirituales propuestos por las escuelas filosóficas estoicas, pero también hay otra forma de confesión propuesta por el estoicismo en la que el examen de conciencia es revelado al maestro con el fin de recibir la orientación necesaria para avanzar en la búsqueda de la tranquilidad; se revelan las falta a otro que puede ser un amigo, consejero o un guía (Foucault, 2019). Como ejemplo de este examen y confesión tenemos la comunicación entre

Sereno y Séneca. El primero confiesa que se deja llevar por placeres, este dejarse llevar molesta a Sereno ya que lo aleja del propósito de la vida que escogió y pide a Séneca que le diga la verdad. Foucault resalta que en la respuesta de Séneca no hay conocimientos nuevos, más bien, Séneca busca convertir la verdad que Sereno ya tiene en una fuerza victoriosa.

En esta escena confesional Foucault encuentra que verdad y confesión buscan constituir un sí mismo en el que “la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad son una sola y misma cosa” (Foucault, 2019, p. 56). Por lo tanto, como se vio en este análisis el pensador francés encuentra un modo de subjetivación en el que: I) la verdad posee una fuerza que va más allá de la constatación y del conocimiento, pues es una fuerza que se encarna en la voluntad del individuo y constituye al *sí mismo*; II) el papel del maestro es dotar a la verdad conocida por el discípulo de la fuerza necesaria para operar la subjetivación de este último. De este análisis se coligen dos afirmaciones: I) esta escena se puede enmarcar en la definición de acto de verdad en la que el sujeto manifiesta una verdad de sí mismo (sus acciones, sus placeres) y un régimen de verdad definido por la relación maestro-discípulo; y II) una vez que la verdad ha adquirido su fuerza gnómica, la relación entre maestro y discípulo no es necesaria.

Antes de pasar a describir el análisis foucaultiano del examen de conciencia y de la confesión en el cristianismo primitivo, presento tres consideraciones sobre el cristianismo: I) es una religión de confesión

que impone a sus practicantes varias obligaciones: obedecer a la autoridad, creer en la veracidad de los textos sagrados y prestar testimonio contra sí mismo por tentaciones en las que se ha caído (Foucault, 1999a); y II) en la antropología cristiana el hombre en su naturaleza caída está expuesto a la tentación de ocho vicios: gula, lujuria, acidia, pereza, ira, avaricia, soberbia y vanagloria. III) En el estudio foucaultiano de la confesión cristiana primitiva encontramos dos formas que puede tomar: la *exomologesis* y la *exagoreusis*. Para los propósitos de este texto la última es la más importante.

Para Casiano los vicios más peligrosos son la gula y la lujuria, ya que nacen en deseos corporales (hambre, procreación) y, por lo tanto, es muy difícil deshacerse de ellos; además, una vez caigamos en garras de esta páfida pareja es más fácil seguir descendiendo en la espiral viciosa (Foucault, 1999a). Por otra parte, en relación con la lujuria, para San Agustín el pecado original está relacionado con la voluntad humana y su deseo de rebelarse contra la voluntad divina. El castigo impuesto al hombre fue que “su cuerpo, y más particularmente algunas de sus partes, dejó de obedecer a sus órdenes, [...] y las partes sexuales fueron las primeras en erigirse en signo de desobediencia” (Foucault, 1999a, p. 232). Esta desobediencia se muestra en que tanto la erección como la eyaculación son involuntarias y San Agustín la llama libido (Foucault, 1999b). Podemos ver que la libido se instauro en nuestra naturaleza como consecuencia de la desobediencia de Adán.

Ahora sí podemos observar el funcionamiento del examen de conciencia y la confesión en el cristianismo, principalmente en las instituciones monacales (donde se practicaba la *exagoreusis*). El examen de conciencia en el monacato tiene por objeto combatir el vicio de fornicación ya que este “se encuentra [...] en la cabeza del encadenamiento causal [de los vicios]” (Foucault, 1999b, p. 265). ¿Cuál es la materia que se debe examinar?, ¿serán las acciones consideradas como propias de la fornicación? No necesariamente, ya que los monjes han hecho un voto de castidad, por lo tanto, no es preciso recordarles sus obligaciones de manera explícita. Recordemos que, si bien la fornicación tiene una relación con el cuerpo, también la tiene con el alma en el momento en que esta consiente la aparición de fenómenos que la desencadenen. Pero ¿cuáles son estos fenómenos que aparecen en la vida anímica del monje y promueven la fornicación? Son los movimientos del pensamiento (Foucault, 2019). El examen de conciencia en la vida monástica se dirige a cribar cuanto pensamiento pase por el alma del monje, no con el fin de determinar si los pensamientos son verdaderos o falsos, sino con el fin de encontrar su origen: divino o demoníaco. Es necesario reconocer dicho origen para evitar ser engañado por Satanás. Sin embargo, no es suficiente con ese examen de conciencia, hay que confesar todos esos movimientos del pensamiento, pues cuando se verbalizan se facilita determinar el origen de estos en virtud de la dificultad para enunciar los pensamientos originados por el príncipe del mal (Foucault, 2019).

Entonces tenemos que cuando confiesa, cuando manifiesta estos movimientos, se muestra el sí mismo puesto en discurso. Es más, cuando el monje confiesa los pensamientos inspirados por Satanás se aleja del influjo del príncipe de las tinieblas y se aleja de sí mismo. Esta renuncia a sí mismo a través del examen de conciencia y de la confesión producen una subjetivación en la que la “ética sexual pasó de la cuestión de la relación con los otros y del modelo de la penetración al de la relación consigo mismo y al problema de la erección” (Foucault, 1999b, p. 234).

Conclusión

El estudio de la confesión en el cristianismo antiguo le permitió a Foucault darse cuenta que “la campaña cristiana por el auto-conocimiento no fue desarrollada con el interés de controlar la conducta sexual, más bien, buscaba profundizar la conciencia de la vida interior”³ (Bernauer, 2013, p. 76) y que esta inmersión en la interioridad de cada individuo tenía el propósito de gobernar al individuo para poder salvarlo, es decir, esta hermenéutica del sujeto es una estrategia de poder.

Incluso se puede ir un poco más allá y tender puentes entre la hermenéutica de sí cristiana (estudiada bajo el modelo gubernamental) y la hermenéutica de sí psicoanalítica analizada en *Historia de la sexualidad I* que lleva como título *La voluntad de saber* (modelo bélico estratégico). El puente se tiende obviamente

³ Traducción mía.

siguiendo el hilo de la analítica del discurso que pasa por el sexo en el cristianismo con el examen sin fin de los movimientos del pensamiento (y su relación con la libido) y que llega al psicoanálisis y la asociación libre que permite:

Hablar [del sexo] como de algo que no se tiene, simplemente, que condenar o tolerar, sino que dirigir, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo. El sexo no es una cosa que solo se juzgue, es cosa que se administra. (Foucault, 1991, p. 34)

Todo este periplo me permitió encontrar que 1) para el pensador francés la verdad tiene una relación con el poder que excede la utilidad. La verdad es necesaria para gobernar ya que permite controlar a los individuos gobernados, asignarles un lugar, proponerles unos objetivos de constitución del *sí mismo* que puedan ser aceptables o deseables para ellos. 11) Por otra parte, la confesión desempeña un papel protagónico en la genealogía del sujeto. En el mundo helenístico era una herramienta que favorecía la relación estrecha entre el *sí mismo* y la verdad del logos; esta relación fomentaba una plenitud de vida que era el objetivo de la filosofía estoica. En el cristianismo primitivo la confesión busca renunciar al *sí mismo*, el cual es considerado como terrenal y, por lo tanto, es un escollo para alcanzar la salvación.

Así, el presente artículo logra un panorama en el que la subjetividad, producida por la relación con la verdad, pasa desde un modelo pedagógico orientado a la actividad política y sexual (momento socrático-platónico) a un modelo médico que pretende alcanzar la plenitud de la vida en la vejez (momento estoico) y luego a una renuncia de la voluntad para salvar el alma con la intervención de la gracia divina (momento cristiano monástico). Queda por analizar en nuestra actualidad esta relación entre subjetividad y verdad, es decir, las nuevas formas en que decir la verdad sobre uno mismo se despliegan en otros escenarios y configuran nuevas relaciones de poder (pienso en la sobreexposición de nuestra individualidad en las redes sociales) y de esta manera darle continuidad al trabajo comenzado por Foucault⁴.

⁴ “Aquello a lo que me he sujetado -aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años- es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los ‘juegos de verdad’, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado” (Foucault, 1986, p. 10).

Referencias

- Bernauer, J. (2013). Confession. En L. Lawlor y J. Nale (Eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon* (pp. 75-79). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022309016>
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault: Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999a). Sexualidad y soledad. En Á. Gabilondo Pujol (Trad.), *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 225-234). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France (1973-1974)* (J. Lagrange, F. Ewald, y A. Fontana, Eds.; H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982* (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia: Curso de Lovaina*. Siglo XXI.

Foucault, M. (2019). *El origen de la hermenéutica de sí; conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI.

Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Morey y M. Allendesalazar, Eds.). Ibérica.

Espiritualidad y verdad: sobre el origen de la hermenéutica de sí en Michel Foucault

NELSON FERNANDO ROBERTO-ALBA

Introducción

La imagen recurrente de un último Foucault consagrado al estudio de la ética en la antigüedad grecorromana ha logrado imponer una interpretación canónica del francés bajo un manto compartido entre asceta y esteta contemporáneo lo que, a su vez, derivó en una clara *despolitización de su filosofía*. En una perspectiva contraria, trabajos como los de Noretto (2014), Lorenzini (2015) y Raffin (2018) llaman la atención sobre el carácter político de sus variados análisis sobre los *modos de problematización* de la conducta y las implicaciones prácticas de estos con respecto a las luchas, movimientos y coyunturas políticas actuales. Desde su punto de vista, en el trabajo analítico del francés hay una *ético-política de sí*, es decir, una articulación indisoluble entre la ética y la política que las concibe desde su carácter de resistencia y poiesis y las vincula al análisis de las llamadas *técnicas de sí*.

El análisis de la confesión, del examen de conciencia o de la parresia en antigüedad pagana o en el cristianismo

primitivo no resultaba para Foucault de un sorprendente giro a los antiguos, menos aún de un retorno al sujeto o de la acuciante conciencia de su prematura muerte. Antes bien, el filósofo persigue obsesivamente con estos análisis la relación entre sujeto y verdad de cara a una comprensión no objetivante de aquel que se expresa ahora en la noción de *subjetivación*.

En esta perspectiva, mi propósito en este capítulo es señalar la posible articulación de las nociones de espiritualidad y verdad como parte de un eje de trabajo analítico presente en la producción de Michel Foucault posterior a 1978 y parte fundamental de su *genealogía del sujeto moderno*. Para ello, planteo una breve ruta de análisis en tres momentos. Inicialmente, destaco los principales elementos de la comprensión foucaultiana de la espiritualidad planteados en el curso *La hermenéutica del sujeto* (2002) a propósito del análisis del cuidado de sí como modo de subjetivación en los antiguos. Posteriormente, parto del análisis de la conferencia “Subjetividad y verdad” publicada en *El origen de la hermenéutica de sí* (2013) con el fin de señalar la singular comprensión de la verdad y de la subjetivación en este preciso momento de su investigación. Finalmente, señalo algunas inquietudes en cuanto a la subjetivación más allá del *cuidado de sí* y la *relación consigo*.

Espiritualidad y filosofía

De entrada, hay que advertir que la relación de Foucault con la espiritualidad no se restringe a lo descrito aquí en cuanto a la antigüedad filosófica y el cristianismo primitivo. Antes bien, se podría considerar como un antecedente importante la reflexión que el francés hace de la *espiritualidad religiosa* y la *espiritualidad política* del islam chiita como una especie de operadores de subjetivación ética y de desujeción política en el marco de la Revolución iraní que él mismo cubre durante 1978 y 1979 (Roberto-Alba, 2019). Asimismo, el análisis de las *contra-conductas* en el marco del estudio del poder pastoral que el filósofo hace en el curso *Seguridad, territorio, población* (2006) puede considerarse posiblemente en la misma perspectiva de la espiritualidad religiosa y la resistencia política.

Durante los años ochenta la empresa analítica de Foucault y el uso que hace de la noción de espiritualidad parecen conllevar a cambios radicales que nos alejan del análisis de un modo de subjetivación ligado a una práctica espiritual constituida sobre la base de una escatología religiosa. En efecto, a partir de 1980 el proyecto de hacer una genealogía del sujeto moderno se expresa en los términos de una *historia de las relaciones entre subjetividad y verdad*. Tal había sido el tema de investigación desarrollado en el curso *Subjetividad y verdad* (2020) de 1980, un análisis del régimen de los comportamientos y de los placeres sexuales en la antigüedad siguiendo la noción de los *aphrodisia*. Además, las investigaciones en los cursos siguientes como

La hermenéutica del sujeto (2002) de 1981, *El gobierno de sí y de los otros* (2009a) de 1982 y *El coraje de la verdad* (2009b) de 1983 trataban también sobre este mismo hilo conductor de las relaciones entre subjetividad y verdad respecto del precepto del *cuidado de sí*¹ y de la *parrêsia* como modalidad política y ética en la antigüedad.

Situado en este marco general de análisis, el trabajo de Foucault se concentró en las *formas de problematización moral* y las *técnicas de subjetivación* que derivan de ello en la Grecia clásica, el helenismo imperial y el cristianismo primitivo. Sin embargo, lo que llama la atención no es ni el cambio de tema de investigación (análisis de las prácticas de sumisión y sometimiento) ni el cambio de marco cronológico (época clásica, es decir, los siglos XVII y XVIII en Europa) con relación a la analítica del poder de la década de 1970. Encuentro sorprendente el tratamiento dado por el filósofo a la cuestión de la espiritualidad y aún más me parece ambigua la manera como califica, no solamente los modos de subjetivación en la antigüedad grecorromana, sino también la herencia de esta tradición en la modernidad como espirituales.

Así las cosas, me gustaría comprender la apuesta teórica en la cual se encuentra la espiritualidad (en particular en *La hermenéutica del sujeto*) con el fin de definir su estatus y poner en cuestión el uso que se hace

¹ Ante la equívoca traducción de *souci de soi* como inquietud de sí opto por el sentido de *cuidado de sí*, tal como lo hacen las traducciones anglosajonas (*care of the self*).

de esta noción. Se trata con ello de recuperar el problema frente al cual el filósofo opone la espiritualidad, a saber, la relación entre subjetividad y verdad.

Conocimiento de sí versus cuidado de sí.

En efecto, en la primera sesión del curso de 1981 (*La hermenéutica del sujeto*), Foucault vuelve a señalar la problemática de la relación entre subjetividad y verdad, la vincula con el marco general del precepto del cuidado de sí y establece una genealogía de la noción de espiritualidad que va desde el siglo IV a.C. hasta el siglo XX de la modernidad europea. En este largo recorrido analítico el filósofo cuestiona la supuesta ruptura mayor entre la Antigüedad y la Modernidad, la cual, se suele afirmar, fue operada y consolidada por el cristianismo en Occidente.

Para Foucault esta lectura es inconsistente y además supone toda una serie de malentendidos, por ejemplo, el que relaciona el origen de las morales austeras y restrictivas con el cristianismo o el que otorga a la ciencia moderna y al sujeto que deriva de esta los roles de rupturas mayores entre Antigüedad y Modernidad (Carrette, 2013). Además, se hace del *sujeto de conocimiento* moderno y de su empresa filosófica y epistemológica el momento de una gran reflexión que permitió a Occidente establecer diferencias entre la teología, la filosofía y la ciencia. Frente a este tipo de análisis, el filósofo opone una *historia del pensamiento* referida al examen de la noción de cuidado de sí, tecnología que comporta diversas formas

de subjetivación (especialmente en la antigüedad) irreductibles al esquema cristiano de la *hermenéutica de sí* y al esquema moderno del sujeto de conocimiento.

Foucault analiza la emergencia del precepto delfico *conócete a ti mismo* y su inscripción en la historia de la filosofía como la fórmula fundadora de la cuestión de la relación entre sujeto y verdad. Sin embargo, según el filósofo esta fórmula era indisoluble de otro precepto, el cuidado de sí, principio fundamental que caracterizaba la actitud filosófica de la Grecia arcaica hasta la época imperial. El cuidado de sí designa una tecnología de subjetivación, es decir, una serie de modalidades de ser que suponen técnicas y prácticas que un individuo realiza sobre sí mismo con el fin de purificarse, transformarse y producir así una modificación en su ser. Según el francés, el cuidado de sí habría sido olvidado e invertido en provecho del *conocimiento de sí* como resultado de una larga y compleja serie de cronologías que se superponen sin relacionarse con una ruptura histórica mayor, sino solo con dos momentos importantes: la teología cristiana y la ciencia moderna.

Habría en la teología cristiana, luego en la ciencia moderna, una reflexión racional que funda el principio de un sujeto de conocimiento concebido a partir del modelo divino y del cual Descartes hará prestamos determinantes en el momento de emprender un recorrido que considera filosófico y racional. Desde luego sería erróneo relacionar exclusivamente esta operación a un individuo como, por ejemplo, Tomás de Aquino o Descartes. No obstante, sería aún más problemático

considerar que la genealogía establecida por Foucault no está exenta de contraejemplos que la problematizan como el movimiento gnóstico para la teología o el caso de Spinoza para la filosofía del siglo xvii.

¿Cuál es la problemática que supone la primacía del conocimiento de sí sobre el cuidado de sí como modalidades de subjetivación? El conocimiento de sí parte del presupuesto que el individuo es capaz de acceder a una verdad gracias al conocimiento por sí mismo sin ninguna necesidad de practicar técnicas para modificarse subjetivamente, dejando de lado todo el trabajo que implica modificarse como sujeto. Lo que aquí se cuestiona es el fundamento mismo del conocimiento científico que es validado por el individuo y que constituye las condiciones concretas de posibilidad de la filosofía del sujeto. Alrededor del conocimiento de sí hay una construcción metafísica del sujeto o más bien una modalidad del sujeto que se entiende como la teorización de una reflexividad interior y que sirvió en Occidente como condición indispensable de las grandes tecnologías de sometimiento y sumisión como el *poder pastoral*, la *biopolítica* y la *gubernamentalidad*. Así, cuando Foucault problematiza el estatuto del conocimiento de sí respecto a la progresiva desaparición del cuidado de sí, el filósofo evidencia la existencia de dos grandes formas de subjetivación incompatibles con la historia clásica de la filosofía, es decir, que no obedecen al esquema Antigüedad, Edad Media y Modernidad. Ni el conocimiento de sí ni el cuidado de sí comienzan con el cristianismo, ni tampoco se agotan en la ciencia

moderna. Precisamente, la emergencia de estas dos modalidades del sujeto no puede ubicarse en la religión, la filosofía y menos aún en un discurso que se precie de científico.

¿Espiritualidad filosófica?

Instalado en el centro de este problema, Foucault establece una genealogía del cuidado de sí como la fórmula más general de la espiritualidad en Occidente de la que tendríamos una presencia contingente desde la Grecia arcaica hasta nuestros días. En efecto, el filósofo caracteriza el *momento cartesiano* como una recalificación del conocimiento de sí y lo vincula con una idea de filosofía como forma de pensamiento que se interroga sobre lo que es verdadero y sobre lo que es falso. De cara a esta comprensión teológica y moderna de la filosofía, el francés construye una definición de la filosofía que le servirá como condición de posibilidad para su noción de espiritualidad:

[...] llamemos filosofía a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. (Foucault, 2002, p. 33)

Concebida como una interrogación sobre las formas de acceso a la verdad —definición que no es evidente y que tampoco se desarrolla— la filosofía se encuentra íntimamente ligada a la espiritualidad:

Si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 2002, p. 33)

Además, el francés señala tres características de la espiritualidad: I) la verdad solo se da al sujeto a condición de que este se transforme y se modifique, pues no es capaz de verdad; II) no hay verdad sin conversión o sin transformación del sujeto; III):

[...] para la espiritualidad un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo, sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. (Foucault, 2002, p. 34)

Sorprendente manera de definir la espiritualidad y más aún de incluir la verdad como aspecto fundamental y finalidad hacia la que tiende el trabajo de modificación puesto en obra por el sujeto. ¿Foucault es consciente

de la indeterminación y de la plasticidad del concepto de espiritualidad?

Como se sabe el adjetivo *espiritual* designa por lo menos tres sentidos diferentes en francés: una realidad distinta a la realidad material, un dominio del orden del pensamiento (*sprit*) y un dominio divino superior. Además, esta definición de la espiritualidad sería aún más problemática si se le relacionara con las categorías griegas y latinas en las que habría palabras completamente heterogéneas para definir la espiritualidad (*psuchikos*, *noëtos*, *pneumatikos* o *spiritualitas*). Sin embargo, Foucault no parece inquieto por la ambigüedad evidente de la palabra, ni siquiera por el hecho que la noción pueda ser de inmediato vinculada a una larga tradición religiosa cristiana de la que trata, paradójicamente, de diferenciarla.

A menudo se señala la posible influencia del trabajo de Pierre Hadot sobre los *ejercicios espirituales* en el análisis de Foucault de los modos de subjetivación en la Antigüedad, lo cierto es que el propio Foucault reconoce la influencia de Hadot en sus trabajos. Según Hadot la noción de ejercicio espiritual es referida a la interpretación de la filosofía antigua como un arte de vivir y no supone necesariamente un carácter religioso, sino más bien filosófico. Para el helenista:

Estos ejercicios [...] corresponden a un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad. La palabra "espiritual" permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto

no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo (“Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás”). (Hadot, 2006, p. 24)

Es evidente que se trata de dos definiciones de la espiritualidad más bien disímiles; en la definición planteada por Hadot no hay ninguna referencia ni al sujeto ni a la verdad, menos aún a una transformación del sujeto por el acceso a aquella. Aún si Hadot y Foucault consideran la espiritualidad en los términos de una transformación subjetiva, no es posible ver sobre qué funda Foucault la idea de verdad como aspecto fundamental para definir dicha espiritualidad. Antes bien, se podría tener en cuenta la crítica que le hace Hadot al análisis foucaultiano de las técnicas de sí en la Antigüedad: demasiado concentrado en la constitución subjetiva del sí, el filósofo habría perdido de vista que este aspecto solo era un movimiento subsidiario de otro cuya finalidad era sobrepasar completamente el sí mismo en una toma de conciencia de pertenencia al todo cósmico (Hadot, 2006a). Ahora bien, si se tratara de hacer justicia, ya no a Foucault ni a Hadot, sino a la espiritualidad, se debería señalar la inconsistencia de la noción en ambos autores.

Pierre Vesperini Señala precisamente que la noción de espiritualidad en Hadot y en Foucault encontraría un punto de emergencia en un “imaginario sabio

del siglo XIX”, determinante aún hoy para la historia de las religiones antiguas, a saber, el idealismo alemán. Sin entrar profundamente en esta cuestión, hay que señalar que se trataría de un reparto operado en la idea de espiritualidad como una *interioridad inmaterial* volcada hacia la autenticidad individual y una *exterioridad social* volcada a la inautenticidad colectiva. En este reparto se encontrarían trazas en los análisis de Foucault y de Hadot. Así, el problema que supone este uso de la espiritualidad no solamente sería imponer un marco de análisis anacrónico para examinar la historia de la filosofía y la historia de las religiones antiguas, sino que además daría impulso a una serie de discursos divergentes y contradictorios (literatura de auto ayuda, *coaching*, *marketing*, *new age* o psicoterapia) que desde 1960 han reivindicado una espiritualidad que ya no pertenece a la esfera de la religión en el sentido institucional del término (2014). ¿Acaso Foucault reivindica una forma de espiritualidad no religiosa o por lo menos no cristiana que al mismo tiempo sería incompatible con la idea de sujeto según el esquema teológico y científico imperante en Occidente?

Para Foucault el origen de las técnicas de transformación de sí se encontraría en la Grecia arcaica en un contexto en el que difícilmente es posible distinguir el pensamiento mágico de la religión y de la filosofía. El filósofo habla del pitagorismo como un “movimiento espiritual, religioso o filosófico” al interior del cual es posible encontrar la exigencia espiritual de practicar una técnica de sí para acceder a la verdad. De suerte

que no se trata de afirmar una forma de espiritualidad no religiosa, sino de evidenciar la precariedad histórica de la idea según la cual el cristianismo sería el punto de emergencia y el gran creador de las formas de espiritualidad en Occidente.

Entonces cuando Foucault emplea los términos de *espiritualidad*, *conversión*, *ascesis* o *transformación* lo hace sabiendo su plasticidad y su uso en el contexto religioso. Sin embargo, no deja de ser contradictorio que hable de espiritualidad para designar modos de subjetivación que no están ligados a una forma de inmaterialismo propia de la espiritualidad religiosa y aún más que establezca la conversión, en el sentido de una transformación del ser del sujeto, como condición para que el sujeto pueda acceder a la verdad. Desde esta perspectiva la conversión subjetiva, condición *sine qua non* del acceso del sujeto a la verdad, es subsidiaria de un trabajo de elaboración y de modificación progresiva de sí sobre sí, es decir de una *askêsis* filosófica y no de una *ascesis* en el sentido cristiano de renuncia a sí. Finalmente, el filósofo considera que en el acceso del sujeto a la verdad habría efectos “de retorno” sobre este, puesto que la verdad contiene algo que realiza el ser del sujeto y lo transfigura.

Foucault vincula la espiritualidad y la verdad que esta pone en juego con un *saber espiritual*. Se trata de un saber capaz de transformar el ser del sujeto, esto es, un *saber etopoiético* irreductible al *saber del conocimiento* y a la objetivación del discurso verdadero que este conlleva. Dicho *saber espiritual* le permite señalar al filósofo

la presencia de algunas “estructuras de la espiritualidad” entre el siglo xvi y el siglo xx. El filósofo encuentra una presencia conflictiva entre las condiciones de espiritualidad y el problema del método para acceder a la verdad en Spinoza y su *Reforma del entendimiento*. De la misma manera en Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger habría una fuerte conflictividad entre el acto de conocimiento, sus condiciones y sus efectos y la exigencia que este acto permanezca ligado a una estructura de espiritualidad, es decir, a una transformación en el ser mismo del sujeto. Además, estas estructuras de espiritualidad estarían también presentes en formas de saber irreductibles al saber científico e incluso consideradas como *falsa ciencia* en la medida en que esta última exige una conversión del sujeto y de retorno promete su iluminación o transformación. Tales el caso del marxismo y del psicoanálisis (particularmente el desarrollado por Jacques Lacan en el siglo xx), pues resulta en dos formas de saber que, sin formularse explícitamente la cuestión de las condiciones de espiritualidad, implican unas cuestiones fundamentales de esta vieja tradición: ¿quién es el ser del sujeto por el que hay acceso a la verdad? y ¿qué es lo que se transforma en el sujeto desde que accede a dicha verdad?

La verdad: una fuerza transformadora

En la conferencia “Subjetividad y verdad” (2013), pronunciada en noviembre de 1980 en Dartmouth College, Foucault ya explicitaba no solamente el proyecto de hacer

una genealogía del sujeto moderno a partir del análisis de las *técnicas de sí*, sino que además señalaba el rol que desempeñó el cristianismo en la transformación de estas técnicas en lo que configuraría el punto de emergencia de la *hermenéutica de sí*, a saber, una modalidad de subjetivación predominante en Occidente que se constituyó a partir del precepto socrático *conócete a ti mismo*, reapropiado por el cristianismo y reactivado especialmente por la teología medieval, la filosofía y las ciencias modernas.

El filósofo llama la atención sobre la ausencia de una hermenéutica *sí* en la antigüedad grecorromana y, siendo consciente de las complejas rupturas y continuidades entre este periodo y los primeros siglos del cristianismo primitivo, opta por analizar el *examen de sí* y la práctica de la *confesión* como *técnicas o tecnologías de sí* en el estoicismo de Séneca. Lo que hay que advertir de entrada es que la comprensión de ambas técnicas comporta una singularidad que las distingue claramente de la hermenéutica de *sí* cristiana. Ahora bien, entre la comprensión filosófica y la comprensión cristiana de ambas técnicas no se trata tanto de una ruptura radical, como de una transformación con sus propias modulaciones.

En el contexto de Séneca la obligación de decir la verdad de *sí mismo* ocupaba un lugar reducido, pues el rol asignado por el filósofo a la verdad tenía que ver más con la *fuerza de transformación del conocimiento en una forma de vida*. La verdad es el aspecto que desborda toda la relación entre el trabajo hecho

por el discípulo y su relación con su maestro para transformar su estructura subjetiva. En este sentido, la relación entre discípulo y maestro no estriba en la obediencia y la dependencia definitiva, sino en la autonomía del dirigido. Foucault caracteriza el examen de conciencia en Séneca como un ejercicio cuya finalidad era recordar una verdad que comportaba reglas de conducta, olvidada por el sujeto y frente a la cual debía hacer un examen de sus acciones realizadas durante la jornada para reajustar su aplicación.

Visto desde esta perspectiva filosófica, el examen de conciencia no busca encontrar una verdad oculta en el sujeto, sino recordar la verdad que ha olvidado que no es una substancia, naturaleza u origen. La rememoración no tiene que ver con identificar culpas o pecados, sino con examinar los errores cometidos durante el día para medir la distancia entre lo sucedido y lo que debería haberse hecho. Finalmente, el sujeto de dicha práctica no supone un “campo de datos subjetivos que deben ser interpretados”, antes bien:

Es el punto donde confluyen las reglas de conducta y quedan asentadas en forma de recuerdos. Es al mismo tiempo el punto de partida de acciones más o menos conformes a estas reglas. El sujeto constituye el punto de intersección entre un conjunto de recuerdos que deben traer al presente y actos que deben regularse. (Foucault, 2013, p. 26)

En lo que concierne a la práctica de la confesión como se da en la correspondencia entre Sereno y Séneca

y el propósito del discurso de este, Foucault ve en ello un escenario donde la verdad juega un rol esencial, pues no es definida como una correspondencia con la realidad, sino como una *fuerza transformadora*. El francés caracteriza varios aspectos de la verdad que está en juego en la confesión de Sereno a Séneca: i) no es una correspondencia con la cosa, sino una “fuerza inherente a los principios y que debe desplegarse en un discurso” (Foucault, 2013, p. 28); ii) no está oculta o detrás de la conciencia o del alma, “es algo que está frente al individuo como un punto de atracción, una suerte de fuerza magnética que lo atrae hacia una meta” (p. 28); iii) no se adquiere mediante exploración analítica de lo que se supone debe ser real en el sujeto, sino “mediante una explicación retórica de lo que es bueno para cualquiera que aspire a acercarse a la vida del sabio” (p. 29); iv) la verdad explorada en la confesión no se orienta a la “individualización” del sujeto, sino a la “constitución de un sí mismo que pueda ser en el mismo momento y sin ninguna discontinuidad sujeto de conocimiento y sujeto de voluntad” (p. 29); v) en último término, dicha verdad a la que apunta la confesión y la consulta constituye un *sí mismo gnómico* “en el cual la fuerza de la verdad y la forma de la voluntad son una sola y misma cosa” (p. 29). Este sí mismo no se descubre, sino que se transforma y se constituye por la fuerza de la verdad.

El sujeto se entiende aquí como un “punto de intersección”, “sí gnómico”, sujeto de conocimiento y sujeto de voluntad al mismo tiempo. A mi modo de ver, esta lectura de Foucault tiene un carácter *sui generis*, pues

habla de un *sí mismo* que resultaría heterogéneo para el mismo marco analítico de la antigüedad greco-romana: no se trata de un *sí mismo* supeditado al modelo ético agonístico de los deseos, de los actos y de los placeres, es decir del *dominio de sí* (*maîtrise de soi*) propio de la Grecia clásica como el filósofo lo expresará tiempo después en *El uso de los placeres*. Sin embargo, este sujeto gnómico tampoco encontrará ninguna inscripción definitiva en el marco del cristianismo primitivo y su análisis interpretativo de sí.

A título de hipótesis se podría indicar que la heterogeneidad de la verdad como fuerza creadora supone una idea de sujeto no compatible con el esquema del dominio de sí, esto es, con un conjunto de reglas de conducta gracias a las que un individuo se produce como el resultado culminado de una *relación consigo mismo* (*rapport à soi*) fundada sobre la idea de una libertad individual. No hay que olvidar que dicho esquema constituye, a la larga, la piedra angular de la gestión biopolítica y gubernamental que el propio Foucault analizó durante los años setenta, al punto de considerar en un polémico pasaje de *La hermenéutica del sujeto* que no habría otro punto de resistencia al poder político sino en la relación de sí consigo.

Ahora bien, la lectura del dominio de sí en la Antigüedad es uno de los tantos modos de subjetivación como la tranquilidad del alma o la pureza del cuerpo. En el caso de la lectura foucaultiana del estoicismo de Séneca, el *sí* gnómico parecería ser incompatible con el *sí* producido bajo el dominio de sí. Aquí los factores

diferenciadores a retener serían dos: el de un sí con una conciencia reflexiva y el de una identidad de sí como principio de individualización del sujeto implicado y producido por esta conciencia de sí.

Esta distinción es importante en la medida que nos permite problematizar el trabajo del propio Foucault. El filósofo define la ética como: “la elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo construirse como sujeto de una conducta moral” (Foucault, 2003a, p. 275). En esta dimensión opera la subjetivación y predomina la relación de sí consigo mismo: “el cuidado de si es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera” (Foucault, 1999, p. 400). En esta perspectiva, para el francés se trata de una *subjetivación ética* ligada a una lucha política fundada sobre una noción de libertad individual, tal como se expresa, por ejemplo, en la introducción de *El uso de los placeres*.

La subjetivación más allá del cuidado de sí y de la relación consigo mismo

Así las cosas, cabe preguntarse ¿no hay en la obra de Foucault otras formas de ascesis, de singularización de la conducta o de estéticas de la existencia que sean heterogéneas respecto al sujeto reflexivo y egológico del dominio de sí?, ¿acaso es posible reducir toda la investigación foucaultiana sobre la ética y las prácticas de subjetivación o técnicas de sí que ella supone al fundamento de la libertad individual?

Al analizar la posible relación entre las nociones de espiritualidad y verdad en el marco de la genealogía del sujeto hecha por Foucault en los años ochenta, he querido llamar la atención sobre la posibilidad de identificar otro tipo de “experiencias” de subjetivación no individuales al interior de los análisis del francés. Es en este sentido que puse el acento sobre el papel de la verdad como operador subjetivo en los discursos del maestro y del discípulo. El ejercicio de memorización de reglas fundamentales de acción practicado por el sabio estoico no busca constituir una conciencia plena y reflexiva de sí, sino hacer de él un punto de intersección de recuerdos y de actos que se regulan según dichos recuerdos. Es claro que no es posible hablar de un sujeto propiamente, sino de una subjetivación que supone una singularización que impide hablar de individualización o de personalización.

¿Cuál es ese sí mismo en el que no hay ninguna diferencia entre el sujeto del conocimiento y el sujeto de la voluntad?; ¿es posible afirmar que se trata de un sí individual provisto de un dominio de sí? o ¿se trata más bien de un yo múltiple y polivalente, de un sí proteiforme, de una cartografía con devenires impersonales que no tiene nada que ver con la identidad personal de sí mismo?; ¿acaso Foucault no definía el sujeto como una forma que nunca es idéntica a sí misma e incluso llegó a afirmar la existencia de subjetivaciones colectivas y de grupos sociales operando a partir de una *cultura de sí*?

Referencias

- Carrette, J. (2013). Rupture and Transformation: Foucault's Concept of spirituality Reconsidered. *Foucault Studies*, (15), 52-71. <https://doi.org/10.22439/fs.voi15.3990>
- Foucault, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 493-416). Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003a). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003b). *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009a). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009b). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). Subjetividad y verdad. En *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). Ejercicios espirituales. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Hadot, P. (2006a). Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.

- Lorenzini, D. (2015). *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Vrin.
- Lorenzini, D. Revel, A. y Sforzini, A. (2013). Actualité du dernier Foucault. En D. Lorenzini, A. Revel y A. Sforzini (Eds.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)* (pp. 8-28). Vrin.
- Nosetto, L. (2014). *Michel Foucault y la política*. UNSAM.
- Raffin, M. (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, (29), 29-59. <https://doi.org/10.29344/07196504.29.1295>
- Roberto-Alba, N. (2019). Subjectivation éthique et spiritualité politique : à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la Révolution iranienne. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 7(1), 79-114. <https://doi.org/10.26517/rfmc.v7i1.23017>
- Vesperini, P. (22-24 de octubre de 2014). *Pour une archéologie comparatiste de la notion de "spirituel". Michel Foucault et la "philosophie" antique comme "spiritualité"*. Conferencia presentada en el coloquio Foucault et les religions. Université de Lausanne. <https://bit.ly/3RYhtsr>

Cuidado de sí y educación en Michel Foucault

JESÚS RENÁN MORIANO BASANTE

Introducción

Foucault estudia la noción de *epimeleia heautou* (inquietud de sí) a partir de un retorno a los autores clásicos de la cultura grecorromana. En el curso *La hermenéutica del sujeto* (2005) y en sus obras *Historia de la sexualidad II* y *III* (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, respectivamente) realiza un análisis detallado del principio *ocuparse de sí* o *cuidar de sí mismo*. Este principio, como veremos en este texto, siempre fue visto positivamente, como parte de la vida, y jamás como algo negativo dentro del mundo cultural y la experiencia de subjetividad estudiada por Foucault. Entonces, el primer propósito de este texto es exponer y rescatar la fuerza moral y política que Foucault le otorga a la noción de *epimeleia heautou* dentro de la historia de la subjetividad. A partir de esta breve revisión, se busca rescatar la importancia de este principio para la escuela y la educación contemporáneas, toda vez que pueden servir de medios para cultivar los principios *ocuparse de sí* y *cuidar de sí mismo*.

Tras la inmersión en la experiencia grecorromana relacionada con el hombre de deseo, Foucault

problematiza el principio delfico *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y expone algunas razones acerca de por qué el hombre moderno terminó privilegiando el principio *gnothi seauton* sobre la noción de *epimeleia heautou*. El pensador francés encuentra que en la historia de la subjetividad tanto la tradición cristiana como la visión que le dio el sujeto moderno son posibles estaciones o causas para que el antiguo principio de ocuparse de sí mismo se haya desvanecido y haya cedido el paso al principio socrático de conócete a ti mismo; un principio que al parecer se ha consagrado como fundamento antropológico que sirve para constituir al sujeto del mundo contemporáneo. Mi intención no es despreciar tal principio, más bien, intento hacer notar que desde el punto de vista de Foucault queda claro que, en la experiencia de la subjetividad moderna, lo que en principio fue visto como una actitud que debía partir del sujeto mismo, se convirtió en una experiencia que empezó a ser vista como un culto al egoísmo. Esta transformación se dio porque el hombre moderno retomó las prácticas, la estructura de los códigos morales de la cultura griega y los trasladó a un contexto diferente donde se establecieron otras técnicas para la constitución del sujeto.

El segundo propósito de este escrito es volver a la interesante lectura que hace Foucault del diálogo entre Sócrates y Alcibíades como figuras clásicas que hacen posible movilizar la experiencia subjetiva del cuidado de uno mismo, de los otros y del mundo. A la luz de las consideraciones que Foucault presenta,

sobre todo en la clase del 6 de enero de 1982, mi intención es reclamar y reivindicar el papel de la educación como *técnica* para velar por el cuidado de uno mismo y de los otros. En este contexto, se trata de una educación que no solo se inclina por un ideal de hombre como lo pretendía la *Paideia* griega y que no se ocupa solo de contenidos, destrezas o habilidades, sino que explora el conocimiento de uno mismo como motivación para el mejoramiento del sujeto. Técnica que hace posible el cuidado de sí y de todo lo viviente, sin pasar por un tipo de experiencia que hace honor al individualismo y la complacencia egoísta.

Foucault y el concepto de *epimeleia heautou*

En la introducción a la selección de textos de Michel Foucault titulada *Tecnologías del yo y otros textos afines* (1996), el reconocido filósofo y catedrático Miguel Morey señala que una parte fundamental del trabajo intelectual del pensador francés se dio entre los años 1978 y 1984. Tal periodo corresponde a la última etapa de la vida de Foucault y se caracteriza por tratar cuestiones sobre la gubernamentalidad, un tema que concretamente se desarrolla en los volúmenes dos y tres de la *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, respectivamente). Este es un periodo en el que, según Morey (1996), también Foucault dedicó buena parte de sus investigaciones a cuestiones que tienen que ver con las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*.

El acto de pensar y cuestionar temas como el saber, el poder y la verdad lleva a que Foucault aborde en sus

últimos trabajos asuntos sobre la forma cómo nos constituimos como sujetos. Es al final de su vida que el filósofo empieza a mostrar mayor interés en la historia de la subjetividad, en la manera en que el sujeto moderno ha llegado a ser lo que es a partir de las relaciones con el poder, el saber y la verdad. El último Foucault claramente se inclina por investigar aquello que Nietzsche marcó como subtítulo en su famosa obra de 1908 *Ecce Homo*, a saber, *cómo se llega a ser el que se es*. Tal inscripción que Nietzsche le debe al poeta lírico Píndaro se convierte en ¿cómo es que nosotros, sujetos modernos, hemos llegado a ser lo que somos? Esta es la cuestión que Foucault problematiza al final de sus días.

Para ello, Foucault se interna en un campo en el que pretende encontrar técnicas y prácticas inventadas por el hombre para fabricarse como sujeto. De ahí que su preocupación y su interés intelectual se inclinen hacia la búsqueda de posibles respuestas que tienen que ver con preguntas sobre la subjetividad y la naturaleza del sujeto. Su último proyecto, como él mismo lo señala, tenía que ver en términos generales, con un análisis de aquellas:

[...]prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser general y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. (Foucault, 2011, p. 16).

Se trata, en síntesis, de un proyecto acerca de las *artes de la existencia* que se encuentra enfocado de forma más decidida en cuestiones de orden ético y moral que afectan al sujeto.

El uso de los placeres y *La inquietud de sí*, como el curso del Collège de France de 1982 *La hermenéutica del sujeto*, son algunas de las obras donde el pensador francés plantea y expone sus reflexiones acerca del concepto de *inquietud de sí mismo*, tema claramente vinculado con la estética de la existencia. Vale decir que las reflexiones de Foucault sobre la inquietud de sí están atravesadas por la empresa de una genealogía del hombre de deseo. Una tarea que el filósofo emprende teniendo de fondo la cultura grecorromana, el mundo cristiano y el mundo pagano y que tiene que ver con las formas y el modo en que nos relacionamos con nosotros mismos y con las técnicas que como sujetos utilizamos para el cuidado de sí.

Foucault reconoce que en la última etapa de su vida su trabajo intelectual se orientó a demostrar cómo “en la antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados mediante las prácticas de sí” (2011, p. 10). Su intención no es construir una historia evolutiva y lineal de conceptos como deseo, libido o sexo, más bien:

Analizar las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada

relación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser. (Foucault, 2011, p. 11)

El resultado de esta apuesta histórica se convierte en la construcción de una *hermenéutica del sujeto* cimentada a partir de la búsqueda que el filósofo emprende sobre las formas y modalidades de la *relación consigo mismo* en el mundo griego y romano. Pensar la cuestión acerca de la inquietud de sí mismo es un problema que obliga a Foucault a seguirle el rastro a determinados autores y escuelas clásicas que se ocuparon de la política y la moral como agentes que intervienen en la construcción del sujeto. Platón, Epicuro, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Demetrio el cínico hacen parte de esa red en la que el pensador francés se inspira para problematizar el cuidado de sí.

Ahora bien, lo interesante de tal apuesta es que Foucault realiza una especie de historia al revés para sustentar la noción de sujeto. En otras palabras, el corpus griego, helenístico, romano y cristiano no es su punto de partida, es su punto de llegada. En *La inquietud de sí*, por ejemplo, hace un recorrido que está entre el mundo helenístico y el mundo romano. Allí se ocupa de la experiencia subjetiva, una cuestión que es a la vez antigua y contemporánea y que tiene que ver con el cuidado de sí como elemento constitutivo del sujeto. Así es como logra trazar una historia discontinua de la subjetividad y que genera cuestiones como ¿quién soy yo?, ¿qué puedo hacer por mí?, ¿cómo me constituyo en sujeto moral?, ¿qué tipo de poder me determina como sujeto?,

¿cuál es la historia de la relación entre sujeto y verdad?, ¿qué tipo de saber ha hecho de mí el sujeto que soy?, ¿qué tipo de prácticas o técnicas han potenciado mi subjetividad?, entre otras.

Gracias a este juego estratégico de instalación y desplazamiento por la historia de Grecia y Roma, Foucault logra desvelar el camino que hizo posible la constitución de la subjetividad moderna. De este modo, en su curso *La hermenéutica del sujeto* expone y da mayor relevancia a la noción de *epimeleia heautou*, una noción que, en términos de una genealogía foucaultiana, hay que ubicar en tres momentos propios del pensamiento occidental: el que marcaron Sócrates y Platón durante los siglos IV y V antes de Cristo, en el que la filosofía promulgó y validó dicha noción; el de la llamada Edad de Oro entre los siglos I y II después de Cristo que se caracterizó por un avivamiento de las prácticas relacionadas con la cultura del cuidado de sí; y el periodo que se dio entre los siglos IV y V de nuestra era, que hizo posible el paso de las prácticas filosóficas de corte pagano a una supuesta perfección moral y espiritual centrada en prácticas que estuvieron ligadas al ascetismo cristiano.

En su recorrido por la literatura de la cultura griega hasta comienzos de la caída del Imperio romano, Foucault reúne y consolida los elementos teóricos necesarios que le permiten definir el concepto de *epimeleia heautou*. Amparado en esa larga tradición histórica, presenta un resumen de esta noción en la clase del 6 de enero de 1982. Según lo expone a sus oyentes,

el concepto de *epimeleia heautou* tiene que ver con una manera de estar en el mundo; se refiere a las relaciones que tenemos con el otro y con las cosas; es también una manera determinada de atención hacia nosotros mismos, una mirada desde el exterior; también implica volver hacia uno mismo, prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento.

Sin embargo, dicha noción no se constituye solo por una actitud dotada de un alto nivel de atención que posibilita el volcamiento hacia uno mismo. No es pura contemplación de nuestro interior. Al decir de Foucault, esta actitud se debe acompañar siempre de acciones, de modos o técnicas que se ejercen sobre sí mismo y por medio de las que uno se hace cargo de sí mismo, es decir, se modifica, se purifica, se transforma y transfigura (Foucault, 2005).

Así las cosas, velar por el cuidado de sí mismo es en últimas un acto que implica un tipo de valentía con doble cara. Por un lado, el sujeto debe tener el valor para que, como sujeto libre, pueda luchar contra sus propios deseos y monstruos que de forma irracional desestabilizan y desarmonizan el proceso de su propia configuración como sujeto. La actitud de sí en este caso se convierte en un campo de fuerzas endógenas que el sujeto debe estar en la capacidad de dominar y orientar en beneficio propio. Por otro lado, y luego de tener el dominio sobre sí mismo, el sujeto debe ser capaz de convertirse en amo y señor de un campo de fuerzas exógenas que ejercen presión sobre su propia subjetividad. Desde esta perspectiva, el acto de valentía

en el primer caso se traduce en un enfrentamiento o lucha personal; en el segundo, en cambio, se convierte en una lucha o enfrentamiento con los otros.

Las obras antes citadas dan fe de que Foucault siguió una lectura disciplinada de archivos y textos de la cultura griega clásica, del estoicismo y el epicureísmo. Esto le permite realizar un inventario de un conjunto de prácticas que los hombres griegos llevaron a cabo en condición de hombres libres. Foucault no pretende evocar sentimientos de nostalgia o rehabilitar cierto romanticismo por la cultura griega. Su trabajo no se trata de retornar hasta Sócrates y Platón por puro placer intelectual. Más bien, busca dar cuenta de ciertas técnicas o prácticas que los griegos emplearon como sujetos dueños de su libertad logrando así darse la subjetivación a partir de las reflexiones que expone, por ejemplo, sobre el uso de los placeres, la cuestión del régimen, la dietética, la económica y la erótica.

En ese mundo donde el pensamiento filosófico estaba cargado de una espiritualidad no cristiana, Foucault descubre que la preocupación moral se hace más fuerte, se potencia, se genera una lucha del sujeto consigo mismo, con su libertad y con la de los otros. Esto sucede porque no existen obligaciones ni prohibiciones que se impongan desde el exterior como si fueran recetarios para curar o embellecer el alma. Con frecuencia, dice Foucault, sucede que la preocupación moral es fuerte allí donde precisamente no hay ni obligación ni prohibición.

Bajo ese marco histórico el filósofo determina la presencia de ciertas prácticas o técnicas con un

cierto nivel de espiritualidad ligada a la filosofía y que permiten:

[...] a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1996, p. 48)

Vale dejar claro que Foucault no pretende fijar un repertorio mágico de prácticas y normas morales como la haría cualquier profeta del siglo XXI. Más bien, al devolverse en el tiempo y toparse con un vasto campo de literatura que problematiza la relación de los sujetos con un tipo de verdad que no está necesariamente relacionada con la episteme, busca dejar como herencia una *caja de herramientas* de la que se debe echar mano para asumir una actitud reflexiva y crítica ante las diversas formas que modelan al sujeto moderno. Un posible medio para que estas prácticas potencien el cultivo del cuidado de uno mismo y el modo cómo nos relacionamos con la verdad, a mi juicio, puede ser la educación.

La educación como medio para cultivar el cuidado de sí

Las figuras de Sócrates y Alcibíades en la lectura que Foucault hace de los textos de Platón y Jenofonte resultan claves para pensar en la educación como un posible medio para cultivar el cuidado de sí. En efecto,

en *El uso de los placeres* Foucault alude a las enseñanzas dadas por el filósofo ateniense al político y militar griego que necesariamente se hallan mediadas por el principio socrático de la *askésis*. Este principio se encuentra fundado en prácticas o ejercicios cargados de una actitud filosófica y espiritual y de un tipo de experiencia subjetiva que invita a depurar pensamientos, acciones y actitudes con el firme propósito de constituir un sujeto virtuoso con sí mismo, con sus semejantes y con el mundo.

Las enseñanzas de Sócrates a su discípulo Alcibíades pasan por la exigencia de que este se ocupe de sí mismo, que tenga una actitud de sí como sujeto libre y potencialmente reconfigurado. En este sentido, como lo señala Foucault, la *epimeleia heautou*, que es una condición para poder ocuparse de los demás y dirigirlos, no solo implica la necesidad de conocer (lo que se ignora, lo que se es y reconocerse como ignorante), sino de aplicarse efectivamente a uno mismo, ejercitarse uno mismo y transformarse (Foucault, 2011). El tema de la inquietud de sí tiene que ver con una actitud responsable y sería para pensar(nos) y conocer(nos). Estas acciones reclaman ciertas prácticas o ejercicios que pueden ser potenciados desde la educación de la mano de la filosofía.

El ejemplo de Sócrates y su discípulo Alcibíades le sirve a Foucault para sustentar la idea de que el ocuparse de sí mismo, de cuidarse, de “enamorarse de uno mismo”, no responde simplemente a una estética o belleza corporal. No es un mero gusto por una dietética saludable para lo corpóreo o no se trata solo de “que cada quien

se observe a sí mismo y anote qué alimento, qué bebida, qué ejercicio le convienen y cómo debe usar de ellos para conservar la salud más perfecta” (Foucault, 2011, p. 118). Tales ejercicios solo son una parte del cuidado de sí. Solo son prácticas externas que ayudan al “cuidado de sí exterior”, al cuidado de la parte tangible del sujeto. En ese sentido, solo sirven de complemento a este tipo de cuidado de uno mismo.

Junto con ello es necesario ejercitar ciertas prácticas que posibiliten una estética para el alma. Es decir, unas prácticas que hagan posible volver la mirada hacia el conocimiento de uno mismo, esto no es otra cosa que volverse hacia el cuidado de sí. Esta es una acción mucho más profunda, pues es un acto pedagógico que va más allá de la carne y los huesos e involucra al espíritu, lo intangible del sujeto, el alma que es el sujeto mismo. Esto es lo que Foucault precisamente muestra cuando hace referencia a las enseñanzas de Sócrates a su enamorado Alcibíades. En este momento socrático-platónico se encuentra la fuerza pedagógica que la educación del presente requiere para movilizar el principio del cuidado de sí y, por extensión, posibilitar el cuidado de los otros, del mundo y de lo que está fuera de cada uno de nosotros.

En Sócrates, a quien Foucault presenta como el “maestro del cuidado de sí”, encontramos una filosofía dotada de prácticas espirituales, de ejercicios que hacen parte de una especie de *régimen* que sirve para que el sujeto vuelva sobre sí mismo y aprenda a administrar su alma; prácticas en las que el sujeto hace

suya una dieta que le ayuda a cultivar(se) y hacer(se) más bella la existencia. El alma es entonces sujeto de un régimen mediante el que se inculcan principios para llevar una buena vida. De este modo, el hombre griego, como dice Foucault (2011), instaure unas técnicas de vida, una *techné* que le brinda la posibilidad de reconocerse como sujeto dueño de la propia conducta, es decir, de hacerse un hábil y prudente guía de sí mismo; cosa que había ignorado Alcibíades en su afán de gobernar a sus conciudadanos, valiéndose solo de su belleza física, su arrogancia, reconocimiento y estatus social.

En el amplio diálogo entre Sócrates y su amado Alcibíades es donde Foucault finalmente encuentra no solo consuelo para las angustias y temores propios de un hombre al borde de la muerte, sino el principio, las raíces de todo un conjunto de prácticas o ejercicios espirituales que invitan a inquietarse por el cuidado de uno mismo. Aunque Alcibíades posea bienes, esté lleno de riquezas, sea un joven lleno de belleza, esto no le basta para dirigir los destinos de la ciudad de Atenas. Estos no son bienes suficientes con los que pueda gobernar a sus conciudadanos. Como hombre griego, como joven que ha despertado cierto interés en el “maestro del cuidado de sí”, necesita poseer un bien superior, la virtud de cuidado de sí, mediante la cual puede reconocerse, volverse hacia adentro de su propio ser, gobernarse en su cuerpo y en su alma y, de este modo, gobernar la ciudad y reclamar la gloria que tanto desea.

Así las cosas, acercarnos al último Foucault, al filósofo preocupado por la ética, la moral y por una estética

de la existencia es, de cierto modo, abordar una genealogía que permite rastrear prácticas útiles para que, a través de la educación y la filosofía, se logre cultivar y proyectar una vida que pueda ser una obra de arte. El clásico diálogo entre Sócrates y su amado Alcibíades aviva sensaciones y cuestiones estrechamente relacionadas con la educación, en especial, con aquella que se imparte a niños y jóvenes en instituciones de educación media. En estos niveles, los espacios académicos que tienen que ver con religión, filosofía, cátedra para la paz, artística, ética y valores, por ejemplo, siempre han concentrado sus esfuerzos en hacer que el principio de *epimeleia heautou* se convierta en columna vertebral de cualquier institución.

Siendo optimistas, eso es por lo menos lo que de forma implícita se puede constatar dentro de la Ley 115 de 1994 que decreta los marcos normativos de la educación en Colombia y que proyecta como uno de sus fines, “la formación en el respeto a la vida y a los demás derechos humanos, a la paz, a los principios democráticos, de convivencia, pluralismo, justicia, solidaridad y equidad, así como en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad” (p. 2). Estos fines han sido acomodados por las instituciones de educación media con buenas intenciones a su misión y visión intentando contribuir a la formación de un sujeto que cultive una actitud de empatía moral hacia sí mismo, hacia los otros y hacia el mundo. Las áreas del conocimiento antes mencionadas también le apuntan a esta tarea

dados los estándares y competencias que se promulgan desde el Ministerio de Educación Nacional (MEN).

Sin embargo, los trabajos de Foucault sobre la constitución histórica del sujeto no dejan de levantar sospecha y generar angustia por cómo estas áreas de conocimiento están aportando a la constitución de sujetos modernos. Para el caso concreto de la filosofía, por un lado, es cada vez más relegada, por no decir excluida, de las jornadas escolares a las que deben asistir niños, niñas, jóvenes y adolescentes como sujetos en formación. Por otro lado, buena parte de dicho desterramiento institucional quizá esté dado por las mismas prácticas o ejercicios a las que ha sido sometida por quienes *dictan* los estándares para que el sujeto llegue al saber, el saber hacer y la constitución de su ser.

La excelsa experiencia del cuidado de sí que Sócrates motivo en su amado Alcibíades no pasa por las aulas como un requisito académico, sino como una experiencia de transfiguración del sujeto y de la vida. Muchas de las ciencias humanas son vistas como un *relleno* al que se le dedica tiempos mínimos para que estudiantes y docentes consoliden los fines de la educación proclamados en la Ley 115. En este sentido, si se quiere proponer un lugar y un contexto donde se hace evidente la preocupación de Foucault acerca de por qué ha quedado en la penumbra la noción de *epimeleia heautou*, es posible pensar en la educación y en la escuela como institución cuyas prácticas han contribuido a que el hombre moderno se constituya como sujeto de obediencia,

de renuncia, de sometimiento a las lógicas de poder que se imponen desde fuera.

No obstante, a mi juicio, el posible olvido de la noción de *epimeleia heautou* que Foucault expone en la clase del 6 de enero de 1982 y que, según él, se da a la luz de la comprensión que sobre el sujeto tuvieron el cristianismo y el mundo moderno, puede reivindicarse en aquella institución que el mismo Foucault había clasificado como un lugar para reprimir, constreñir y domesticar el cuerpo y el alma. A pesar de la preeminencia de saberes, verdades y un poder constituido por principios de utilidad y eficiencia que validan y rigen el camino que ha seguido el humanismo moderno, desde la perspectiva de Foucault es posible decir que la noción de *epimeleia heautou* no está muerta. La educación es el medio para reivindicar, por ejemplo, la práctica del diálogo como práctica educativa dirigida hacia la constitución de sujetos renovados que velen por el cuidado de sí y de los otros.

Esta apuesta encuentra eco, por ejemplo, en el mismo Kant, que consideraba que:

[...] la educación implicaba la posibilidad de transformación de la animalidad en humanidad, lo que significaba la principal herramienta para la conformación del hombre. Es por la educación que podemos tejer nuevamente la preocupación por el cuidado y constituir nuevas subjetividades. (Noguera, 2013, p. 50)

Si bien es cierto que hay en contra todo un discurso de corte positivista, unas ciencias que de forma imperativa gobiernan la experiencia de la subjetividad en la escuela, unas prácticas que de forma ruidosa se imponen sobre el escaso escenario que se le deja a la espiritualidad; y si la misma filosofía parece verse eclipsada ante la falta de asombro, inquietud y duda (características que en los tiempos de Sócrates provocaban cuestiones fuertemente ligadas a la vida cotidiana); a pesar de todo esto es posible pensar que las investigaciones de Foucault acerca de la historia de la subjetividad son un soporte documentado y una fuente de inspiración para que desde la escuela se siga abriendo posibilidades para que el sujeto contemporáneo vuelva la mirada sobre sí mismo y sobre las prácticas que orientan su vida.

Así las cosas, la educación debe ser una práctica o un tipo de ejercicio ético que provoque una reflexión filosófica sobre la vida, la existencia y las acciones que hacen parte de la constitución moral del sujeto moderno. Como ya se mencionó más arriba, Foucault no pretende volver a la herencia de los griegos para restablecer el alcance de las técnicas del cuidado de sí. Tampoco aquí se sugiere volver a los ejercicios espirituales al estilo griego. Se insinúa que es posible hacer del acto educativo un tipo de acción que parta del cuidado de sí, de los otros y del mundo. La educación del presente ha visto el cuidado de sí como una meta, un objetivo, un modo de ser del sujeto que puede alcanzarse a través de competencias encaminadas

más hacia la constitución de sujetos convertidos en meras máquinas de producción.

A modo de conclusión, hay que decir que la genealogía de Foucault de la noción de *epimeleia heautou* resulta de gran ayuda para entender la necesidad de potenciar la educación en el cuidado de sí. Para ello se requiere, ante todo, recobrar el sentido que se le debe dar a tal principio. Este acto, según lo expuesto de la mano de Foucault, puede considerarse como un despertar, un momento único en el que como sujetos racionales podemos abrir los ojos, salir del sueño y tener acceso a la primerísima luz que Sócrates pacientemente intentó mostrar a su amado Alcibíades: mejorar uno mismo para mejorar la relación con los otros y con el mundo. A la luz de lo dicho, es posible pensar que hay una relación bastante profunda entre el cuidado de sí y la educación. En tal sentido, educar para cuidar(nos) tiene que ver entonces con determinadas prácticas que se pueden instalar en la escuela para seguir haciendo posible el cuidado por la vida, por el cuerpo y el alma. Como dice el mismo Foucault (1996): “la preocupación de sí no es solo obligatoria para la gente joven interesada por su educación, es una manera de vivir para todos y para toda la vida” (p. 67).

Es necesario pensar la escuela como un escenario óptimo para promover acciones que favorezcan la constitución del sujeto. Es allí donde, por ejemplo, los ejercicios espirituales que propone Hadot (2006) como aprender a dialogar, aprender a vivir y aprender a leer, se deben materializar y hacerse visibles en el aula con la misma

fuerza pedagógica que lo hacen los saberes técnicos. La filosofía, por ejemplo, muy a pesar del ocultamiento en el que ha caído por culpa de la preeminencia de dichos saberes, debe recuperar su posición y empezar a surtir efectos en la existencia de cada niño, niña y adolescente. En ese sentido, el objetivo es que la filosofía promueva tales ejercicios en beneficio de la vida y de su cuidado. Desde el tiempo de los estoicos, bien sabemos que la filosofía, más que un conocimiento puro, es un ejercicio que tiene que ver con la vida:

No consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia. La actividad filosófica no se sitúa solo en la dimensión del conocimiento, sino en la del "YO" y el ser: consiste en un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores. Se trata de una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, que modifica el ser de aquellos que la llevan a cabo. (Hadot, 2006, p. 25)

En todo caso, gracias a Foucault tenemos la posibilidad de que la educación y la escuela sean pensadas en términos de su impacto en la vida de los sujetos. Es decir, es esencial que estas transformen, mejoren y movilicen cambios radicales en la subjetividad, en la existencia de cada sujeto. Desde esta perspectiva, el cuidado de sí pasa por pensar en los otros como referentes que afectan y transforman mi subjetividad.

En ese sentido, el cuidado de sí se convierte en una práctica que es personal y a la vez social. La inquietud de sí, el cuidado de uno mismo, debe pasar por el principio de *corresponsabilidad*, lo que la convierte en un juego de intercambios de acciones éticas y estéticas que afectan mi subjetividad y la de los otros. Esto porque, como en el caso de Sócrates y Alcibíades, tanto el maestro como el alumno potencian niveles de preocupación o inquietud por un tipo de verdad y saber que transfiguran la relación con uno mismo, con los otros y con el mundo. No se trata por tanto de renunciar a nosotros mismos para entregarnos a los otros y de este modo tener la posibilidad de acceder a un nivel superior de realidad, sino más bien, volver la mirada hacia adentro y desde allí ir por los otros, por los que potencian mi subjetividad y, de este modo, asegurar mi constitución como sujeto.

Referencias

- Congreso de la República de Colombia. (1994). Ley 115 de 1993. Por la cual se expide la ley general de educación. 8 de febrero de 1994. D.O. núm. 41 214.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber. Curso en el Collège de France, 1976* (vol. I). Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *Michel Foucault. Tecnologías del yo y otros textos afines*. (M. Allende Salazar, Trad.) Paidós Ibérica.
- Foucault, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto. Cursos Del College De France, 1982*. Akal.

- Foucault, M. (2010). *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*. (vol. III). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* (vol. II). Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad: las confesiones de la carne* (vol. IV). Siglo XXI.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Siruela.
- Morey, M. (1996). Introducción. En Michel Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines* (M. Allende Salazar, Trad.). Ediciones Paidós Ibérica S.A.
- Noguera, C. (2013). Crisis de la educación como crisis de gobierno. Sobre la ejercitación del animal humano en tiempos neoliberales. *Revista Colombiana de Educación*, 65, 43-60. <https://doi.org/10.17 227/01 203 916.65rce43.60>

La vida como apuesta ética en el *dossier* de Herculine Barbin

MANUEL ALEJANDRO

PRECIADO CASTELLANOS

Introducción

Volver sobre los textos para estudiar que parte de su contenido puede tener impacto en lo real no obedece a un ejercicio hermenéutico. Al menos en este caso no es así, pues hay lecturas que pueden comprenderse como superadas y ya hechas, pero que su revisión cambia diacrónicamente. De hecho, se puede decir que la revisión suele asociarse con una actividad filosófica meramente especulativa. Lo pensable y posible van de la mano. El juego de textos que quiero reactivar es el *dossier* sobre Herculine Barbin, publicado por Foucault en 1978 y que se volvió a editar en 2014. Este *dossier* es considerado un texto marginal y ganó relevancia cuando Judith Butler lo incluyó en su reflexión sobre la inscripción en los cuerpos del deseo y su análisis de la ley. Más allá de la ahora clásica lectura de la filósofa norteamericana, la reedición del conjunto de archivo que rodea la vida, o las vidas, de Herculine Barbin es útil para pensar la materialidad del cuerpo, la pregunta por la vida como forma de la existencia y el campo que inaugura con las tensiones entre deseo y placer como subjetividad. Es decir, la visita renovada del *dossier* habilita una nueva crítica y actualiza una cuestión foucaultiana,

a saber, esas vidas que *al margen* del poder materializan un límite. Este texto participa de la reflexión sobre la subjetivación en la medida en que piensa la (in) materialidad del cuerpo, su existencia histórica y la reflexión ética que constituye la desaparición de su autor(a), pues de Barbin no queda más que el conjunto del archivo que, a fe de ser prueba de su existencia, constituyen una vida vivida.

Esta relectura sobre la vida de los personajes que configuran el *dossier* tiene como punto focal la discusión sobre si el deseo se inscribe en el cuerpo como una ley o, por el contrario, es el placer el que pone en entredicho una *a priori* de la ley en el sujeto. No es aquí el lugar para restituir los amplios debates entre el deseo y el placer que siguen siendo discutidos, particularmente con respecto a la inquietud por la sexualidad. Sin embargo, considero pertinente pensar en qué este *dossier* puede aportar a una comprensión sobre la vida y su relación con la subjetividad. Mi conclusión anticipada es que la vida singular puede ser pensada como una *salida* al dispositivo de la sexualidad, cuya preocupación ética es el resultado de la constitución del sujeto con una verdad, es decir, un proceso de subjetivación.

Potencias políticas del cuerpo

El *dossier* sobre *Herculine Barbin* (Foucault, 2014) en su reedición por Eric Fassin actualiza la pregunta por el sexo, el cuerpo y el género, esta es una cuestión que inició Ambroise Tardieu en la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de saber, por una parte, si la sexualidad es un dato constitutivo de la identidad o, por otra, si la sexualidad es parte de cierto dispositivo que establece una norma sobre el cuerpo y el deseo. En ambos casos la sexualidad se juega un espacio entre la identidad subjetiva y el cuerpo, pues parece extraer una verdad o imponer límites infranqueables (placer, deseo). Entonces, ¿cómo construir una inteligibilidad de la sexualidad?, ¿por qué la sexualidad configura el espacio de transformación del sujeto? El modo en el que el sujeto constituye una experiencia a partir de la sexualidad es el repliegue a la pregunta por el lugar del sexo y del cuerpo y este *dossier* es útil para pensar esta problemática.

Sin embargo, otro debate es posible. El *dossier* también habilita la pregunta por la no constitución de la identidad del individuo, sino por una imposición exterior, una ley impuesta por la sociedad que estructura un orden normativo. En estos términos, el sujeto existe en la sociedad a condición de estar sujeto a una identidad definida por la matriz heterosexual basada en un diformismo sexual dicotómico (macho/hembra) y sus funciones en la matriz. Es en este enfoque que Judith Butler presenta su análisis sobre el *dossier* en *El género en disputa* (2007). En su estudio habría un ejemplo del modo en que la ley

produce el deseo y dispone de ciertas vidas como casos descartables¹. En ambos acercamientos, el de Foucault y Butler, la pregunta que propongo es: ¿hay algún tipo de resistencia al modo en que la sexualidad produce sujetos? La vida de Herculine Barbin invita a pensar el placer y el cuerpo singular en un conjunto de experiencias irreductibles, también invita a pensar en el dolor y el abandono a la normalización que reconducen su vida hacia la muerte. En ambos casos, la preocupación que atraviesa el *dossier* es si es posible construir una ética a través de una vida singular como proceso de subjetivación.

La *Voluntad de saber* (1998) hace parte de la historia de los análisis del sexo y la crítica moderna del deseo, pues su análisis sobre la hipótesis represiva y la introducción de la distinción entre *scientia sexualis* y *ars erótica* es clave para entender la sexualidad. Esta obra hizo posible un viraje en la crítica sobre la sexualidad desde el siglo XIX fundamentada en la psiquiatría, el derecho y la medicina. Foucault propone un campo epistemológico para esta empresa genealógica: el dispositivo de la sexualidad. La indagación por el sexo como problematización es teóricamente privilegiado: el sexo es la noción bisagra entre las técnicas del poder disciplinario —el control de los cuerpos como

¹ Este tema seguirá siendo útil en Butler, pero por otros motivos. La ontología corporal que propone se refiere al problema de la categoría sobre lo descartable de ciertos cuerpos. Véase Butler (2010, pp. 83-84).

máquinas singulares— y las técnicas biopolíticas de la población y del ser humano como especie. El poder, bajo la forma disciplinaria y biopolítica, atraviesa diferenciadamente los cuerpos de maneras distintas y complementarias. Este dispositivo explica la conversión en sujeto de la experiencia de los individuos por medio de la pedagogía infantil, la determinación del rol de madre en el estudio de la histeria, la conformación de la familia como relación heterosexual y la definición de la homosexualidad como anormalidad fisioanatómica (Foucault, 1998). Gracias a este dispositivo, Foucault demuestra que el poder no es represivo sino productivo, su materia es el cuerpo y su producto es una verdad sobre el sujeto sexuado normalizado².

El dispositivo se ajusta sobre los cuerpos y produce verdad a partir de ellos, define roles y localiza las zonas erógenas que le es propio ajustar a sus deseos. Pero ¿puede el cuerpo ser también un espacio de resistencia? Si es el lugar del sujeto, ¿puede ser también el lugar

² Retomo aquí la lectura que hace Georges Canguilhem sobre la norma, concepto que retoma Foucault en el mismo sentido: “Desde el punto de vista fáctico, existe pues entre lo normal y lo anormal una relación de exclusión. Pero esta negación está subordinada a la operación de negación, a la corrección requerida por la anormalidad. Por lo tanto, no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario es existencialmente primitivo” (Canguilhem, 1971, p. 191).

de la desujeción? La verdad que el sujeto hace de su experiencia está atravesada por cierta inteligibilidad de la sexualidad, sin embargo, esta experiencia puede ser otra, el *dossier* es prueba de esto. Una serie de saberes se extraen del cuerpo y estos saberes encuentran una transformación en él también. En este sentido, ¿se trata de una fuerza “natural”? o ¿se trata de una práctica?³.

Si el lugar de la sexualidad es el dominio de los cuerpos, en su saber, en su incremento sexualizado (la reproducción, la cura de la histeria, la cura del onanismo, la corrección de la perversión sexual), se opera allí también un recubrimiento del fondo “material”. El sexo emerge como alma constituyente del cuerpo (Foucault, 2004). Establecemos así la clave de la identificación singular de los cuerpos y el punto central del análisis sobre Hercule Barbin:

El concepto moderno de sexo funciona de tres maneras. Es un principio ficticio de unidad y de significación de las sensaciones y de los comportamientos de los cuerpos; asegura el vínculo entre ciencia de la reproducción y sexología; contiene, en todo caso, el sueño de una emancipación, como si “el sexo” pudiese ser la vía a una liberación de los cuerpos. (Sforzini, 2014, p. 67)

³ El valioso texto de Arianna Sforzini (2014, p. 65) recoge buena parte del debate que aquí presento.

Es evidente que el sexo juega un papel fundamental en la política de los cuerpos, pero lo que inquieta es que el sexo sea una *ficción discursiva*.

El problema moderno de una supuesta *liberación del deseo* para un ejercicio libre de la sexualidad radica en el desbalance de un reformismo, porque si aquello se reduce a un problema cultural, la transformación de la ley sobre el deseo no tiene nada que ver con el cuerpo. Es decir, hacer del sexo una práctica más neutra (sin interés de la ley), más abierta (ajeno a lo normal/anormal) y más justa (sin criminalización de las prácticas) no implica salir, en todo caso, del dispositivo o de su imperativo; no obstante, se establecería una negociación horizontal de los deseos⁴. Una voluntad de verdad que le pertenece a todos y a todas. Esta postura se puede encontrar en la obra de Butler, en especial en *Cuerpos que importan* (2002) y en *El género en disputa* (2007) en la

⁴ El punto focal de Butler es el problema de lo abyecto individualizado en aquel que está por fuera de la matriz heterosexual, el otro como resultado de la imposición del orden. Para lo abyecto no hay otro camino que movilizar una idea de humano diferente: “en tales casos hay que volver a movilizar “lo humano” a fin de crearlo de nuevo, a fin de darle una vida, mediante la fuerza performativa, donde no la había tenido antes” (Kirby, 2011, p. 181). De tal manera, el objetivo está en modificar una idea llamada “lo humano” a fin de que cubra todo aquel individuo que está por fuera de la norma.

que el desmonte del dispositivo de la sexualidad sería equivalente a la desarticulación de la estructura capitalista: una diversidad plural de formas de ejercicio de la sexualidad sin subordinación. En la otra orilla, pero no opuesta, Foucault es enfático en su crítica al dispositivo: “contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres” (Foucault, 1998, p. 191).

Por una parte, los cuerpos y los placeres son la apuesta de Foucault contra el sexo, siendo el cuerpo un producto del dispositivo disciplinario, una traducción de la “singularidad somática”⁵, y el placer queda como una fuerza desubjetivante indeterminada y contingente. Por otra parte está el papel del intelectual concreto, “todo el mundo puede resistir a la utilización del poder vinculado estrechamente al saber del cual se ha hablado y contribuir al impedimento del ejercicio” (Foucault, 2001, p. 531). Entonces, ¿cómo es posible resistir? La crítica de Butler dirigida a Foucault, sintetizada por Sforzini, refuerza la ambigüedad atribuida al cuerpo, “la concepción de un cuerpo politizado,

⁵ La noción ‘singularidad somática’ remite a lo que el cuerpo sería previo a los dispositivos de subjetivación: “En el poder disciplinario, [...], la función sujeto se ajusta exactamente a la singularidad somática: el cuerpo, sus gestos, su lugar, sus desplazamientos, su fuerza, el tiempo de su vida, sus discursos, sobre todo eso se aplica y se ejerce la función sujeto del poder disciplinario” (Foucault, 2007, p. 77).

histórico y cultural, construido por una red de relaciones de poder y saber, está en contradicción con la afirmación según la cual los cuerpos constituyen una instancia privilegiada de resistencia” (Sforzini, 2014, p. 68). Butler no dejará en ningún momento de preguntar a Foucault por la condición ontológica particular que él le atribuye al cuerpo y en consecuencia por su supuesta agencia.

Si para Foucault la liberación sexual es una trampa propia del dispositivo de la sexualidad (Foucault, 1998), para Butler la iniciativa de retornar a un *ars erotica* de los cuerpos y placeres es una ilusión melodramática. Los diarios de Herculine Barbin, según la filósofa norteamericana, son el límite de la crítica de Foucault al dispositivo, el obstáculo estratégico de una investigación, “los diarios de Herculine permiten leer a Foucault contra sí mismo o, mejor dicho, demostrar la contradicción esencial de este tipo de reclamo antiemancipador de la libertad sexual” (Butler, 2007, p. 202). En estos términos, el sujeto del poder es un producto y, así como lo es el sujeto gramatical, no existe por fuera de esta inscripción. La idea de un cuerpo anterior a la ley es una ilusión pre-discursiva. Por ello, la vida de Herculine Barbin está ya inscrita en todos sus nombres e identidades. Los placeres “límbicos” (como los llama Foucault refiriéndose a la experiencia de Herculine) están ya prescritos por la ley, frente a la cual es pasiva, y está atravesada por un entorno político que la hace miserable y que, posteriormente, la llevará al suicidio.

Vidas que importan

Herculine Barbin llamada Alexina B. (2014) hace parte de un proyecto llamado *Las vidas paralelas*. La importancia de este tipo de vidas tiene que ver con la “luz” que los atraviesa:

Todas estas vidas que estaban destinadas a transcurrir al margen de cualquier discurso y a desaparecer sin que jamás fuesen mencionadas han dejado trazos —breves, incisivos y con frecuencia enigmáticos— gracias a su instantáneo trato con el poder, de forma que resulta ya imposible reconstruirlas tal y como pudieron ser “en estado libre”. (Foucault, 1996, p. 125)

La vida de Herculine Barbin tiene una excepción: su vida es el cuestionamiento del dispositivo de poder dirigido al sexo. El caso médico-legal de Herculine es el punto de cruce de al menos dos problemas fundamentales: la perversión, una sexualidad por fuera de la moral a causa de su condición corporal ambigua, y la transgresión del vínculo conyugal: las intenciones sentimentales de Herculine y de Sara, amiga de infancia, de permanecer juntas. Estos dos problemas nos llevan a reflexionar sobre el sexo, la identidad y el bien moral. En otras palabras, la implementación de una subjetividad operada por el sexo que aseguraría la concordancia sexual de sus deseos con la materialidad de su cuerpo. Es la identidad sexual lo que hace posible la construcción de la familia burguesa:

Se puede bien sospechar de los individuos cuando disimulan la consciencia profunda de su verdadero sexo y disfrutar de algunas rarezas anatómicas para servirse de su *propio* cuerpo, como si se tratara de otro sexo. En resumen, las fantasmagorías de la naturaleza pueden servir a los vagabundeos del libertinaje. De ahí el interés *moral* del diagnóstico *médico* del verdadero sexo. (Foucault, 2014, p. 12)

Las paradojas físicas de la naturaleza no eran el verdadero problema, sino el lugar de estas identidades en el orden moral. He aquí la importancia que Foucault y Butler le conceden a los diarios de Herculine para sus análisis, así el cuerpo queda aparte y la identidad sexual se vuelve el tema principal.

Para Butler la ley se constituye como una interpelación que acusa la discontinuidad de lo que escapa a la norma. En el caso particular de Herculine:

Su sexualidad no está fuera de la ley, sino que es la consecuencia ambivalente de la ley, en la que la noción misma de prohibición se amplía a los ámbitos psicoanalítico e institucional. Sus confesiones, y también sus deseos, son a la vez sometimiento y desafío. (Butler, 2007, p. 215)

Herculine, nos permite entender Butler, es un sujeto pasivo con respecto a la ley, pues es la ley la que hace posible pensar los *desafíos* como si fuesen transgresiones. Ella no puede sino volverse desdichada y miserable a causa de la imposibilidad de escapar a la

ley. El resultado de esta condena es una vida intolerable que termina con el suicidio. Es la ley lo que se impone y el sujeto quien la cumple.

Con el texto de Herculine, Butler se encuentra con una serie de problemas e inconsistencias en el pensamiento de Foucault, a este respecto Sabot (2013) define la estrategia de la siguiente manera:

Si se establece, que las normas tienen un poder formativo al cual le concierne la identidad del sujeto, entonces, es absurdo pensar la resistencia de este sujeto en su propia subordinación formadora, en términos de subversión o de oposición radical. (p. 73)

Los placeres descritos por Herculine no son un terreno idílico, una utopía feliz, sino más bien, un juego transgresivo. Podemos decir que la ley ha producido las identidades sexuales y, en este mismo proceso, ha producido también la normalidad, de la cual Herculine no es sino el ejemplo de una marginalización.

No extraña que el debate alrededor de este caso se juegue en el terreno del hermafroditismo o de la intersexualidad. La pregunta por el sexo, nos había dicho Butler, pasa por una concordancia observable empírica. La vida de Herculine durante sus encuentros con su amiga y amante Sara es el límite de dicha concordancia. La reinscripción del sexo pasa por un procedimiento legal después del perito médico y los últimos días de Herculine no aparecen en sus diarios, sino en una suerte de reporte institucional. A decir

verdad, el sexo del cuerpo de Herculine, cualquiera este sea, no es importante. Lo que realmente importa es la vida, es decir, el cuerpo vivo de Herculine: el aspecto performativo de su vida encuentra la inserción de la ley. En este sentido, no se trata de un cuerpo enfermo (que habría que curar), sino de un cuerpo anormal que vive y actúa en el lugar *incorrecto*.

El debate por el dispositivo de la sexualidad en la producción de cuerpos sexuales y vidas normales encuentran en el *dossier* un problema. El aspecto viviente de la vida es el objeto fundamental del dispositivo en el siglo XIX, no el cuerpo en su materialidad. El interés de Foucault por Herculine radica en la vida que él/ella tiene, dado que el enfoque no está puesto sobre las particularidades anatomofisiológicas del cuerpo. La vida se ha vuelto ficción a partir de sus varios nombres y sus diversas escrituras del *dossier*. En el teatro de la vida las máscaras se intercambian según las circunstancias. Hombre o mujer no ocupan más que lugares en una sociedad que reclama conservar la producción de la gramática social de la familia. ¿Por qué Foucault toma el caso de Herculine como una vida “ejemplar” y no como el caso aberrante del dispositivo de la sexualidad?, ¿no era el cuerpo el lugar fundamental del dispositivo? La(s) vida(s) de Herculine redirige(n) la resistencia al dispositivo.

Adelaïde Herculine, Camille, Alexina y Abel en un mismo cuerpo

Hay una doble operación en la resistencia al dispositivo de la sexualidad: I) el desvío del dispositivo del que hemos sido sujetos desde el interior y II) la búsqueda de otras formas de placer (Foucault, 1998, p. 153). En todo caso, Foucault no nos presenta el modo de acción para estos dos objetivos, pues de lo que se trata es de reflexionar en ambos procedimientos. Nuestra lectura nos ha mostrado que los lectores de Foucault han preferido el primer procedimiento:

De Foucault a Butler, se trata entonces, de cuestionar de manera crítica los procedimientos mediante los que se constituyen, en forma de exclusión o de marginalización, a menudo, los campos de lo vivible, de lo visible y de lo decible. (Sabot, 2013, p. 74)

Foucault muestra en la *scientia sexualis*, antes de explicitar los mecanismos y las implicaciones del dispositivo de la sexualidad, cómo el sexo se ha vuelto un tema problemático:

Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente una cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y de falsedad, que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil o peligroso, precioso o temible; en suma, que el sexo haya sido constituido como una apuesta en el juego de la verdad. (Foucault, 1998, p. 71)

La *scientia sexualis* es la forma del discurso del sexo para el saber, pues no se trata únicamente de un problema de moral, sino de verdad y falsedad. El terreno del saber ha cambiado: a los controles sobre el alma en la confesión se les ha adicionado el control de las prácticas, los cuerpos, los deseos y las sensaciones. En el límite, la confesión como mecanismo que asegura la pureza de la carne no es suficiente, hay que pedir más: hay que examinar, inspeccionar, buscar en las camas y en los baños. El dispositivo de la sexualidad es positivo porque produce una verdad sobre el sexo; la *scientia sexualis* es el dominio de esta verdad. No es suficiente ser sexuado, hace falta que esta sexualidad sea *verdadera*. El sujeto del saber se ha vuelto el objeto del placer. En el combate por una verdad, o por el descubrimiento de una mentira, el placer por el sexo se nos aparece como lo más auténtico y lo más idéntico.

Ahora bien, la *scientia sexualis* se impone sobre la *ars erotica*. Foucault tiene una intuición que ha sido reemplazada por toda la máquina de producción de verdad sobre el sexo: el *ars erotica* es un conjunto histórico, étnico y ético que supone las relaciones entre el saber y el placer. Relaciones que no pasan por el examen de conciencia, la vigilancia o la preocupación por la reproducción, sino por un saber sobre la práctica del placer y una verdad extra científica. Esta verdad diferente no pertenece a nuestra civilización, sino a la antigüedad, al lejano oriente, a otras religiones y creencias: “Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erotica*. Como desquite, es sin duda

la única en practicar una *scientia sexualis*" (Foucault, 1998, p. 72-73). Foucault no habla más de esta *ars erotica*⁶, pero aparece en la *Voluntad de saber* para mostrarnos que hay otras formas de relación entre los cuerpos y los placeres, pues no es verdad que el dispositivo atravesase todo tipo de relaciones entre los cuerpos y los placeres, de sexos e identidades, ni tampoco lo ha hecho desde siempre. La discontinuidad de este dispositivo nos muestra el límite del diagrama de poder/saber sobre nuestra sexualidad. El problema es quizá que se ha interpuesto a la *ars erotica* la *scientia sexualis*:

¿Hay que creer que nuestra *scientia sexualis* no es más que una forma singularmente sutil de *ars erotica*? ¿y qué es la versión occidental y quintaesenciada de esa tradición aparentemente perdida? ¿O hay que suponer que todos esos placeres no son sino los subproductos de una ciencia sexual, un beneficio que sostiene los innumerables esfuerzos de la misma? (Foucault, 1998, p. 90)

La búsqueda por la identidad gramatical y sexual no es sino un paso más en el camino del desarrollo

⁶ Esta *ars erotica* difiere de los *aphrodisia* que atravesarán el estudio de Foucault sobre la antigüedad. No hay que confundirlos, pues, si por un lado se trata de unas formas de placer distintas, en el caso de la *aphrodisia* se encontrará con el problema del control de las pasiones y de la relación conyugal. Al respecto ver *Subjetividad y verdad* (Foucault, 2020).

de este saber sexual. Herculine no es la heroína de una aventura romántica y, sin embargo, ella no es tampoco el sujeto pasivo del dispositivo de la sexualidad. Precisamente su relato es la clave para la investigación sobre la identidad sexual de una singularidad irreducible. Se movilizan todos los nombres de Herculine en la pregunta por la identidad, sea esta legal, social o literaria. Todos los nombres de Herculine tienen una función específica y tienen un lugar concreto: Adelaïde Herculine, su nombre de nacimiento; Alexina, su nombre familiar, común; Camille, su nombre literario, el que aparece en el diario; y Abel, su nombre masculino en la corta vida parisina. Todos estos nombres corresponden a varias vidas o a una vida vivida de múltiples maneras. La identidad de Herculine es una verdadera paradoja para la política de la identidad, su vida no puede reducirse a algunos avatares sexuales o jurídicos, incluso sociales. Aun así, él/ella se presenta como una paradoja propia de las formaciones discursivas del siglo XIX: narraciones, exámenes, comentarios y estudios. En último lugar, ¿dónde quedó el cuerpo de Herculine? Lo más real es lo más ausente de todo lo que ha sido dicho sobre este *dossier*. Salvo algunos exámenes médicos, algunas caricias furtivas, algunos comentarios sobre la naturaleza de su cuerpo, este no nos ocupa tanto como el enigma de su identidad.

Para Foucault, el cuerpo de Herculine es lo que se enfrenta a las emociones y los sentimientos. Un cuerpo que ha encontrado en los rincones más cerrados de la moralidad el ejercicio de una libertad sin reivindicación

y sin proyecto. Herculine “se complacía, creo, en este mundo de un solo sexo donde estaban todas estas emociones y sus amores, en ser ‘otra’ sin saber jamás que era ‘del otro sexo’” (Foucault, 2014, p. 18). El cuerpo de Herculine no sale de su realidad, es más bien la identidad lo que cambia. Sforzini profundiza el enigma del cuerpo al responder con la imposibilidad de un programa para la resistencia:

Es, entonces, en el marco de una historia política de nuestros cuerpos que el placer se inventa como resistencia, más que como deseo. Pero esta capacidad de resistir puede difícilmente extraerse de los juegos históricos e inmanentes del poder para dar lugar a una ontología de la vida. (Sforzini, 2014, p. 74)

A cada saber/poder le pertenece una resistencia. El cuerpo se conserva como un lugar implacable, desconocido y potente. No hay suficiente luz para él. Herculine no es la excepción, su cuerpo asume las consecuencias de una vida singular.

A modo de cierre

Si he resaltado el lugar que ocupan los diarios de Herculine para Foucault en tanto que vida ejemplar, es para decir que su vida creó algo nuevo para la medicina legal del siglo XIX. La vida de Herculine es la potencia extrema de una lucha contra los anatemas del placer y del deseo:

Y contra este poder aún nuevo en el siglo XIX, las fuerzas que resisten se apoyaron en lo mismo que aquél invadía —es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente. [...] Lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real. (Foucault, 1998, p. 175)

Al interior del cuerpo, el juego de lo político toma a la vida como objetivo fundamental. El cuerpo es la materia de la substancia del poder, de la formación de subjetividad, continuamente, en dónde la vida actualiza una serie de potencias. Es precisamente en la vida, y no en un lugar de identificación para nuestras sociedades contemporáneas, en donde la experiencia de algo diferente puede aparecer. Al mismo tiempo, es en la pregunta por esa relación con la verdad, en el límite del placer y del deseo, donde la vida de Herculine Barbin se constituye como una *vida ejemplar* que obliga a retornar sobre la pregunta por la subjetivación. Esto ocurre toda vez que esta se entienda como una relación con la verdad, una relación que configura una ética al momento en que la pregunta por la ontología del presente se hace de forma necesaria: ¿de qué estamos siendo sujetos?

Referencias

- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: vidas lloradas*. Paidós.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. Caronte Ensayos.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *Dits et Ecrits II. 1976-1988*. Quatro Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Herculine Barbin dite Alexina B*. Gallimard.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. Fondo de Cultura Económica.
- Kirby, V. (2011). *Judith Butler: pensamiento en acción*. Bellaterra.
- Sabbot, P. (2013). *Michel Foucault, A l'épreuve du pouvoir*. Septentrion.
- Sforzini, A. (2014). *Michel Foucault Une Pensée du corps*. PUF.

De la desgubernamentalización de la resistencia: pensar en los des-bordes de las relaciones de poder

LUCAS ANDRÉS RESTREPO ORREGO

Introducción

¿Puede la gubernamentalización acapararlo todo? Alguna vez se dijo que la gubernamentalidad, desde los lúcidos análisis de Michel Foucault a propósito de los procesos de resistencia y de subjetivación política, podía ser una alternativa real frente a una visión del poder que parecía como esas noches oscuras en la que todos los gatos son pardos. El retorno de los estudios sobre las instituciones en la filosofía política con vocación emancipadora y la insistente pregunta a propósito de lo que *escapa* al poder nos invitan hoy a pensar alternativas frente a esta intuición gubernamental que se ha revelado, dicho sea de paso, igualmente totalizante. Con esto en mente, pretendo explorar dos alternativas a la gubernamentalización de la política tomando como perspectiva de análisis el cuestionamiento que hace Catherine Malabou al modelo de la *arkhè*. Las dos alternativas dimanan de la obra de Foucault: una, informada por la experiencia

ética y política del estilo cínico, y la otra, del tema de la resistencia que, en su inmanencia frente al poder, no cesa en su tentativa de escapar a la relación misma. Afirmo que la segunda alternativa no debería ser desechada, como lo hace Malabou en su excelente crítica, sino observada más allá de la lectura binaria de la auto-afección de la fuerza como *pasividad-actividad* y más allá de una lectura gubernamentalizada de la guerra. Asumiendo que toda fuerza es actividad, no es interesante identificar lo que está afuera, sino lo que se fuga de la relación misma en el proceso de subjetivación.

Como ya se ha dicho muchas veces, la noción de resistencia en Michel Foucault no se expresa necesariamente como pura negatividad. La resistencia es, primero que todo, el tema desde el cual el filósofo francés siempre intentó, de formas variadas, pensar lo que tiende a escapar a la relación de poder: la nave de los locos que escapa al pasaje, la risa o la trampa, que escapan al encierro y al médico, la asonada, que escapa a la macana del guardia o al medicamento del enfermero. Si la resistencia se configura en la relación de poder, allí donde el dispositivo siempre la acecha para someterla para disciplinarla o gobernarla, no es sin embargo prisionera de su dominio. El tema de la *desgubernamentalización* adquiere aquí el sentido de una práctica inventiva, no bajo la figura tradicional de la reforma institucional, sino como tentativa de devenir un ser

menos gobernado como arte de la “*in-servidumbre*”¹ (Lorenzini, 2016). Ahora bien, si parece recaer muchas veces en algo así como un límite insondable, la frontera estricta impuesta por los juegos del poder o, como lo llamaría el mismo Foucault, los *juegos de la libertad*, hoy sabemos que en esta exploración el desborde no es abandonado como perspectiva del pensamiento del poder. ¿Para qué pensar el poder si no se puede escapar a él? La resistencia, como tema y como problema político, vale por lo que escapa, por la rebelde insistencia a jugarlo todo en el afuera del tablero. De otra parte, ¿cómo resistir al *gobierno* cuando este consiste justamente en diseñar un campo de resistencias según el código de los “juegos de libertad”? ¿hay acaso otro problema político mayor al de la reducción de la *política* a las instituciones del orden y a una policía del comercio y de las conductas? En últimas ¿podemos escapar al poder?

Acerca del prejuicio árquico

De muy mala fe se acusó a Foucault de muchas cosas: una de ellas, creyendo hacerle un homenaje, fue la de haberse arrimado a una filosofía estética del sujeto, de haber cedido al encanto del liberalismo victorioso de los últimos días. Nada más equivocado, pues esta perspectiva ignora toda la fuerza que contiene la inquietud por el sujeto en relación con su composición

¹ *Inservitude* en francés.

como un *sí mismo*, como un *pliegue sobre sí*, que nunca es ni netamente individual, ni meramente estética u ideológica. Este es el sentido de la expresión foucaultiana “la existencia como obra de arte”: no se trata de pintar las miserias, de coser el sufrimiento, de interpretar el horror sobre una escena, en fin, de hacer de la llamada “expresión artística” una clínica del alma sufriente o la parodia del artista, como dice Fito Páez. La existencia como obra de arte no es una clínica de la psique, es una práctica que se despliega irreductible a todo saber, a todo acto de verdad como constitución de una identidad de sí y del mundo, a todo ejercicio de poder reductor, identificador. La subjetivación desplaza el problema de la identidad, pero también el problema de la clínica del alma sufriente. Una filosofía micropolítica es una analítica de intensidades como pliegues impersonales de la fuerza sobre sí misma. El pliegue sobre sí es más bien un sujeto que, en su relación a un YO que presenta problema, es también un desplazamiento, un “dejar de ser”, una de-subjetivación, por tanto, un acto eminentemente político. No hay subjetivación en la identificación de sí con la norma y a la verdad, sino más bien en su límite, en el punto de defección respecto a la verdad de sí mismo.

La historia, decía Foucault en una de sus últimas entrevistas, es aquello que nos separa de nosotros mismos y, además, lo que debemos atravesar como acto de pensamiento, como *problematización*. De allí que una gran filósofa como Catherine Malabou reconozca la primacía de la resistencia en la obra del filósofo

francés, una fuerza del pensamiento necesaria en el presente para enfrentar a la primacía de la *arqué*, tanto en filosofía como en la práctica política. Si el “anarquismo” de Foucault carece de radicalidad, nos dice Malabou, su gesto político se encuentra atravesado por él. En efecto, en su análisis de Hobbes, Foucault (1997) ve una puerta entreabierta para una inteligibilidad posible de la política frente a la primacía del poder en el pensamiento político, en tanto que ejercicio efectivo de poder, pero también como prejuicio epistemológico. Desde este análisis es posible, nos dice Malabou, leer la cronología *estado de naturaleza-estado civil* no como evolución de la *arkhè* frente al orden natural, sino como la actualidad del poder definido en oposición a la anarquía y de allí asignar un proceso diferente de emergencia de la política. Se trata en últimas de un gran desplazamiento producido por el trabajo de Foucault desde la arqué al agonismo como elemento definitorio de la política (Malabou, 2022, p. 49).

Ahora bien, ¿qué es esto del paradigma árico como momento metafísico de la política? Este paradigma, nos dice Dereck Barnett, deriva de un prejuicio que constituye al pensamiento político occidental, esto es, el nexo supuestamente originario que sitúa a la política, así como a sus términos, en la intersección entre el ejercicio del gobierno (de la dominación, en últimas, signada por la relación comando-obediencia) y el Estado (Barnett, 2016, p. 238).

Definida como “comienzo” y como “mando” u “orden”, la *arkhè* sitúa el problema de la política en la intersección

entre soberanía estatal y el poder ejercido como gobierno (Barnett, 2016, p. 49). Siguiendo a Aristóteles, este principio de “orden” y “comando” (que Malabou conecta directamente con el ejercicio de la *dominación* como base irreductible de lo gubernamental) impone como principio mismo de la política la imposibilidad de la existencia de la soberanía (república o constitución) sin gobierno, al punto de que el estagirita los piensa en sinonimia. Ahora bien, el pensamiento político contemporáneo introduce, con Hobbes, en el seno mismo del principio áρχικο, su contraparte, la anarquía como amenaza interna, como guerra civil inmanente al ejercicio de gobierno, como continuación de la guerra (Foucault, 1997). Este examen crítico revela que la *a-narkhia* atormenta desde adentro à l'*arkhe*, en tanto que su defecto de necesidad. La anarquía es originaria e inscribe así la contingencia en el orden político. Malabou habla de *contingencia* por cuanto la política sufre de un defecto insalvable, un *virus anárquico* que la carcome de adentro: la imposibilidad del orden político de fundarse en sí mismo. En efecto, no puede haber una forma política pura, si seguimos el razonamiento de Aristóteles, porque la forma de dominación que otorga el modelo fundante de la política, la *arkhé politiké*, le viene de afuera, concretamente de la *arkhé domestiké*: dominación del padre sobre su esposa y sus hijos o del amo sobre sus esclavos. Siendo exterior a la política, el principio áρχικο fracasa en actualizar una normatividad política pura y heterogénea frente a la economía doméstica. “La ley del amo sigue siendo

el modelo no reconocido de todo gobierno”² denuncia Malabou (2022, p. 28). El cimiento del paradigma áruico es esta relación paradójica que se establece entre la ley del hogar (*oikonomia*) y la *arkhé politiké* o, dicho de otra forma, entre la autoridad política y la domesticación. Así, la reversibilidad entre orden y obediencia que parece definir a la *forma-ciudadanía*, choca inevitablemente con el principio que supone que la autoridad solo puede reposar, de derecho, en unos pocos. La figura del señor de la casa (*maître de maison*) atraviesa esta imposibilidad de la política a darse un fundamento, lo que, de otra parte, ha resultado coherente con la idea de política de nuestros liberalismos y libertarianismos contemporáneos. Más radicalmente aún, el orden de la política no puede ser sino hetero-normativo, esto es, dependiente del “orden natural de los reyes-pastores, los señores de la guerra y los poseedores” (Rancière, 1995, p. 37). Entonces, la contingencia de la *arkhé* se apoya en la revelación y al tiempo en la disimulación de esta heteronormatividad.

Este análisis puede encontrarse en varios lugares en la obra de Foucault, no obstante, se trata de una exploración truncada, según Malabou, justamente porque el pliegue subjetivo de dicha exploración queda siempre dependiente de la gubernamentalidad de la que ella intenta escapar excluyendo toda posibilidad de desbordar sus límites. No hay gobierno de sí que no

² “La loi du maître reste le modèle inavoué de tout gouvernement”.

esté atravesado por el principio de autoridad que introduce la gubernamentalidad. En ese sentido, la resistencia, las contra-conductas, el “arte de no ser tan gobernado” (Lorenzini, 2016), e incluso el *ingobernable*, son en realidad efectos de la incapacidad filosófica de abandonar el refugio árquico. Lo *no-gobernable* permanece excluido en el pensamiento filosófico foucaultiano de la resistencia. Lo no-gobernable, nos dice Malabou, no es lo que permanece como lo contrario de lo gobernable, no es su signo contrario determinado por los espacios de la transgresión frente al orden y la dominación. Lo *no gobernable* es *el otro al gobierno*, esto es, las regiones del ser y de la psique que ningún gobierno puede alcanzar o administrar y que una noción como el gobierno de sí no puede más que excluir como impensable y, además, lo intratable, lo que no admite más que la violencia del exterminio:

Ante lo ingobernable, las revueltas, las protestas, la desobediencia civil, un gobierno puede reaccionar de dos maneras. O bien negociar y quizás consentir un cambio de política, o bien puede reprimir. En este sentido, lo ingobernable es lo que se puede ser escuchado o lo que puede ser dominado. En cambio, lo no-gobernable solo pueden ser dominado. La única manera de enfrentarse a ello no tratando con ello, ya sea ignorándolo activamente, ya sea oprimiéndolo, aplastándolo o incluso dándole muerte. Gobernarlo es, en todo caso, definitivamente imposible, ya que es,

una vez más, la marca de la imposibilidad y el fracaso de todo gobierno³. (Malabou, 2022, pp. 51-52)

El tema de la *isegoria*, puesto en evidencia por Foucault en su curso de 1982 en el *Collège de France*, es revelador. Su análisis es perfectamente aplicable al antiestatismo anarco-capitalista y a su confianza en la distinción poder/saber, pues su crítica involucra una instancia (negada) que no puede dejar de convocar una autoridad. En su sentimiento de superioridad, el libertario sueña, reprimido, con un gobierno de legisladores velado tras la figura de ‘los mejores’ o los ‘más talentosos’. Por ello no puede dejar de invocar al poder allí donde este insiste en negarlo, en la relación con los otros. Este pasaje por la preocupación sobre la hegemonía libertaria se justifica en el presente en el hecho de que, para Malabou, esta no es solamente una falsa crítica del poder, sino que además hay prácticas realmente críticas que no pasan ni por el anarco-capitalismo ni por el neoliberalismo. En su defensa del anarquismo, como movimiento y como filosofía crítica, la autora francesa encuentra en Foucault un aliado importante.

Sin embargo, si la resistencia prima sobre el poder, esto es, lo genera generando su resistencia, la noción de *inmanencia* en la relación poder-resistencia tiende a arruinar la crítica a la arquía. En su lectura, Gilles Deleuze (2004) ve cómo poder y resistencia son

³ Todas las citas extraídas del francés son mi traducción.

términos inseparables, pues plantea una distancia real frente a la necesidad de tocar el punto esencial configurador del poder que es su lógica dominadora. Vamos a ignorar por un momento que para Foucault no es la dominación la que define al poder, luego, no hay dependencia de la fuerza frente a los estados de dominación. Aceptemos su argumento de que la concepción inmanente del poder es ciega frente a la exterioridad de sus límites, frente a lo que escapa. El destino de la noción de *gubernamentalidad* mostraría dicha distancia puesto que, en efecto, en la lectura inmanente del poder, incluso teniendo en cuenta el carácter reversible de toda relación, los términos pasividad-actividad no sufren ninguna modificación: gobernar o ser gobernado, sufren del abrazo totalizador de la relación binaria actividad-pasividad. Ignoremos también el análisis que hace Deleuze de la instancia “pasiva” en su concepción de la *ironía*, o incluso de su concepción de la *amistad* en la relación agonística, y dejemos que el comentario de Malabou nos lleve por los caminos de la crítica anarquista: la relación pasividad-actividad requiere, para sustentarse, de la relación mandamiento-obediencia debido a la noción de *auto-afección* (o auto-constitución) que parece determinar el análisis deleuziano de Foucault. Es decir que, si el poder se afecta a sí mismo hasta generar un pliegue adicional sobre sí incluso en el acto de desgoberno más libertario que hay, el “gobernarse a sí mismo”, el sujeto que se constituye como efecto en los diagramas de poder queda sometido, en últimas,

al modelo del sujeto-monarca. La fuerza que se pliega sobre sí mismo no es otra que la del “sujeto-monarca” que vuelca sobre sí el despliegue de su soberanía.

Habría, sin embargo, una lectura posible en la obra de Foucault, más radical y distante de la noción de “auto-afección” y que atraviesa su proposición de un *cuidado de sí* como conjunto de técnicas de “dominación individual” (Foucault, 2001c). El *coraje de la verdad*, desde un punto de vista desgubernamentalizado es la ruptura frente al principio árquico que se filtra en la inmanencia de la resistencia y el poder. ¿Cómo puede operar esta separación alethéica frente al pliegue subjetivo como gobierno de sí? Por la vía de la *separación* frente al *cuidado de sí* como *auto-constitución* del sujeto. En efecto, si seguimos la lectura foucaultiana del gesto cínico, vemos que el cinismo se piensa como un modo de vida que expresa la verdad de forma irruptora, violenta y escandalosa contra las convenciones sociales (Foucault, 2009). Esta manifestación revolucionaria no es, sin embargo, el elemento definitorio de su aparición, pues este radica en otra parte, definida justamente por la distancia que toma frente al poder. El sujeto cínico no ejerce poder o soberanía alguna sobre sí, no se auto-constituye en nada. En ese sentido, su ascesis es diferente de la planteada por el “cuidado”, es *animal*, sin pudor, sin vergüenza, sin aspecto humano (*bios kunikos*), pues no se detiene frente al espejo del sujeto y lo sustituye por la *animidad* escandalosa e indiferente al sentimiento del ser reflexivo (Malabou, 2022).

Gobierno y batalla

El devenir cínico no ordena ni se ordena a un sujeto que se pliega reflexivamente como sustitución del gobierno de otros por un auto-gobierno de sí, mostrando así un modelo ético desde la “animalidad” de una auto-afección sin binariedad de la fuerza. Ahora bien, creo que es posible encontrar otras pistas de carácter transversal en la obra de Foucault que muestren posibilidades des-gubernamentalizadas frente a las “trampas del poder”, como las llamaba Deleuze. Santiago Castro-Gómez nos recuerda que el término “gubernamentalidad” se refiere a los tipos de racionalidades y técnicas que permiten hacer “gobernables” las conductas de individuos y grupos (Castro-Gómez, 2010). Se trata de un cambio de enfoque dirigido a pensar las relaciones de poder determinadas por campos de regulación en los que el juego de acciones sobre acciones es aún posible. *Gobernar* no es *dominar*, sino intentar siempre conducir la conducta del otro mediante regulaciones de tipo diverso, especialmente aplicadas al campo de acción mismo. Empero, creo que el tema de la gubernamentalidad no solamente guarda siempre un lecho de dominación, incluso en su productividad, sino que además ve allí modos de conjuración de toda exterioridad, de todo desborde u animalidad. En este sentido, la libertad (tema atado necesariamente a la noción de “sociedad civil”) siempre aparecerá como la conducta posible, interiorizada como deseable, desplegada según el ámbito definido por las regulaciones biopolíticas. No hay “afuera” de la gubernamentalidad,

solo el caos. En efecto, si las formas de la gubernamentalidad son ‘cerradas’ en el sentido de que no permiten vislumbrar un afuera no-gubernamental, es justamente porque como forma impone un régimen de visibilidad y de enunciabilidad específico, el de la “sociedad civil”. Este no es meramente reflexivo o dogmático, sino que siempre es experimentado como un espacio de regulación de conductas ‘libres’ sin otro afuera que su exceso interno.

En un trabajo reciente, Eric Alliez y Maurizio Lazzarato (2016) ven en Foucault una clara distinción entre el poder y la *guerra* como expresiones de dos lógicas distintas, no por sus objetivos ni por sus medios, sino por la naturaleza misma de la relación de fuerza que cada una implica. La guerra expresaría, no ya la destrucción de masa de la que un ejército profesional estatal es capaz, sino el conflicto esencialmente determinado por el intercambio de estrategias. Por su parte, la gubernamentalidad parece ser la única dimensión de estructuración del poder capaz de producir un *campo político*, siempre determinado por la fijación de una relación de comando/obediencia. Sin embargo, lo que proponen Alliez y Lazzarato es que la lectura estratégica es inmanente incluso a la gubernamentalidad, se filtra no ya como “pulsión de orden”, sino como la dinámica misma de la relación, luego, independiente del todo principio de gobierno. Si algo caracteriza las guerras modernas, diría Foucault, es su pretensión de gubernamentalizar la adversarialidad incluso a través del exterminio de una parte del otro.

Hay que entender entonces que esta preocupación por ‘la guerra’ no es una transposición de la lógica bélico-gubernamental moderna, sino un intento por hacer emerger lo imprevisible con el análisis de lo *ingobernable* en el seno mismo de lo político. El agonismo que aparece en la confrontación tiene una lógica que escapa a la gubernamentalización de la relación. La guerra moderna no solamente está llamada gubernamentalizar las relaciones de fuerza de un campo social (Gros, 2006), sino que además la adversarialidad, la guerra como intercambio de estrategias, es ya una forma de organización de dichas relaciones que no tiene relación alguno de necesidad con la gubernamentalización (Foucault, 2001a). Dicho de otra forma: no se lucha necesariamente para dominar, aun cuando la guerra sea una de las formas modernas más eficaces de la dominación (Alliez y Lazzarato, 2016). Por ello, el *modelo de la guerra* aparece, en los libros de Foucault, bajo imágenes no dogmáticas, no ya como *amenaza*, como representación del caos, sino como fuerza, como *fragor* imperceptible de la *batalla*. Por ello, un fino lector de Foucault como Philippe Chevallier prefiere cambiar el término de guerra por el de “batalla” (Chevallier, 2014). Puede leerse en Foucault una tentativa permanente por escapar del prejuicio árrquico, como lo afirma Malabou, pero introduciendo una vía de desborde de la gubernamentalidad desde la *batalla*.

“La resistencia no es jamás exterior al poder, siguiendo su naturaleza estratégica de ‘contragolpe’, que el lenguaje no induzca a error”, insiste Foucault (2001d, p. 421).

Pero hay que decir también que el poder opera como reductor (incluso de manera gubernamental, en toda su productividad) de algo que en la resistencia escapa siempre. Por ello Foucault insiste en la distinción entre estrategias de poder y estados de dominación: el límite especulativo de la dominación se configura allí donde lo ingobernable aparece, es la destrucción, la violencia del exterminio de aquello que no puede ser capturado en la lógica de la conducción. La violencia, como reducción a la impotencia, no es más que el conjuro árquico de las fuerzas que escapan inexorablemente. Lo interesante aquí no es el carácter negativo de la resistencia que se opone a toda positividad del poder. Lo interesante es el hecho de que la negatividad de la resistencia es un efecto específico de un ejercicio específico del poder. Lo que deriva necesariamente en una redefinición de la política frente a la gubernamentalidad: hacer emerger la positividad, la productividad, la creatividad ‘no-gubernamentalizada’ (retomando a Malabou) en la resistencia misma que escapa también a la necesaria negatividad de sus formas.

Sobre Irán, desde su decepción, y frente a la mala fe de los sus críticos de siempre, Foucault (2001a) escribió:

El hombre que se alza, en última instancia, no tiene explicación; hace falta un desgarró que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre prefiera ‘realmente’ el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer. (p. 790)

Sabemos ya que, en la búsqueda de este irreducible en los alzamientos revolucionarios, Foucault había cuestionado profundamente el fondo escatológico del pensamiento revolucionario marxista, como lo muestra en esclarecedoras páginas el filósofo colombiano Fernando Roberto-Alba (2019). Sin embargo, siendo insuficiente, esta crítica al marxismo debía ser acompañada de una exploración de los procesos subjetivos involucrados, de los pliegues de la fuerza sobre sí misma en tanto que tentativa irreducible de escape frente al saber (o a la verdad), frente a las normas y frente al dominio de sí. Esto es coherente con su programa de “acechar un poco, debajo de la historia, aquello que la rompe y la agita, y velar un poco detrás de la política sobre aquello que debe limitarla incondicionalmente” (Foucault, 2001a, p. 794). Como lo sugiere Philippe Chevallier (2014) la noción de *batalla* sería esa zona de emergencia, al mismo tiempo que el instrumento y la astucia última, que se configura en el límite del poder y lo desborda en tanto acontecimiento imprevisto y de efectos imprevisibles. Sin embargo, dicha noción no es una constante en su obra, no solo porque jamás cesó de nombrarla de formas diferentes (*batalla*, *plebe*, *enfrentamiento* o *arte de la in-servidumbre*), sino sobre todo porque, en su intento de fijarla conceptualmente, este exceso inaprehensible siempre rehúye.

Las diversas invenciones conceptuales que porta la obra de Foucault no dejan, sin embargo, de darle vueltas al acontecimiento. De hecho, siempre le permite

anunciarse en la inenunciabilidad que les es propia, al menos no bajo los conceptos clásicos de la filosofía política. Foucault insiste: hay cierta inconmesurabilidad en algunas experiencias de la resistencia, una variabilidad que hace posible la batalla que se desencadena y que sobrepasa el cuadro estricto de la libertad gubernamentalizada (¿hay acaso libertad que no lo sea?). Y sobrepasa también el cuadro de la forma negativa de la resistencia que dice 'no' en su distancia frente al ejercicio del poder. No se lucha solamente contra la represión o contra la gubernamentalización de la vida: llega un momento en que la batalla desborda la relación, la rompe y abre el campo para la invención, sin que por supuesto el resultado creativo esté garantizado. Justamente porque la 'garantía' es lo propio del programa, de la promesa gubernamental, mientras que, para que haya lugar a la revuelta, algo debe desgarrarse en la historia, algo que va más allá del interés, de los derechos, del cálculo estratégico e, incluso, más allá de todo *arte de la desobediencia* ya absorbido en el juego gubernamental. El levantamiento es una anomalía (Foucault, 2001b).

Conclusión

El modelo árquico se configura como un elemento definitorio de la imagen dogmática del pensamiento político. El pensamiento crítico contemporáneo considera que su desmonte no es solamente necesario para hacer emerger una nueva imagen del pensamiento, sino sobre todo para que se produzcan encuentros,

nuevas vibraciones entre la filosofía y la práctica política. Cathérine Malabou sugiere que la noción de lo *no governable* permite determinar un *afuera* de la relación de poder, en especial cuando muda en relación gubernamental, en juegos de conducción de conductas en un espacio regulado. Si hay un *afuera* del poder, un *afuera* libertario, este debe ser incluso “*afuera*” de la libertad gubernamentalizada liberal y libertariana. La obra de Foucault aporta dos vías profundamente críticas de la *arkhè*: la subjetividad cínica, como devenir animal de una conciencia que no se reconoce ya, que no reflexiona; y la resistencia que abre, eventualmente en la batalla, un abismo respecto de los territorios regulados del poder, una suspensión del tiempo histórico en favor de líneas de desgubernamentalización que invitan a la invención de nuevas formas de la política. ¿No es esa la lección que hemos aprendido de las revueltas de los últimos diez años?

No está demás insistir sobre un punto de mayor importancia, a saber, nuestra tendencia a asimilar el término *batalla* a otros términos como violencia, guerra, ejército y seguridad; doblada a veces de una carga moral variable según el enunciado. Variabilidad moralextraña de la guerra que reenvía siempre la batalla a la violencia profesionalizada, bien sea como amenaza (¿terrorizante?), como conjuro securitario o, eventualmente, como “lucha por lo propio”. El lenguaje guerrero en nuestro mundo actual ha sido eficazmente gubernamentalizado y, peor aún, sometido al principio gubernamental de la “seguridad” y al

régimen erotizante del primado del capital. Se habla de *batalla* solo para referirse a la destrucción garantizada del otro y más comúnmente como operación depolicía, o eventualmente como desorden de la asonada (batalla campal). La batalla sería aquí solo un medio para algo más: la lucha por la patria, la lucha por lo propio, o bien, la conquista de la tierra, del cuerpo del otro, del control sobre sí. Batallar para apropiarse es la consigna guerrera propiamente gubernamental de nuestro tiempo. El agonismo queda así contenido en la imagen dogmática de un mero procedimiento policial de apropiación y de control o bien de exclusión, de punición o incluso de aniquilamiento. Si el poder opera por reducción, en el lenguaje reduce todo lo que escapa a la gubernamentalidad bajo las figuras necrologizadas de la amenaza biológica (viral, bacteriana o animal) del desorden de la asonada, del terrorismo sedicioso. A esta reducción, como se expresó estos últimos diez años, la revuelta no ha dejado de tentar vías de escape.

Referencias

- Alliez, E. y Lazzarato, M. (2016). *Guerres et capital*. Amsterdam.
- Barnett, D. (2016). *The Primacy of Résistance. Anarchism, Foucault, and the Art of Not Being Governed* [Tesis de doctorado, The University of Western Ontario]. Electronic Thesis and Dissertation Repository.

- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre.
- Chevallier, P. (2014). *Michel Foucault. Le pouvoir et la bataille*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. (2003a). *Pourparlers*. Minuit.
- Deleuze, G. (2003b). Qu'est-ce qu'un dispositif? En G. Deleuze, *Deux régimes de fous* (pp. 316-325). Minuit.
- Deleuze, G. (2004). *Foucault*. Seuil.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2001a). Inutile de se soulever? En M. Foucault, *Dits et écrits* (tomo 2). Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). Le sujet et le pouvoir. En M. Foucault, *Dits et écrits* (tomo 2). Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). Le chef mythique de la révolte de l'Iran. En M. Foucault, *Dits et écrits* (tomo 2). Gallimard.
- Foucault, M. (2001d). Les techniques de soi. En M. Foucault, *Dits et écrits* (tomo 2). Gallimard.
- Foucault, M. (2001e). Pouvoir et stratégies. En M. Foucault, *Dits et écrits* (tomo 2). Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1979*. Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1983-1984*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2015). Qu'est-ce que la critique? Vrin.

- Gros, F. (2006). *États de violence. Essais sur la fin de la guerre*. Gallimard.
- Jessop, B. (2004). Pouvoir et stratégies chez Poulantzas et Foucault. *Actuel Marx*, (36), 89-107.
- Lorenzini, D. (2016). From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much. *Foucault Studies*, (21), 7-21.
- Malabou, C. (2022). *Au voleur! Anarchisme et philosophie*. PUF.
- Rancière, J. (1995). *La mésentente. Politique et philosophie*. Galilée.
- Roberto-Alba, N. (2019). Subjectivation éthique et spiritualité politique: à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la Révolution iranienne. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 7(1), 79-114. <https://doi.org/10.26517/rfmc.v7i1.23017>

Sobre los autores

Harold Andrés Piedrahíta Sánchez

Doctorando en Filosofía por la Universidad Santo Tomás.

Correo: haroldpiedrahita@usta.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7219-9125>

Nelson Fernando Roberto-Alba

Doctor en Filosofía por la Université Paris VIII Vincennes Saint-Denis. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás.

Correo: nelsonroberto@usta.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2806-7162>

Jesús Renán Moriano Basante

Doctorando en Filosofía Universidad Santo Tomás.

Correo: jesusmoriano@usta.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5859-9325>

Manuel Alejandro Preciado Castellanos

Doctorando en Filosofía Universidad de los Andes.

Correo: ma.preciado@uniandes.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9255-8949>

Lucas Andrés Restrepo Orrego

Ph. D. Filosofía Política por la Université Paris Cité.

Correo: lucas.restrepo@protonmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7528-1212>

Índice temático

B

Biopolítica 16, 22, 28, 57, 68, 99.

C

Confesión 19, 22, 27, 50,

65-67, 109.

Cuidado de sí 19, 22, 23, 28, 31,

39-46, 52, 54-58, 69, 75-80, 82,

84, 85, 87-89, 90-92, 125.

Cuerpo 23, 29, 32-35, 43, 44, 68,

82, 85, 88, 90, 95-114, 133.

D

Dispositivo 23, 33, 35, 96-104,

107-111, 116.

E

Educación 23, 73, 75, 82-84,

86-91.

Ética 15, 16, 18, 20, 21, 23, 45,

48, 51, 53, 54, 69, 85, 86, 96,

98, 113.

Espiritualidad 22, 52-55, 58-64,

69, 81, 82, 89.

Estética 14, 69, 77, 83-85, 92,

117, 118.

G

Genealogía 13, 18, 22, 23, 27, 28,

34, 46, 52, 53, 55, 57, 58, 64, 69,

77, 79, 86, 90.

Guerra 27, 116, 120, 121, 127,

128 y 132.

Gobierno 14, 16, 24, 32, 33, 34, 37,

40, 54, 117, 119, 120-127.

Gubernamentalidad 15-17, 22,

23, 28, 29, 32, 57, 75, 115, 121,

122, 124, 126-129, 133.

L

Ley 86, 87, 95-97, 101, 103,

105-108, 120, 121.

Libertad 21, 24, 33, 68, 69, 81, 86,

103, 111, 117, 126, 131, 132.

M

Moral 20-23, 30, 54, 55, 69, 73,
74, 77-79, 81, 82, 85, 86, 89,
104, 105, 109, 111, 132.

P

Poder 13, 15, 18-22, 24, 25, 28-40,
45-47, 53, 54, 57, 68, 76, 78, 83,
88, 96, 98, 99, 102-106, 110-
112, 113, 115-120, 123-133.

Política 16, 18, 22-23, 35, 47, 51,
53, 54, 57, 68, 73, 78, 97, 101,
111, 112, 115-122, 129-132.

Práctica 15, 17, 19, 20, 21, 23, 24,
25, 28, 32, 43, 44, 51, 53, 54, 56,
57, 59, 61, 62, 65, 66, 69, 74, 76,
77, 79, 81, 82-92, 100, 101, 109,
110, 116, 118, 119, 123, 132.

R

Resistencia 22-24, 51, 53, 68, 98,
99, 103, 106-108, 112, 115-118,
122, 123, 125, 128, 129, 131, 132.

S

Saber 8, 13-15, 17-18, 20, 23,
29-33, 37, 38, 45, 55, 61, 63-65,
76, 79, 87, 88, 91, 92, 96-98,
100-104, 106, 109-112, 114, 118,
123, 130, 132.

Sujeto 13, 15, 17-22, 27-35, 37,
38, 39, 42, 45, 46, 52-59, 61-64,
66-70, 73-92, 96, 97, 99, 100,
102, 103, 105, 106, 109, 111,
117, 118, 124, 125, 126.

Subjetividad / Subjetivación

15-19, 20, 21-24, 27-29, 32-35,
39-41, 45, 47, 52-57, 60, 63-65,
68-70, 73-76, 78-81, 88, 89, 91,
92, 96, 98, 102, 104, 110, 113,
115, 116, 118, 132.

Sexo / Sexualidad 17, 27, 32, 46,
77, 96-98, 100-102, 104-111,
112.

T

Técnica 15, 28, 29, 33-37, 39, 40,
51, 54, 56, 57, 61, 62, 64, 65, 69,
74-77, 79, 80, 81, 85, 89, 98, 99,
125, 126.

V

Verdad 16-19, 22, 23, 27-32,
36-44, 46, 47, 49-59, 61-70, 76,
78, 79, 82, 88, 92, 96, 97, 99,
100, 101, 105, 107-111, 113, 114,
118, 125, 130.

Vida 14, 15, 23, 35, 41, 42, 44-47,
65, 67, 73, 75-77, 85, 86, 87, 89,
90, 91, 95-98, 101-107, 109,
111-113, 125, 131.

COLEC-

CIÓN

440

SERIE

FILOSOFÍA

ESTA OBRA SE TERMINÓ
DE EDITAR EN JULIO DE 2023

EDICIONES

USTA



SERIE
FILOSOFÍA

Este libro colectivo llama la atención sobre el carácter ético-político de la reflexión de Michel Foucault, figura indiscutible del pensamiento contemporáneo. Frente a cierta interpretación imperante que restringe el trabajo del filósofo al análisis crítico de los modos de sumisión y sometimiento, esta obra busca evidenciar que el análisis ético de Foucault comporta un carácter político afirmativo ligado a las formas de producción de la verdad y a la producción de un sujeto, a la subjetivación, irreductible a la persona humana del cristianismo, y a la subjetividad de los filósofos modernos. Verdad, ética y subjetivación son vectores de análisis propuestos para una aproximación al corpus teórico, profuso y heterogéneo de Foucault, que persiguen la tarea de pensar críticamente problemas cada vez más urgentes: la verdad en la política y la gestión gubernamental; la relación de los sujetos con formas no institucionales de la verdad y más aún de la espiritualidad, y la educación y el descuido del cuidado de sí en la escuela actual; la inmaterialidad del cuerpo, el placer y la singularidad de la vida como salida al dispositivo de la sexualidad.



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS