

Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault:

Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad



éthos

Héctor Reynaldo Chávez

Un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault:

Del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad

Héctor Reynaldo Chávez

Director:

Jean-Paul Margot

Departamento de Filosofía
Maestría en Filosofía
UNIVERSIDAD DEL VALLE

Julio de 2011

Contenido

1. SUJETO Y VERDAD

1.1 Michel Foucault. La cuestión del sujeto	13
1.1.1 Francia y su generación	17
1.1.2 Algunos autores en su pensamiento	22
1.1.3 Lo inquietante de su estilo	30
1.2. Las consecuencias del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad. Una lectura de Michel Foucault	35
1.2.1 Noción de sujeto	36
1.2.2 Noción de verdad	39
1.2.3 El gobierno de sí mismo	43
1.2.4 Las consecuencias del yo cartesiano	45
1.2.5 Ontología del presente	47

2. SUJETO Y PODER

2.1. El silencio de Michel Foucault. <i>Un murmullo parisino</i>	52
2.1.1 Vigilar y castigar: ver sin ser visto	60
2.1.2 Voluntad de saber: donde hay poder, hay que resistir al poder	62
2.2. Del ser humano al sujeto por vía del poder	67
2.2.1 Primer momento: ¿qué viene a significar la palabra sujeto en filosofía? Del <i>subjectum</i> al sujeto	68
2.2.1.1 La comprensión de la subjetividad en la cultura antigua	69
2.2.1.2 Del alma al sujeto	71
2.2.2 Segundo momento: ¿a que quiso llamar Michel Foucault con esa palabra <i>sujet</i> ?	73
2.2.3 Tercer momento: ¿cuál es la particularidad de la concepción de sujeto en Foucault y que implicaciones trae consigo (para la ética y la política)?	80

3. SUJETO Y LIBERTAD

3.1. La ética (y la política) del cuidado (y gobierno) de sí (y de los otros) como práctica de libertad (y estética de la existencia)	83
3.1.1. La retirada a la ciudadela interna o el Gobierno de sí mismo como práctica de libertad	101
3.1.2. El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del gobierno de sí	108
3.2. ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad	116
3.2.1 La lectura, la escritura y el cuidado de sí	128
3.2.2 La parresia en relación al cuidado de sí como práctica de libertad	132

DISCUSIONES	142
-------------	-----

APENDICE: EL PSICOANÁLISIS COMO UN EJERCICIO ESPIRITUAL	155
---	-----

CONCLUSIONES	164
--------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	167
--------------	-----

“Un sujeto es aquel término que sometido [*asservi*] a la regla que determina un lugar, le puntualiza, sin embargo, la interrupción de su efecto. Su esencia subjetivante es la interrupción misma, por la cual el lugar, en el que la regla está desreglada, consiste en la destrucción. Del mismo modo, un sujeto es lo que hace proceso de recomponer, del punto de la interrupción, otro lugar y otras reglas. El sujeto está sujetado [*Le sujet est assujetti*], en la medida en que no existe nada pensable bajo este nombre, fuera de un lugar reglado [*hors un lieu réglé*], un *esplace*. Y también en cuanto aquello de lo cual el sujeto es la destrucción, es esto mismo lo que determina a estar emplazado. Que el proceso subjetivo sea el punto de la interrupción designa la ley del sujeto como división dialéctica de la destrucción y de la recomposición. Ahí está lo que garantiza que el proceso subjetivo escape parcialmente a la repetición. Se destruye el efecto de lo Mismo, y lo que se instituye de esta destrucción es otro Mismo”.

(ALIAN BADIOU. 8 de mayo de 1978).

Introducción

Michel Foucault, francés de nacimiento y cultura. Afirmación que parece una perogrullada pero lleva consigo todo un fundamento que merece ser considerado. Fiel representante de una generación que encara su presente desde diferentes discursos, que piensa su tiempo no a partir de la conformidad, sino desde la invitación al pensamiento, a la crítica, a un constante *agonismo*: una lucha persistente con uno mismo en relación al Otro que nos constituye como sujetos.

Su pensamiento —que se plasma en su letra y su palabra— cautiva de inmediato la atención de aquel que se interesa por ese hoy que nos conforma, por la angustiosa aparición de la *Enfermedad mental y la personalidad*; entidades que hacen parte de nuestro diario vivir desde siglos lejanos. ¿Desde cuándo fue necesario voltear la mirada hacia ellas? ¿Desde cuándo es preciso ponerlas como objeto de estudio? Se necesita reflexionar en *La Historia de la locura* para entender que fue en el preciso momento en el que la sociedad logra mostrar al sujeto un ideal de conformidad que “el enfermo”, “el loco”, debe estar asilado, aislado, callado. La sinrazón aparece entonces como la amenaza más poderosa al ideal de razón; debe ser eliminada, evacuada de nuestro diario vivir. Se produce un *Nacimiento de la clínica*; la aparición de toda una serie de “funciones psi” que procuran, desde su saber, mitigar la angustia de aquellos “enfermos” que sufren con su locura. Se trata de una excavación, un “saqueo” en el saber de *Las palabras y las cosas* que hacen parte del hombre que trabaja, conoce y habla. Hombre: figura muy reciente pero con un pasado muy lejano. Lo que nos queda, entonces, es la necesidad de realizar *La arqueología del saber*; el rastreo de cómo el hombre llega a un saber que le permite, supuestamente, conocer *La* verdad de su fundamento y, asimismo, el nacimiento de las ciencias humanas que lo estudian. Ese hombre al cual

habría que *Vigilar y castigar*, observar sin ser observados, ver sin ser vistos, en últimas, operar desde las ciencias humanas con un saber –otro supuesto– que permite ejercer un poder desde ese lugar. Es una voluntad inmanente, indisoluble al hombre mismo; *Voluntad de saber* que consiste en llegar a las entrañas más íntimas del ser humano; su sexualidad, su verdadero arrojo de verdad. Sin embargo, el estudio de la sexualidad nos muestra, prontamente, que existe todo un *Uso de los placeres* en la historia de Occidente, una diatriba contra lo que entendemos hoy como deseo, como sexo. Se trata entonces, de prestar atención al ser mismo del *sujeto*, ya no del hombre, sino del *sujeto* en su ser mismo. Dicho de otro modo, *Inquietud de sí* que muestra cuán próximo está la revaloración de la ética y la libertad, la necesidad imperiosa de pensar una transformación, por uno mismo y en relación a los otros, de nuestro modo de ser, de nuestro *êthos*.

Así pues, el involucrarse en un estudio del *concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault* implica conocer al Foucault Francés, él mismo que padece el influjo de los diferentes pensadores y escuelas de su tiempo, que logra liberarse del yugo intelectual de su época a partir de una transformación de su modo de ser que se refleja en su escritura, en el inicio de un nuevo proyecto que involucra lo impensado en el anterior. No es el abandono de una idea por otra, al contrario, lo característico en su pensamiento es la constante búsqueda de la explicación de lo que hoy parece ser un problema. En eso consiste, precisamente, el problematizar un concepto o una situación, preguntarse en qué momento tal cosa deja de ser lo que es y se convierte en problema; a quién conviene, pues, que algo hasta cierto momento aceptado pase al escrutinio. Esa es la actitud del filósofo, o mejor, la posibilidad de hacer filosofía, a saber, el lograr pensar el presente (la modernidad) desde la rareza de los hechos humanos.

Es en esta perspectiva donde encontramos a primera vista un concepto de *sujeto* fragmentado, dividido, al cual hay que buscarle una forma como si se tratase de armar un rompecabezas. Un espacio negro y vacío nos permite realizar esta operación; para poder cambiar las fichas de lugar se hace necesario tener un espacio que permita el mismo movimiento. Ese espacio adquiere el nombre de *êthos*, el modo de ser del *sujeto* que se transforma en su relación con la verdad, el poder y la libertad. Se configura una imagen que debe ser revisitada constantemente, no con la esperanza de llegar a los idilios sin sombras, sino con la promesa de una búsqueda constante por encontrar una ética que nos permita relacionarnos con nosotros mismos y con el mundo de una forma distinta. Para nosotros, ése es el interés transversal del propio Michel Foucault que hemos querido simbolizar en la imagen que presentamos como portada.

En el transcurso de la investigación nos hemos propuesto *comprender*

el concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault. Encontramos que la pregunta por el estatuto del *sujeto* es un interés transversal en la actividad intelectual del pensador francés, lo que hace necesario delimitar el tema a investigar, escogiendo lo que se conoce como “el último Foucault”, es decir, el Foucault de finales de los setenta y principios de los ochenta (de 1976 a 1984), perspectiva que se caracteriza por los desplazamientos hacia un *sujeto* constituido por el *poder*. Al mismo tiempo, se hace necesario plantear un recorrido para abordar el objeto a investigar. En este sentido, se sigue el argumento que lleva a Foucault a hablar de que existe un *paso del ser humano al sujeto* y a proponer nuevas prácticas de subjetividad; entre ellas el *gobierno de sí mismo* como práctica de libertad. Dos hipótesis de trabajo que tratamos de desarrollar hasta sus máximas consecuencias.

La pregunta por el concepto de *sujeto* está en el centro de atención de las discusiones filosóficas actuales, y es Michel Foucault un pensador que sigue esta línea con la salvedad de que propone acompañar este cuestionamiento con una nueva práctica. Para llegar a este planteamiento del problema se hace necesario un estado del arte, encontrando que es precisamente esta “última etapa” de su pensamiento la que menos se aborda en trabajos académicos a pesar de que es cuando el pensador Francés aclara muchos de los vacíos que se hallan en periodos anteriores de su labor intelectual.

Las preguntas que nos proponemos explorar se desprenden de esta coyuntura entre *sujeto* y *gobierno de sí mismo*: ¿Cómo se da el paso del ser humano al *sujeto*?; a partir de este paso ¿cuál es la concepción de *sujeto* en Foucault? ¿En qué consiste esa “propuesta Foucaultiana” de *gobierno de sí mismo* como práctica de libertad, y qué implicaciones teóricas y prácticas encontramos en la misma? En últimas: ¿cuál es la relación entre el concepto de *sujeto* y el *gobierno de sí mismo* en el pensamiento de Michel Foucault? Con este trabajo pretendemos contribuir al debate establecido en torno a la noción de *sujeto* moderno y su relación con la ética.

Nuestra hipótesis es que el cuestionamiento constante de Michel Foucault por el estatuto de *sujeto* responde a un interés ético que lo lleva a plantearse la relación entre *sujeto* y verdad; *sujeto* y poder, y *sujeto* y libertad. Para el logro de este propósito planteamos un recorrido hipotético en torno a la cuestión del *sujeto* en el pensamiento de Foucault: 1. existe un paso del ser humano al *sujeto*; este paso se da a partir de relaciones de poder; 2. una posible salida a esta “atadura” la encontramos promoviendo nuevas prácticas de subjetividad; más específicamente en la noción de “*gobierno de sí mismo*” que además de aparecer como un ejercicio espiritual, la podemos tomar como punto de partida para estudiar las relaciones entre *sujeto* y verdad, lo cual nos lleva a una relación con la ética. Para el desarrollo de esta tesis proponemos tres capítulos: 1. *Sujeto y verdad*; 2. *Sujeto y poder*, y 3. *Sujeto y libertad*.

En el primer capítulo (1. SUJETO Y VERDAD) realizamos una “contextualización de la obra de Michel Foucault” (1.1 Michel Foucault. La cuestión del sujeto), presupuesto necesario para un mejor entendimiento de sus posturas teóricas frente a la noción de sujeto. Para cumplir con este objetivo nos apoyamos en grandes conocedores de la obra del pensador francés, al tiempo que rastreamos referencias en los mismos textos de Foucault, dando prioridad a las entrevistas concedidas por él. Aclaramos que no se trata de la presentación de una biografía, o un recorrido cronológico de su vida y obra, sino, más bien, de mostrar los pilares teóricos para un posterior análisis respecto a la noción del sujeto en su pensamiento (finales de los setenta y principios de los ochenta). Este subcapítulo está dividido en tres partes: 1. *Francia y su generación*, donde hacemos un recorrido por los primeros años de formación de Foucault y mostramos algunos sucesos históricos que repercuten en su pensamiento; 2. *Algunos autores en su pensamiento*, aquí citamos algunas influencias teóricas que, a nuestro parecer, son las más importantes en lo que respecta a la noción de sujeto, y 3. *Lo inquietante de su estilo*, donde pretendemos mostrar la gran influencia de la literatura en su pensamiento, bajo la hipótesis de que ésta es el denominador común en su quehacer intelectual. Continuamos indagando sobre las posibles consecuencias del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad, planteadas por Michel Foucault en la década de los 80 (1.2. Las consecuencias del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad. Una lectura de Michel Foucault). Empezamos con tres epígrafes que nos permiten develar los momentos del subcapítulo. Para tal desarrollo proponemos: 1. Delimitar las nociones de Sujeto y verdad en el pensamiento de Michel Foucault; 2. Develar la articulación de tales nociones en la reflexión del “Gobierno de sí”; 3. Considerar el “choque” de tal propuesta con el advenimiento del Yo cartesiano; 4. Por último, reconstruir el argumento que este debate —en términos de Foucault— lleva a Kant a proponer un sujeto de conocimiento que al mismo tiempo requiere de una actitud ética. De este modo, y siguiendo la propuesta de Foucault, queremos suscribir, anticipadamente, nuestro trabajo en el contexto de una ética particular.

El segundo capítulo (2. SUJETO Y PODER) constituye lo “grueso” de nuestro trabajo investigativo. En principio, analizamos uno de los desplazamientos en el pensamiento de Michel Foucault (2.1. El silencio de Michel Foucault. Un murmullo parisino). Por desplazamientos no entendemos abandonos, sino más bien extensiones, amplificaciones del campo de análisis, que inevitablemente surgen de la preocupación por llevar a cabo una reconstrucción de la teoría, en este caso, una reconstrucción de la teoría del sujeto. Uno de estos desplazamientos resulta necesario para comprender el abordaje que da el pensador francés al concepto de sujeto; tal es el paso de la preocupación por el concepto de poder a una preocupación por los modos de subjetivación

en que el ser humano se convierte en sujeto. Este desplazamiento está antecedido por un “silencio” de casi 8 años (76-84 desde la publicación de *Vigilar y castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* hasta los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*). Durante este periodo, Foucault incrementa sus entrevistas y conferencias pero se niega a escribir. Este proceder lo entendemos como un “silencio escritural” y al mismo tiempo como un “murmullo parisino”, es decir, no hay un silencio absoluto; al contrario, es durante este silencio escritural cuando el pensador francés se presta la diálogo a partir de ciertas entrevistas y logra desmarcarse de cierta forma de trabajo. Creemos que este silencio escritural se debe, precisamente, a una desavenencia en su pensamiento, en otros términos, a una intención de abordar la cuestión de la *subjetividad* (*sujeto*) de otro modo. Asimismo, se hace necesario preguntarse desde cuándo surge el interés en el pensador francés por el tema del *poder*, cuáles son las formas en que es estudiado este concepto y, al mismo tiempo, cuáles son las modalidades para definirlo, en breve, cuál es la relación entre el *poder* y el *sujeto*. Luego pasamos a abordar a fondo nuestra primera hipótesis general de trabajo (2.2. Del ser humano al sujeto por vía del poder). Las preguntas que guían y marcan los momentos de este subcapítulo son: ¿qué viene a significar la palabra *Sujeto* en filosofía? o más precisamente, ¿a qué quiso llamar Michel Foucault con esa palabra “*sujet*”? Por último, ¿cuál es la particularidad de la concepción de *sujeto* en Foucault y qué implicaciones trae consigo (para la ética y la política)? Así las cosas, en un primer momento esbozamos, de manera general, las significaciones que ha tenido la palabra *Sujeto* en la filosofía y sus equivalentes en épocas anteriores; en un segundo momento, damos cuenta de la concepción propia de Michel Foucault respecto a la noción de *sujeto*, mostrando, por un lado, que el *sujeto* es causado por unas relaciones de poder, y, por otro lado, que en Michel Foucault existe una nueva manera de concebir al *sujeto*, diferente a lo que se entiende en filosofía como *el Hombre* (*l’homme*), *el Yo* (*Moi, Je*), *el Ser Humano* (*être humain*), o *el Individuo* (*individu*); por último, destinamos un tercer momento a mirar las consecuencias de esta nueva manera de concebir al *sujeto* y las implicaciones que trae consigo para la ética y la política. Nuestra hipótesis de trabajo es que existe, en el pensamiento de M. Foucault, un paso del ser humano al *sujeto* a partir de las relaciones de poder. Esto paso sólo es posible si el *sujeto* es causado y no actúa como un dato dado o empírico, es decir, que tiene la capacidad de estar en constante elaboración. Al mismo tiempo, al ser concebido el *sujeto* de esta manera, pueden existir *nuevas formas de subjetividad* que se dan a partir de lo que nuestro pensador llama *cuidado de sí*.

En el tercer capítulo (3. SUJETO Y LIBERTAD) hemos querido hacer evidente la propuesta foucaultiana de *gobierno de sí mismo como práctica de libertad* marcando la diferencia con un proceso de liberación (3.1. La ética (y la

política) del cuidado (y gobierno) de sí (y de los otros) como práctica de libertad (y estética de la existencia). Iniciamos esta tercera parte de nuestra investigación con este subcapítulo, el cual tiene dos funciones: por un lado, servir como “texto puente” entre algunos análisis que hemos desarrollado en capítulos anteriores y los subcapítulos siguientes a éste, por otra parte reconstruir el argumento de la relación entre *sujeto* y *libertad* en el pensamiento de Michel Foucault, como una forma de dar lectura a “la última etapa” de su trabajo intelectual. Para cumplir con estos objetivos, hemos querido reflexionar sobre la base del argumento de “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad” que, en realidad, es el título que mereció una entrevista concebida por M. Foucault al final de su vida y que ha sido entendida como “una manifestación fiel” a las últimas elaboraciones conceptuales del pensador francés. Nuestra hipótesis de trabajo es que tal argumento —el de “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”— aunque es una dimensión importante en el quehacer intelectual de M. Foucault, resulta inconcluso si de profundizar en el análisis de la relación entre *sujeto* y *libertad* se trata. Por esta razón, nos vemos forzados a plantear otro tipo de relaciones entre conceptos (como *ética* y *política*, *gobierno de sí* y *gobierno de los otros*, *práctica de libertad* y *estética de la existencia*) que muchas veces se pasan por alto. Posteriormente ponemos en discusión los sentidos que ha tenido la palabra libertad (3.1.1. La retirada a la ciudadela interna o el Gobierno de sí mismo como práctica de libertad), partiendo del deseo de interrogarnos si el concepto de libertad en Michel Foucault, en la última etapa de su pensamiento, es un ejemplo del “sentido positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad*. La conclusión es que, efectivamente, es así. Pero discernimos de las posibles consecuencias funestas que, según Berlin, trae consigo el sentido positivo de la libertad. Para corroborar esta hipótesis, reconstruimos el argumento de Berlin en torno al “sentido positivo” de la palabra libertad hasta la llegada a una *la retirada a la ciudadela interna*; en seguida mostramos la propuesta de M. Foucault al final de su pensamiento (finales de los setenta y principios de los ochenta) de *gobierno de sí mismo* como práctica de libertad. Igualmente, dedicamos una parte de este capítulo al lugar de Aristóteles en esta tradición del *gobierno de sí* (3.1.2. El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del gobierno de sí). Para tal objeto, proponemos, como punto de partida, seguir el argumento del concepto de templanza que encontramos en los tres primeros libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, para demostrar que este concepto es un ejemplo claro de la propuesta de Foucault de *gobierno de sí*, si entendemos que ambos conceptos (*templanza* y *gobierno de sí*) están inscritos en el contexto de la ética y constituyen ciertas prácticas de libertad.

Al final de este capítulo, tratamos de mostrar la importancia de las

prácticas de libertad como nuevas formas de subjetividad (3.2. ¿EL ÚLTIMO FOUCAULT?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad). Este aparte constituye el último subcapítulo de nuestra investigación, aunque no el cierre definitivo de la misma. Falta poner a Michel Foucault en medio de ciertas discusiones. Por el momento, lo que pretendemos —siguiendo la lectura que hemos hecho en este capítulo del pensamiento de Michel Foucault en la década de los 80, de la relación *sujeto-libertad*— es llevar al extremo nuestra segunda hipótesis de trabajo, a saber, que el *gobierno de sí* se constituye, en últimas, como una *práctica de libertad*. Escogemos tres prácticas de sí para fundamentar nuestro argumento: la lectura, la escritura y la *parresía*. Dado el caso, hacemos notar la necesidad de hablar en este contexto de *nuevas formas de subjetividad* como una manera de evitar la primacía del *sujeto*, dicho de otro modo, resaltamos cómo estas *prácticas de sí* llevan a *nuevas formas de subjetividad*. Esta labor nos lleva a cuestionar lo que se ha conocido como “El último Foucault” y, al mismo tiempo, tenemos oportunidad de tomar distancia frente a la lectura por periodos nítidamente demarcados que se ha hecho de su pensamiento. Los textos de primera mano para nuestro análisis los constituyen los cursos en el Colegio de Francia durante la década de los 80, los dos últimos tomos de *La historia de la sexualidad* y las conferencias dictadas en Berkeley.

Es necesario someter a M. Foucault a la discusión (Michel Foucault en medio de las discusiones). Esta intención nos permite, por un lado, mostrar la correspondencia que puede existir entre el primer capítulo y éste, y, al mismo tiempo, dar cuenta de ciertas críticas que ha merecido su quehacer intelectual. Inicialmente, nos interrogamos por el lugar de Michel Foucault como autor y merecedor de una obra, justificando el porqué de referirnos a él como pensador y a su quehacer intelectual como pensamiento. Igualmente, mostramos el gran influjo que una institución como el Colegio de Francia ejerce en su labor. Nos preguntamos también por el verdadero “espíritu foucaultiano”, la verdadera forma en que habría que estudiarlo. Lo cierto es que es posible y necesario debatir, discutir con Michel Foucault, hay muchos que lo han hecho fuertemente. Resulta sumamente importante para nuestra investigación citar al menos tres casos que tienen que ver directamente con los tópicos desarrollados por nosotros. Lamentamos no poder abordar a fondo en nuestra investigación estos debates por cuestiones de tiempo y espacio. Sin embargo, consideramos imperioso al menos nombrar el contexto de los mismos con la esperanza de poder regresar en algún momento. A pesar de ello, esperamos que el lector capte, a lo largo de nuestro estudio, nuestra toma de partido en cada caso. Nos referiremos específicamente a los siguientes: la existencia de cierta naturaleza humana: debate con Noam Chomsky; la discusión acerca de su retorno a la Antigüedad: diálogo inconcluso con Pierre

Hadot; la posición asumida frente a la modernidad: proyecto inacabado con Jürgen Habermas.

Por último, decidimos culminar el “cuerpo” de nuestro trabajo investigativo con un aparte al cual le hemos dado el lugar de “Apéndice” (El psicoanálisis como un ejercicio espiritual). Se trata de mostrar una de las posibilidades del vínculo existente entre la filosofía y el psicoanálisis, entre Michel Foucault y Jacques Lacan. Obviamente, constituye sólo una “apuesta” que es la base para un nuevo trabajo investigativo. Así, llega el tiempo de retornar al psicoanálisis —a su teoría y a su práctica—, con otras preguntas, otros intereses, perspectivas impensadas antes de iniciarnos en el estudio de *El concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault*.

Finalmente, llega el momento de concluir (Conclusión), cuando siendo fieles al espíritu foucaultiano planteamos la necesidad de configurar todo un acto reflexivo a la hora de comprender lo que significa el concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault, dando cuenta de la imposibilidad de cerrar con una última palabra o con una única definición de lo que es el sujeto. De esta forma, nos entregamos con expectativa a la posibilidad de iniciar un nuevo trabajo investigativo. La misma expectativa con la que queremos que el lector dirija su atención a las páginas que siguen.

1 Sujeto y verdad

1.1. MICHEL FOUCAULT. LA CUESTIÓN DEL SUJETO.

“Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno mismo del proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible.”

MAURICE FLORENCE.¹

El presente subcapítulo constituye una pretensión de “contextualizar la obra de Michel Foucault.” Presupuesto necesario para un mejor entendimiento de sus posturas teóricas frente a la noción de sujeto. Para cumplir con este objetivo nos apoyamos en conocedores del quehacer intelectual del pensador francés, al tiempo que rastreamos referencias en los mismos textos de Foucault, dando prioridad a las entrevistas concedidas por él, pues pensamos que es donde “va más allá” de sus propios libros en cuanto a nuestra pretensión se refiere. Aclaramos que no se trata de la presentación de una biografía, o un recorrido cronológico de su vida y obra, sino, más bien, de mostrar algunos

¹ Foucault, Michel, “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III* (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, p. 365 [ed. en francés: 345. “Foucault” («Foucault», in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 1452].

pilares teóricos para un posterior análisis respecto a la noción del sujeto en la última etapa de su pensamiento (finales de los setenta y principios de los ochenta). Este texto está dividido en tres partes: 1) *Francia y su generación*, donde hacemos un recorrido por los primeros años de formación de Foucault y mostramos algunos sucesos históricos que repercutirán en su pensamiento; 2). *Algunos autores en su pensamiento*, aquí citamos algunas influencias teóricas que, a nuestro parecer, son las más importantes en lo que respecta al concepto de sujeto, y 3). *Lo inquietante de su estilo*, donde pretendemos mostrar la gran influencia de la literatura en su pensamiento, bajo la hipótesis de que ésta es el denominador común en su quehacer intelectual. Dicho sea de paso, lo que se encuentra en este subcapítulo constituye, apelando a un decir de Foucault, “sólo líneas mayores” las cuales se irán ampliando o afinando en el transcurso de la investigación.²



Así pues, ¿cómo podríamos “contextualizar la obra de Michel Foucault”? ¿A qué podríamos llamar “la obra de Michel Foucault”? ¿A sus libros, a sus dichos, a sus escritos a sus vacíos, a sus desplazamientos, a sus vicios? El filósofo sin rostro, el filósofo del dandismo, el antifilósofo, el filósofo perverso, son algunos de los calificativos con que se designa a Foucault. De igual modo, si se hace un recorrido por las lecturas que ha merecido su obra podemos citar; estructuralismo, neomarxismo, estructuralismo sin estructuras, teorización liberal, irracionalismo, fenomenología historiográfica, nietzscheanismo, mecanicismo empirista, neospinozismo, constelación temática de articulación difícil, fundamentación de la ética,³ entre tantas otras.

Quizá esta heterogeneidad de lecturas se debe a los propios escritos de Foucault. Sus textos son un material inacabado que posteriormente sirven de análisis y debate entre otros filósofos y otras disciplinas. Como también, suscitan preguntas que muchas veces encuentran respuestas y aclaraciones en las entrevistas que otorga Foucault; así lo afirma Deleuze: “si Foucault asignó

2 Es válido también advertir que, debido a la cantidad de citas en la presente investigación, se citará la edición completa del libro, artículo o ensayo, la primera vez que aparezca por capítulo y en lo sucesivo se utilizará el latín o abreviatura correspondiente. Al final el lector podrá encontrar una bibliografía general.

3 Cfr., Id., “Pero el estructuralismo no fue un invento francés...” (Traducción de Stags, Graciela, et al.), en *El yo minimalista y otras conversaciones*, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 18 [ed. en francés: 281. «Entretien avec Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, no 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 881].

hasta el final de su vida tanta importancia a su conversaciones en Francia y más aún en el extranjero, ello no se debe a su gusto por las entrevistas, sino que así trazaba esas líneas de actualización que exigían un modo de expresión diferente del modo de expresión propio de los grandes libros. Las conversaciones son diagnósticos.”⁴ Es así como en Foucault, a diferencia de otros pensadores, las entrevistas juegan un papel decisivo en su “obra”, referencia que nos acompaña a lo largo de nuestra investigación. Al introducir sus entrevistas dentro de su “obra” ésta se incrementa igual que las dificultades para abordarla. Pero seguimos sin definir el término “obra”; el mismo Foucault en una conferencia titulada “¿Qué es un autor?”⁵ se interroga por esta cuestión:

¿Qué es una obra? ¿cuál es pues esa curiosa unidad que se designa con el nombre de obra? ¿de qué elementos se compone? Una obra, ¿acaso no es lo que ha escrito alguien que es un autor? Vemos como surgen las dificultades. Si un individuo no es un autor, ¿acaso no podía decirse que lo que ha escrito, o dicho, lo que ha dejado en sus papeles, lo que ha podido restituirse de sus palabras, podía ser llamado una «obra»? Cuando Sade no era un autor ¿Qué eran entonces sus papeles? Rollos de papel sobre los que, hasta el infinito, durante sus jornadas de prisión, desarrollaba sus fantasmas.⁶

A la hora de preguntarnos ¿qué es una “obra”?, tal vez deberíamos interrogarnos primero ¿qué es un “autor”?, función que Foucault preferiría desarrollar en el “anonimato de un murmullo”.⁷ Este deseo de Foucault de “no existir”, en cuanto “autor”, se refleja en esos juegos tan característicos de él donde busca el enigma y la difícil conquista del anonimato. Por ejemplo, cuando redacta para el *Dictionnaire des Philosophes* de Huisman, la sección referida a su propia obra, bajo el seudónimo de Maurice Florence;⁸ o cuando

4 Deleuze, Gilles, “¿Qué es un dispositivo?” (Traducción de Alberto Bixio), en E. Balbier, G. Deleuze, et al, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 161.

5 Foucault, Michel, “¿Qué es un autor?”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol.I* (Traducción de Miguel Morey), Paidós, Barcelona, 1999, pp. 329-360 [ed. en francés: 69. “Qu’est-ce qu’un auteur?” (Conférence) («Qu’est-ce qu’un auteur?», *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63e année, no 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104. (Société française de philosophie, 22 février 1969; débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d’Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.)), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., pp. 817-848].

6 *Ibid.*, p. 334 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 821]. Cabe anotar, la enorme influencia de Sade en la generación de Foucault. Véase, Margot, Jean-Paul, “Modernidad de Sade”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Universidad del Valle, Cali, 2007, pp. 9-41.

7 Cfr., Foucault, Michel, “¿Qué es un autor?”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol. I*, ed. cit., p. 351 [ed. en francés: 69. “Qu’est-ce qu’un auteur?”, en *Dits et écrits I*, ed. cit., p. 835]. El designar a Michel Foucault como “autor” al cual le pertenece una “obra” será un tema central en nuestras discusiones. Véase, infra “Michel Foucault en medio de las discusiones”.

8 *Id.*, “Foucault”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales-Vol.I*, ed. cit., p. 363-368 [ed. en francés: 345. “Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1450-1454. Al final de este subcapítulo

acuerda en 1980 una entrevista anónima con *Le Monde* cuyo título sería *El filósofo enmascarado*.⁹ En este último caso, Foucault justifica la elección del anonimato: “Por nostalgia del tiempo en el que, siendo yo completamente desconocido, lo que decía tenía alguna probabilidad de ser escuchado. Con el lector eventual, la superficie de contacto carecía de arrugas. Los efectos del libro repercutían en lugares imprevistos y dibujaban formas en las que yo no había pensado”.¹⁰

Foucault se presenta como un pensador sumamente refractario con relación a este tipo de labor monográfica de análisis de un “autor” y de su “obra”. Además, como mencionamos, Foucault intenta desprenderse de las limitaciones de la función-autor, lo que hace bastante evidente el supuesto de que el filósofo rechazaría cualquier ejercicio que intentase establecer el último sentido de su propia obra. Así pues, el primer problema que implica cualquier proyecto de investigación sobre el pensador francés consiste en el riesgo que supone “academizar” a Foucault, es decir, convertirlo en “autor”.

A pesar de todo lo anterior, a pesar de él mismo,¹¹ consideramos imperioso contextualizar a Michel Foucault. Es un ejercicio necesario tanto para el investigador como para el lector, lo que se podría entender como un “retorno a”, un “volver a él”; más que a su obra, es a su pensamiento.¹²

volveremos sobre este texto debido a la gran importancia que tiene en cuenta a la descripción autobiográfica de su pensamiento y la importancia dada a las nociones de sujeto y subjetivación.

- 9 El secreto de la identidad del entrevistado se mantuvo hasta la muerte de Foucault, cuando el periódico *Le Monde* decidió unilateralmente revelar el nombre del autor. De alguna manera, esto viene a demostrar lo que el mismo Foucault planteaba en su conferencia “¿Qué es un Autor?": hoy en día el anonimato literario es difícilmente soportable, a no ser que se inscriba en el juego de descubrir al autor (Cfr., *Ib.*, “¿Qué es un Autor?”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura*, ed. cit., p. 340 [ed. en francés: 69. “Qu'est-ce qu'un auteur?”, en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 825].
- 10 Foucault, Michel, “El Filósofo Enmascarado”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*. ed. cit., p. 218 [ed. en francés: 285. «Le philosophe masqué» («Le philosophe masqué» (entretien avec C. Delacampagne, février 1980), *Le Monde*, no 10945, 6 avril 1980, *Le Monde-Dimanche*, pp. I et XVII), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 924].
- 11 Hemos tratado hasta el momento de presentar las consideraciones de Foucault respecto a “¿Qué es un autor?” y “¿Qué es una obra?”, creemos que ese deseo de no llamarse “autor”, de guardar cierta distancia respecto a la “obra”, formaba parte de su práctica de pensamiento; de sus constantes rupturas, desplazamientos, fisuras, contingencias y reelaboraciones. M. Foucault no se planteaba las preguntas de la misma manera, ni daba respuestas definitivas. En cambio, trataba de reformar su posición y reinventarla constantemente. A la par con esta idea, está su posición de “no hacer filosofía”, pero como aclara John Rajchman: “Foucault era filósofo, una clase de filósofo a pesar de él”. Véase, Rajchman J., “Foucault: la ética y la obra, Un filósofo a pesar suyo”, en E. Balbier, G. Deleuze, et. al., *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit., p. 209-218.
- 12 Preferimos remplazar, en lo sucesivo, la categoría de “obra” por la de “pensamiento”. El mismo Foucault al final de su vida denominará a su empresa historia crítica del pensamiento, “si por pensamiento se entiende el acto que plantea, en sus diversas relaciones posibles, un sujeto y un objeto” (Foucault, Michel, “Foucault”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales-Vol.I*, ed. cit., p. 363 [ed. en francés: 345.

1.1.1. Francia y su generación

“Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes”.

MICHEL FOUCAULT ¹³

“¿Se puede describir el color de los tiempos? ¿Quién podría decir lo que fue el aire de una época?” es así como Vincent Descombes empieza su libro *Lo Mismo y lo Otro*,¹⁴ una empresa que pretende “ser una introducción a la filosofía francesa contemporánea”, aclarando el autor, que la filosofía francesa contemporánea no puede asimilarse ni a una época de la filosofía ni a una escuela; “coincide con un conjunto de discursos sostenidos en Francia y considerados por el público de hoy como filosóficos”.¹⁵ Estas coincidencias son del orden de lugar y fechas. Al mismo tiempo, convendría delimitar la filosofía francesa contemporánea en dos generaciones, a saber, la generación de Foucault y la que le ha antecedido inmediatamente. Foucault hace parte de lo que podríamos llamar la generación sesenta: “aquel movimiento propio de Francia, pero con proyección mundial, cuyos principales representantes han dominado la escena pública a partir de los 60, rompiendo así con la generación de J-P Sartre y M. Merleau Ponty”.¹⁶ De igual forma, estas dos generaciones se pueden delimitar de acuerdo al “paso de la generación de las «3H», como se decía después de 1945, a la generación de los «tres maestros de la sospecha», como se dirá en 1960. Las “tres H” son Hegel, Husserl, Heidegger, y los “tres maestros de la sospecha” son Marx, Nietzsche y Freud”,¹⁷ cuya sospecha está fundamentada en que el lenguaje supera, de algún modo, su forma propiamente verbal, y para los cuales existe una proliferación de sentido en la interpretación de los hechos.

Por otra parte, la filosofía fenomenológica se introdujo en Francia a

¹³ Foucault, Michel, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 9 [ed. en francés: 281. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 861].

¹⁴ Descombes, Vicent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. (Traducción de Elena Berranoch), Cátedra, Madrid, 1982.

¹⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁶ Margot, Jean-Paul, “La Modernidad literaria. Michel Foucault y la generación sesenta”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, ed. cit., p. 57 (en la nota).

¹⁷ Descombes, Vicent, *op. cit.*, p. 16.

partir de las conferencias dictadas en París en 1929 por Husserl.¹⁸ Estas conferencias, traducidas por Emmanuel Lévinas y publicadas en 1931 bajo el título *Méditations Cartésiennes*, inauguraron una presencia poderosa e intensa de esta escuela en el medio intelectual de la primera mitad del siglo XX. De hecho, el contexto de los años de formación de Foucault, alrededor de 1950, se halla marcado por esta primacía de la filosofía de la conciencia. Aun, en los primeros escritos del filósofo francés, por ejemplo, puede identificarse la impronta del método fenomenológico. Tal es el caso de la introducción a la obra de Binswanger *Le Rêve et l'Existence* que Foucault escribe en 1954.¹⁹ Allí se observa el característico enfoque fenomenológico que coloca a la conciencia como fuente del sentido.

De 1933 a 1939, Alexandre Kojève ofrece un curso sobre *La fenomenológica del espíritu de Hegel* en La Escuela Pública de Altos Estudios. Los dotes de orador y lectura propuesta por Kojève producirá un cambio en la aceptación de la palabra dialéctica: “antes de 1930 se entiende peyorativamente: para un neo-kantiano la dialéctica es la lógica de la apariencia; para un bergsonian sólo puede engendrar una filosofía puramente verbal. En cambio después de 1930 la palabra se emplea casi siempre en un sentido elogioso”.²⁰ La importancia de la dialéctica Hegeliana para la Francia de aquellos tiempos era enorme. Se convierte en un concepto tan elevado que sería ingenuo preguntar su definición; “la dialéctica no podría ser objeto de conceptos porque sus movimientos los engendra y los disuelve a todos”.²¹ Merleau Ponty escribe en 1943:

Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo —por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología y del existencialismo alemán, del psicoanálisis—; inaugura el intento de explorar lo irracional e integrarlo en una razón ampliada que queda como tarea del siglo [...].²²

¹⁸ Cfr., Foucault, Michel, “Georges Canguilhem: Filósofo del Error” («Georges Canguilhem: Philosopher of Error». Prefacio a: Georges Canguilhem. *On the Normal and the Pathological*. Boston: Dordrecht Reidel, 1978), en Ramón Maiz (Comp.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987, p. 203.

¹⁹ Foucault, Michel, “Introducción”, en Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I.*, ed. cit., pp. 65-121 [ed. en francés: l. « Introduction » (Introduction, in Binswanger (I.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128), en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit., pp. 93-147].

²⁰ Descombes, Vicent, *op. cit.*, p. 28.

²¹ Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, precedida de *Questions de méthode*, t. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960 (traducción española de M. Lamana, *Crítica de la razón dialéctica. Teoría de los conjuntos prácticos*, Buenos Aires, Losada, 1963), p. 106: cit. por Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 28.

²² Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, 1948 (traducción española de Comadira, *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977), p. 109-110: cit. por Vincent Descombes, *op. cit.*, p. 29.

Este descubrimiento paulatino de Hegel en Francia, se debe a la necesidad de pensar la racionalidad de un siglo dominado por lo irracional: “la aceleración de la historia contemporánea y las pertinaces manifestaciones de lo irracional encuentran en Hegel una filosofía que ‘comprende’ las contradicciones de la historia del presente articuladas en la continuidad de un devenir histórico inteligible”.²³ Así, la filosofía de Hegel, olvidada en Francia durante casi un siglo, aparecerá para asumir la difícil tarea de pensar la modernidad. En los años 50 la dialéctica era tierra prometida, el mayor reproche posible era tener un pensamiento poco dialéctico.

Pero este prestigio de la dialéctica decaerá con la generación de los 60. Por su parte Foucault, en su lección inaugural en el colegio de Francia (1970), afirmará: “toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien se Marx o Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentando decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos Hegeliano”.²⁴ La generación de los 60 seguirá con la discusión sobre la dialéctica pero esta vez, ya no como tierra prometida sino, desde el banquillo de los acusados; “aquellos que no tenían veinte años durante la guerra —dice Foucault— hemos vivido la generación de Sartre sin duda como una generación valiente y generosa, apasionada por la vida, por la política, por la existencia [...], sin embargo nosotros nos hemos descubierto a nosotros mismos otra cosa, otra pasión: la pasión del concepto y de lo que yo denominaría el «sistema»”.²⁵ La crítica de Foucault a Sartre está sustentada en una búsqueda constante del sentido por parte de este último. El punto de ruptura de Foucault con este interés de Sartre se da, en palabras de Foucault, “cuando Levi-Strauss, para las sociedades, y Lacan, en lo que se refiere al inconsciente, nos mostraron que el sentido era más una especie de superficie, una reverberación, una espuma”.²⁶ En efecto, la crítica de ciertas nociones tradicionales de la filosofía, que llevó a cabo la epistemología histórica, fue retomada y profundizada por el análisis estructural que se desplegó en la etnología, la lingüística, la antropología y el psicoanálisis. Lévi-Strauss, Jakobson, Barthes o Lacan vienen a revolucionar un debate filosófico que, en los años cincuenta, había tenido por eje el cuestionamiento o la aceptación de las tesis fenomenológicas.

²³ Margot, Jean-Paul, “Pensar la modernidad. El redescubrimiento de Hegel en Francia”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, ed. cit., p. 46.

²⁴ *Id.*, *El orden del discurso* (Traducción de Alberto Gonzales Troyano), Tusquets, México, 1983, p. 58.

²⁵ Foucault, Michel, “A Propósito de las Palabras y la Cosas” (Comp., Álvarez-Uriá, Fernando, Julia Varela), en *Saber y Verdad*, La piqueta, Madrid, 1985, p. 32 [ed. en francés: 37. “Entretien avec Madeleine Chapsal” («Entretien avec Madeleine Chapsal», *La Quinzaine littéraire*, no 5, 16 mai 1966, pp. 14-15), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 542].

²⁶ *Loc. cit.*

La importancia que la fenomenología le otorgaba al sujeto y al sentido, queda descalificada en el enfoque estructuralista, puesto que éste defiende la primacía del lenguaje. A partir de esta apuesta, los pensadores estructuralistas se entregaron a la tarea de delimitar los sistemas implícitos o explícitos que articulan las actividades y las representaciones humanas. Se pretendía, de tal forma, explicar fenómenos heterogéneos (por ejemplo: las relaciones de parentesco, los mitos o los síntomas neuróticos...) haciendo uso de un mismo código o sistema de reglas que convirtiese cualquier objeto de la experiencia en un signo y que lo incorporara, por ende, como un valor a la estructura simbólica.

Más allá de estos objetivos y dificultades que encara el estructuralismo, y aunque pueden establecerse varios paralelos entre ellos y algunos conceptos desarrollados por Foucault, la posición del pensador francés con respecto a esta corriente fue más bien autónoma. Ciertamente, Foucault compartió una serie de afinidades con los pensadores estructuralistas, como la oposición a la filosofía sartreana o la comprensión del sujeto como algo no originario, pero sería ir demasiado lejos considerarlo como estructuralista. Foucault intentó denodadamente huir de la etiqueta de “estructuralista” que pretendía clasificar su investigación de los años sesenta. En la introducción de *La Arqueología del Saber*, por ejemplo, señala: “[...] esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe —al menos directamente ni en primera instancia— en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en el campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto”.²⁷ Se intentaba alejar, de esta forma, de una polémica que no le parecía propia.²⁸

Igualmente, no podemos olvidar dos momentos históricos que marcaron el pensamiento de Michel Foucault, a saber, la segunda guerra mundial y mayo del 68. Las primeras experiencias del pensador Francés respecto al

²⁷ Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber* (Traducción de Aurelio Garzón del Camino), Siglo XXI, México, 2007, p. 26-27.

²⁸ Cfr., Id., “Estructuralismo y postestructuralismo”, en Michel Foucault. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales-Vol.I*, ed. cit., p. 307-334 [ed. en francés: 330. « Structuralisme et poststructuralisme » (« Structuralism and Post-Structuralism » (« Structuralisme et poststructuralisme »; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983, pp. 195-211), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., pp. 1250-1276; Caruso, Paolo, « Conversación con Michel Foucault » (Traducción de F. Serra), en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barcelona, 1969, pp. 65-94 [ed. en francés: 50. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (« Che cos’è Lei Professor Foucault? » (« Qui êtes-vous, professeur Foucault? » ; entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967, pp.11-15), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., pp. 629-647].

silencio,²⁹ el miedo³⁰ y la muerte³¹ se podrían situar en su infancia bajo el velo oscuro de la guerra. Es así como en un diálogo con Stephen Riggins, en 1983, refiriéndose a esta experiencia dice:

Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. Quizás es por eso que me fascina la historia, la experiencia y los acontecimientos de los cuales formamos parte. Creo que ése es el núcleo de mis deseos teóricos [] no sabíamos a la edad de diez u once años si nos convertiríamos en alemanes o continuaríamos siendo franceses. No sabíamos si moriríamos en el bombardeo, etcétera. Cuando yo tenía dieciséis o diecisiete, sabía una sola cosa: la vida escolar era un ámbito protegido de las amenazas exteriores, de la política. Por eso siempre me ha fascinado vivir en el ambiente académico, en un entorno intelectual.³²

Podemos decir que la vida intelectual para Foucault sirvió como protección de la existencia, como asilo académico del que nunca —para suerte de nosotros— pudo volver a salir.

Por otra parte, en mayo del 68 Foucault no vive en Francia. Reside en Túnez e imparte clases en el departamento de Filosofía de la Universidad. Allí vive las revueltas estudiantiles que caracterizan a los años sesentas. Las revueltas estudiantiles del país africano coinciden con las de mayo del 68 de París. Es testigo de la represión que cae sobre los estudiantes. Está impresionado tanto por las protestas estudiantiles como por la brutalidad de la represión. Foucault afirmará que esas problemáticas sociales lo obligaron a regresar a las cuestiones políticas:

He tenido suerte en mi vida: he visto un país socialdemócrata, Suecia, que funcionaba “bien” y una democracia popular, Polonia, que funcionaba “mal”... y después un país del tercer mundo, Túnez. Viví allí durante dos años y medio. Fue impresionante; presencié unas algaradas estudiantiles muy violentas, muy intensas, que precedieron en varias semanas a lo que pasó en Francia en el mes de mayo. Fue durante todo el año: huelgas, suspensiones de clases, arrestos. La policía entró en la universidad, la emprendió a porrazos con los es-

²⁹ “pienso que cualquier niño educado en un entorno católico, durante la segunda guerra mundial, o poco antes, ha experimentado que hay maneras de hablar como también muchas clases de silencio” (Foucault, Michel, “El yo minimalista”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 85 [ed. en francés: 336. «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins» («Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins»; réalisée en anglais à Toronto, le 22 juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *Ethos*, vol. I, no 2, automne 1983, pp. 4-9.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1344].

³⁰ “recuerdo muy bien que experimenté uno de mis primeros grandes miedos cuando el canciller Dollfuss fue asesinado por los nazis [...]” (*Ibid.*, p. 89 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1348].

³¹ “pienso que los niños de esa generación tuvimos una infancia signada por los grandes acontecimientos históricos. La amenaza de la guerra estaba en el trasfondo, era nuestro marco de existencia” (*Loc. cit.*).

³² *Loc. cit.*

tudiantes, hiriendo de gravedad y procediendo a arrestar a varios de ellos [...]. Allí en Túnez, me vi llevado a aportar una ayuda concreta a los estudiantes [...]. En cierto modo, tuve que meterme en el debate político.³³

El paso de Foucault por el partido comunista en los años cincuenta y lo que había vivido en la Alemania y Polonia socialistas le habían dejado un cierto escepticismo hacia la actividad política. Pero su vivencia de los movimientos estudiantiles lo vuelve a “meter en el debate político”. Lo hace de manera creativa, dejándose influenciar por los movimientos sociales y a su vez aportando formulaciones teóricas que servirán como armas en el combate político. En otoño del 68 regresa a Francia y se hace cargo del departamento de Filosofía de la recién formada Universidad de Vincennes. Su primer curso en la Universidad fue sobre la obra de Nietzsche. Foucault se apoya en Nietzsche para reorganizar su pensamiento en torno a una serie de problemas: la historia y su significado; la procedencia y emergencia de los sucesos históricos y la cuestión del poder. Reflexiona sobre el poder y sobre el significado de la genealogía como método de investigación histórica. Foucault necesita dilucidar estos temas para reorientar sus nuevas investigaciones así como su intervención política.

1.1.2. Algunos autores en su pensamiento

“Imagine una red de andamios que funciona como punto de relevo entre un proyecto que se concluye y uno nuevo. Así, nunca construyo un método general de valor definitivo para mí o para otros. Lo que escribo no prescribe nada ni para mí, ni para otros. Cuando mucho tiene carácter instrumental y visionario, o idealista”.

MICHEL FOUCAULT.³⁴

Es pretencioso tratar de encontrar un autor particular que haya influido, desde un principio y para siempre, en el pensamiento de Michel Foucault. Como

³³ *Id.*, 281. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 901; cit. por: Didier Eribon, en *Michel Foucault* (Traducción de Thomas Kauf), Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 238-239.

³⁴ *Id.*, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 10 [ed. en francés: 281. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 862].

él mismo lo indica en repetidas ocasiones, su proyecto tiene siempre algo nuevo, su objeto de estudio varía de acuerdo a una época y un contexto, y así sea el mismo objeto, la forma de abordarlo es heterogénea en su fundamento, por tanto, es de esperar que sus raíces teóricas varían notablemente.

Sin embargo, hubo un “pensador” que lo influyó notoriamente en su manera de concebir la relación entre historia y sujeto, y entre historia y poder. “En Nietzsche —afirma Foucault— se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la forma del sujeto mismo, el análisis histórico del nacimiento de cierto tipo de saber, sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento”.³⁵ Aunque Foucault dedica pocos textos a Nietzsche, el estilo del pensador francés no es del orden de la cita documentada, sino de la “apropiación”. Si miramos por ejemplo que el análisis histórico ha atravesado todo el pensamiento de Foucault, desde su primer gran libro —*Histoire de folie*— hasta su último —*Histoire de la sexualité*— pasando por esa historia de la modernidad que es *Les mots et les choses* y por la historia del suplicio y la disciplina que es *Surveiller et punir*. Pero la forma en que Foucault aborda la historia no es ortodoxa; no se trata de una historia de los comportamientos, ni de representaciones, y mucho menos de las mentalidades. Foucault evita el término historia y prefiere llamarlo arqueología o genealogía. Como bien se puede notar, encontramos la raíz nietzscheana en esta genealogía; genealogía del poder.

Asimismo, Nietzsche sería el precursor de cierto ejercicio filosófico que aspira a saber lo que pasa en ese hoy que nos conforma.³⁶ El filósofo alemán desplazaría las cuestiones tradicionales que interrogan por el alma o por la eternidad, para interpelar lo que somos y lo que nos ocurre. De esta manera, se recupera la importancia del acontecimiento y la pregunta por el presente, redefiniendo a la filosofía como un diagnóstico de los procesos y las fuerzas que nos atraviesan y nos configuran.³⁷ En este contexto, la propuesta de Foucault está centrada en la importancia del acontecimiento tal como lo entiende el teatro que lo capta y lo pone en escena; “la filosofía del presente, la filosofía del acontecimiento, la filosofía de lo que ocurre; en efecto, se trata

³⁵ *Id.*, 139. “La vérité et les formes juridiques” («A verdade e as formas jurídicas» («La vérité et les formes juridiques»); trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no 16, juin 1974, pp. 5-133 (discussion avec M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto, A. R. de Sant’Anna). (Conférences à l’Université pontificale catholique de Rio de Janeiro, du 21 au 25 mai 1973.), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 1411. cit. por: Edgardo Castro, en *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2004, p. 247.

³⁶ *Cfr.*, Foucault, Michel, “La Escena de la Filosofía”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol. III*, ed. cit., p. 152 [ed. en francés: 234. « La scène de la philosophie » («Tetsugaku no butai» («La scène de la philosophie»); entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978), *Sekai*, juillet 1978, pp. 312-332), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 573].

³⁷ *Loc. cit.*

de cierta forma de retornar, dando rodeo a la filosofía, aquello de lo que se ocupa el teatro, porque el teatro se ocupa siempre de un acontecimiento”.³⁸ Puede observarse, por tanto, que existe una impronta nietszcheana decisiva en la filosofía de Foucault. Esta influencia es la más significativa que opera en su pensamiento desde 1953, año en que comienza a leerlo,³⁹ y se hace progresivamente creciente a lo largo de las siguientes décadas. Se corresponde, por lo demás, este ascendiente del filósofo alemán sobre Foucault, con un fenómeno característico de la generación de pensadores de los sesenta: la recuperación o el retorno a Freud, Marx y Nietzsche. Al igual que Marx o Freud, Nietzsche sería un fundador de discursividad, es decir, alguien que abre un número indefinido de analogías y de diferencias discursivas.⁴⁰

Por otro lado, no es Nietzsche sino Kant quien inaugura esta forma de interrogación filosófica como diagnóstico de la actualidad o, según otra expresión, como ontología del presente. Podemos encontrar una relación de Foucault con Kant que es, al mismo tiempo, de ruptura y continuidad. Como el mismo Foucault lo señala: “si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant [...]”⁴¹, es decir, en la apertura de una dimensión histórico-crítica para el quehacer reflexivo, que se resume en la pregunta por la ilustración. Kant descubre para el pensamiento una nueva labor, que involucra un análisis del presente y de las relaciones entre las preocupaciones de la teoría y la experiencia que determina nuestra actualidad. Cabe anotar, que la tesis complementaria de Foucault para la obtención del doctorado (1961) consistió en una traducción de la *Antropología desde un punto de vista pragmático de Kant*.⁴² La influencia de Kant en el pensamiento de

³⁸ *Ibíd.*, p. 153 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 573].

³⁹ El mismo Foucault afirma que comenzó a leer a Nietzsche entre 1952 y 1953, al cual llegó a través de la lectura de Heidegger (Cfr., Foucault, Michel, “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Vol. III*, ed. cit. p. 388 [ed. en francés: 354. « Le retour de la morale » (« Le retour de la morale », entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984, *Les Nouvelles littéraires*, no 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.]. En otra entrevista, señala que llegó a Nietzsche a causa de la lectura previa de Bataille (Cfr., *Ib.*, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en: *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*. ed. cit., p. 313-314 [ed. en francés: 330. « Structuralisme et poststructuralisme », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.].

⁴⁰ Cfr., *Id.*, “¿Qué es un Autor?”, en: *Michel Foucault. Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I*. ed. cit., p. 344 [ed. en francés: 69. « Qu'est-ce qu'un auteur? », en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 827].

⁴¹ *Ib.*, “Foucault” («Foucault» escrito bajo el seudónimo de Maurice Florence, en: Denis Huisman), en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales-Vol. III*. ed. cit., p. 363 [ed. en francés: 345. “Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1450]. Aunque esta frase provenga de François Ewald, la ha suscrito el propio Foucault.

⁴² Cfr., *Id.*, Michel Foucault. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009. Tal traducción será publicada en 1964, acompañada de un corto preámbulo que corresponde a algunas de las primeras doce páginas de una Introducción a la traducción. El resto de dicha Introducción (que en conjunto ocupa 128 páginas) fue publicado recientemente. Para un análisis detallado en castellano de esta obra ver el ensayo de Frédéric Gros y Jorge Dávila, *Michel Foucault, Lector de Kant*, Consejo de Publicaciones, Universidad de Venezuela, 1998.

Foucault sigue siendo evidente, por ejemplo, en 1978 Foucault pronuncia una conferencia ante la sociedad francesa de filosofía,⁴³ se dice que es la primera referencia explícita y en público al conocido texto de Kant “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración?”. En esta ocasión Foucault plantea como objetivo “hablar de actitud crítica como virtud general”, y en esta empresa encontramos como trasfondo la tradición y la herencia Kantiana.

Pero la cercanía de Foucault y Kant no sólo está en la pregunta por el presente, además, podemos encontrar una “reivindicación” de la noción de sujeto en Kant que Foucault hace notar. En uno de sus últimos cursos dictados en el colegio de Francia durante los años de 1981-1982 titulado *La hermenéutica del sujeto* (*L’herméneutique du sujet. Cours au collège de France. 1981-1982*), refiriéndose a la necesidad de un ejercicio espiritual que el sujeto debe realizar para acceder a la verdad, Foucault cita a Kant: “la liquidación de lo que podríamos llamar la condición para el acceso a la verdad se hace entonces con Descartes y con Kant [...]”⁴⁴. En este momento pone a Kant del lado de Descartes como giro complementario de aquella posición en la cual el sujeto ya no necesita transformarse para acceder a la verdad. Sin embargo, poco tiempo después, en dialogo con Riggins (1983) reivindica esta postura en Kant, al decir que:

Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que lleva a Kant al problema del conocimiento, de la relación entre el sujeto de ética y el de conocimiento [] La solución presentada por Kant fue el encontrar un sujeto universal, que, como tal, pudiera ser sujeto conocimiento, pero que requería, sin embargo, una actitud ética [] De este modo, Kant introduce un nuevo enfoque en una tradición, por el que el yo no es meramente dado, sino que se constituye en relación a sí mismo como sujeto.⁴⁵

En otro momento (1983) Foucault señala:

Cuando en 1784 Kant preguntó, “Was Heisst Aufklärung?”, quiso decir, ¿Qué es lo que pasa precisamente ahora?, ¿Qué nos está pasando?, ¿Qué es este mundo, este período, este preciso momento en el que estamos viviendo? O en otras

⁴³ Cfr., Foucault, Michel, “Crítica y Aufklärung” (traducción de Jorge Dávila). Foucault no asignará título alguno a su conferencia, sin embargo el título “¿Qué es la crítica?” fue colocado por la Sociedad para efectos de publicación. El texto original puede consultarse en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Avril-Juin 1990, pp. 35 - 63.

⁴⁴ Id., *La hermenéutica del sujeto* (*L’herméneutique de sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Traducción de Horacio Pons), México, F.C.E., 2002, p. 190.

⁴⁵ Id., “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 85 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1229].

palabras, ¿Qué somos como Aufklärung, como parte de la ilustración? Compara esto con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy yo? ¿Yo, como sujeto único preuniversal y ahistórico? Yo, ¿es para Descartes cada uno, en cualquier parte y en cualquier momento? Pero Kant pregunta algo más, ¿Qué somos nosotros?, en un momento muy preciso de la historia. La pregunta de Kant aparece como un análisis a la vez de nosotros y de nuestro presente.⁴⁶

A partir del yo cartesiano el acceder a la verdad no implicaría la necesidad de realizar cierto tipo de ejercicios espirituales o prácticas constitutivas del yo, sino que el presupuesto necesario estaría en la suficiencia de la evidencia. Este debate —en términos de Foucault— llevó a Kant a proponer un sujeto universal, que como tal, pudiese ser sujeto de conocimiento, pero que requeriría una actitud ética. De esta forma, la idea de libertad en Foucault es un reclamo de cierta relación con la verdad, no mero conocimiento, sino un ejercicio necesario de modificación de un modo de ser. La llamada no es pues a conocer, sino un saber-ser que implica y exige cierta ocupación de uno mismo. Tal es el principio de un modo de pensar en el que se problematiza y transforma nuestro modo habitual de concebir las relaciones entre sujeto y verdad. Lo que viene así a ponerse en cuestión con la propuesta de Foucault no es sino el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, es decir, nosotros mismos en tanto que sujetos del saber y de la acción. Esta lectura de Foucault a la tradición kantiana merecería todo un análisis que en este capítulo no trataremos pero que en el curso de la investigación atenderemos con cuidado.

Un punto de ruptura entre Foucault y Kant es la concepción de la ética. La ética foucaultiana está alejada de una ética en términos de ley universal o imperativo categórico. Para Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”. Esta idea tiene estrecha relación con lo que Foucault denomina al final de su vida *souci de soi*, que podríamos traducir como *Gobierno de sí mismo*⁴⁷ y que es una noción originada en la Grecia clásica

⁴⁶ Id., *Sujeto y poder* (traducción de María Gómez y Camilo Ochoa), Carpe diem, Bogotá, 1991, p. 68 [ed. en francés: 306. «Le sujet et le pouvoir» («The Subject and Power»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226ed), en *Dits et écrits II. 1976-1988*, ed. cit.]. Originalmente, este escrito aparece como epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*) publicado por la Chicago University Press, 1983. Volveremos sobre escrito en repetidas ocasiones dada la importancia que suscita para nuestra investigación.

⁴⁷ “los términos franceses *souci, souci de soi, soucier*, no se pueden traducir directamente al castellano sino por un red de significados que giran entorno de las nociones de cuidado, vigilia, preocupación [...]” (Gagin, François, *¿Una ética en tiempos de crisis?, Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, Cali, 2003, p. 182), en este sentido, con la noción de *Gobierno de sí mismo* hemos querido referirnos tanto al cuidado de

ca. Foucault justifica su interés por este concepto:

Lo que me interesa de la cultura helenística, de la cultura grecorromana, a partir de aproximadamente el siglo II a.C. y hasta el siglo II o III d.C. es un proceso para el que los griegos tenían un termino específico: *epimeleia heautou*, que significa el cuidado del propio yo. No significa solamente estar interesado en uno mismo, ni tampoco que se tenga ninguna tendencia al apego o fascinación por uno mismo. *epimeleia heautou* es una frase muy poderosa en griego que quiere decir: trabajar en o estar interesado en algo.⁴⁸

Podríamos citar algunas manifestaciones que aparecen en la noción de *epimeleia heautou* (gobierno de sí mismo): en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; en segundo lugar, es una manera determinada de atención, de trasladar la mirada desde el exterior hacia uno mismo y; tercero, esta noción designa una acción, “acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se trasfigura”.⁴⁹ Este principio filosófico que va desde el siglo V a.C. Hasta los siglos IV y V d.C. es un fenómeno que ha atravesado no sólo “las historias de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas y las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefiere, en la historia de las prácticas de la subjetividad”.⁵⁰ En la tradición filosófica del “cuidado de sí”, se entiende a la filosofía como “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 la condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad”.⁵¹ A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. A este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad: “[...] creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuáles el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”.⁵²

La experiencia de la espiritualidad se caracteriza por desplegar tres

si mismo como a la inquietud de si mismo. Habrán pasajes en los cuales se tomarán las traducciones de los editores pero se pide al lector que tenga en cuenta la presente nota.

⁴⁸ Foucault, Michel, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 71 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1219].

⁴⁹ *Id.*, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 28.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 29

⁵¹ *Ibid.*, p. 33

⁵² *Loc. cit.*

grandes principios: primero: postula que es necesario la transformación del sujeto en algo distinto de lo que es para tener acceso a la verdad; segundo: las formas que tiene el sujeto a su disposición para transformarse son el movimiento del *Eros* y un trabajo de sí sobre sí mismo, es decir, una ascesis donde uno realiza una ardua labor sobre sí mismo que posibilita la modificación del ser del sujeto, y; tercero: para la espiritualidad el acceso a la verdad no se limita a ser un resultado de un acto de conocimiento; en el acceso a la verdad se da un efecto de “contragolpe” que modifica el ser mismo del sujeto. Es decir, para la espiritualidad un acto de conocimiento no posibilita el acceso a la verdad si no es acompañado por una transformación del ser del sujeto, “no del individuo sino del sujeto en su ser mismo de sujeto”.⁵³ La noción de *gobierno de sí mismo*, entendida como una práctica de subjetividad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad.

Otro pensador contemporáneo a Foucault que trabajó arduamente el tema de la relación entre el sujeto y la verdad fue Jacques Lacan. Como el mismo Foucault lo indica; “la fuerza de los análisis de Lacan radica precisamente en esto: que él fue, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad”.⁵⁴ Son muchas las aproximaciones que se han tratado de hacer entre Foucault y Lacan: intensificación del placer y plus de gozar; la mirada, el panóptico y el objeto α ; ejercicio espiritual y dispositivo analítico; la cuestión de la ética, entre otras. Pero existe un interés —a nuestro parecer— que los une y que atravesó el trabajo de ambos por décadas, a saber, el concepto de *sujeto*. El interés de Foucault por Lacan no puede ser desmentido,⁵⁵ la misma forma en que Lacan concibe al sujeto, con un tinte bastante estructuralista, llama la atención de Foucault:

El sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia [...] creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Levy-Strauss, a los análisis de Barthes,

⁵³ *Ibid.*, p. 34

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 43-44.

⁵⁵ Véase, Eribon, Didier, “La dependencia del sujeto. Foucault y Lacan” (Traducción de Viviana Ackerman), en *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Nueva visión, Buenos Aires, 1995, pp. 221-251.

a los que hacia Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido Cartesiano, como punto originario a partir del cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis.⁵⁶

Foucault admite que fue en sus años de estudiante cuando al empezar a leer a Levi-Strauss y Lacan se interesa por tratar de liberar lo que se ocultaba detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “Yo”.⁵⁷ En este contexto afirma: “La importancia de Lacan proviene del hecho de que ha mostrado como, a través del discurso del enfermo y de los síntomas de sus neurosis, son las estructuras, el sistema mismo del lenguaje —y no el sujeto— los que hablan. Antes de todo pensamiento humano ya habría un saber, un sistema”.⁵⁸ Este sistema, puede ser entendido, en términos lacanianos, como la cadena significante; lo que antecede al sujeto antes de que advenga al mundo; “antes de toda formación de sujeto, de un sujeto que piensa, que se sitúa en él —algo cuenta, es contado y en ese contado ya está el contador. Sólo después el sujeto ha de reconocerse en él, y ha de reconocerse como contador”, Lacan nos da un ejemplo, “Recuerden el ingenuo tropiezo que tanto divierte al medidor de nivel mental cuando el niño enuncia: *tengo tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo*. Pero si es lo más natural: primero se encuentran los tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo, y luego estoy yo en el nivel en que se afirma que tengo que reflejar el primer yo, o sea, yo que cuento”.⁵⁹

Aunque puede haber puntos de encuentro entre estos dos pensadores no se puede afirmar que se hayan mantenido por entero. Queda la esperanza de retornar pronto a este trabajo.

Por otro lado, se nos podría discutir que hemos dejado a un lado otros autores que fueron influyentes en el pensamiento de Michel Foucault, pero creemos que los citados en este aparte fueron decisivos en su concepción de sujeto, tema central de nuestra investigación. Ahora bien, no han sido sólo los filósofos o grandes teóricos de otras disciplinas los que influyeron en ese modo de pensar de Foucault. Encontramos en la literatura una gran fuente para su pensamiento.

⁵⁶ Foucault, Michel, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*, ed. cit., p. 169 [ed. en francés: 234. «La scène de la philosophie», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.].

⁵⁷ Cfr., Id., «Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse» (entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi, *Corriere della sera*, vol. 106, no 212, 11 septembre 1981, p. 1), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1024.

⁵⁸ Foucault, Michel, “A Propósito de las Palabras y la Cosas”, en *Saber y verdad*, ed. cit., p. 33 [ed. en francés: 37. “Entretien avec Madeleine Chapsal”, en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 543].

⁵⁹ Lacan, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Traducción de Juna Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre), Paidós, Buenos aires, 1987, p. 28.

1.1.3. Lo inquietante de su estilo

“Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir”

MICHEL FOUCAULT.⁶⁰

Michel Foucault “¿en qué panel de la biblioteca de nuestra tradición estará ubicado: junto a Levi-Strauss y Lacan, Althusser y Barthes [...]? ¿O bien se alinearé entre Borges y Bataille, en continuidad inmediata con las lecciones de Kafka y Mallarmé, formando una extraña familia junto a Artaud y Burroughs, Blanchot y Dumezil [...]?”⁶¹ El pensamiento de Foucault se ha convertido en un desafío para quienes han tratado de ubicarlo en una corriente filosófica o en lugar simétrico como palimpsesto de otro pensador. Su pensamiento lo han dividido en tres grandes bloques nítidamente dibujados; arqueología del saber (1961-1970); genealogía del poder (1976) y análisis de las técnicas de sí (1984). Según el propio Foucault, en sus conversaciones con H. Dreyfus y P. Rabínow,⁶² su obra se reparte entre: “una ontología histórica de nosotros mismos en la relación a la verdad que nos constituye como objetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*): una ontología histórica de nosotros mismos en la relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*); una ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de la acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*)”. Estas tres grandes etapas responden a tres grandes preguntas (por el saber, por el poder, por la subjetividad). Sin embargo, el modo en que Foucault formula estas preguntas no puede pasar inadvertido “no es una gran pregunta por el saber (¿Qué es el saber?), en la que están interesados los epistemólogos, historiadores y científicos sociales; ni una gran pregunta por el poder (¿Qué es el poder?), destinada a convocar la atención de periodistas, políticos y ciudadanos; ni

60 Foucault, Michel, *La Arqueología del Saber*, ed. cit., p.29.

61 Morey Miguel, “Para una política de la experiencia”, en Michel Foucault. *Entre literatura y filosofía. Obras esenciales-Vol. I.* ed. cit., p. 9.

62 Cfr., *Ibíd.*, p. 14 (en la nota).

tampoco una gran pregunta por la subjetividad (¿Cómo se constituye la subjetividad?), en la que se ven implicados los agentes de los discursos e instituciones de tipo psi-”.⁶³ Por otra parte fue Deleuze quien encontró “la textura del plano de enunciación en las que se dan las preguntas Foucaultianas: ¿Qué sé?, ¿Qué puedo?, ¿Quién soy?”. No debe pasarse por alto este *desplazamiento*, porque al interlocutor al que están destinadas estas preguntas no es entonces ni al hombre de la ciencia, ni al epistemólogo, ni al político y mucho menos al psicólogo; sino a ese “uno mismo” lector cuya intimidad está atravesada por los problemas del saber, poder y subjetividad. Ese “uno mismo” al que en numerosas ocasiones Foucault interpela directamente. Éste es el carácter de literatura al que su pensamiento remite: “si la unidad estilística que subyace al discurso Foucaultiano debe buscarse del lado del ejercicio de tuteo fundamental mediante el que se establece como literatura, entonces no serían tan importantes los protocolos metodológicos [...]”.⁶⁴ Podemos decir que existe un elemento en su pensamiento que es común a todas sus etapas, y que hemos llamado aquí *lo inquietante de su estilo*; entendiendo por estilo, no la manera de escribir, sino la actitud o forma de relacionarse con su presente. Ciertamente, el fundamento de este estilo se encuentra en la literatura. Foucault dedica gran parte de su quehacer intelectual a la literatura, sobre todo en las décadas de los 50 y 60,⁶⁵ y reconoce tal influencia de su pensamiento en las décadas posteriores. Así lo afirma en una entrevista (1981):

Por lo que a mí concierne, los autores más importantes que me han —yo no diría formado—, sino que me han permitido desprenderme de mi educación universitaria original, son: Friedrich Nietzsche, Georges Bataille,⁶⁶ Maurice Blanchot,⁶⁷ Pierre Klossowski.⁶⁸ Todos ellos pensadores que no eran «filósofos» [...] ⁶⁹

63 Loc. cit.

64 *Ibid.*, p. 15.

65 Puede observarse la traducción que tenemos al castellano de *Dits et écrits*, titulada *Michel Foucault. Entre literatura y filosofía. Obras esenciales-Vol. I*, ed. cit., en este volumen se recogen los trabajos de Michel Foucault entre los años del 54 al 70, y cuyas páginas superan las trescientas, todas referidas directa o indirectamente a la literatura.

66 Georges Bataille (1897-1962). Temprano representante del surrealismo francés y fundador del Collège de Sociologie en 1936-37. Reconocido por el movimiento literario de vanguardia de fines de los sesenta (el grupo *Tel Quel*) como creador de escritos violentamente eróticos, cuya fuerza transgresora es la expresión de una mística búsqueda de lo absoluto.

67 Maurice Blanchot (1907-2003). Novelista y crítico conocido por su contribución al nuevo movimiento crítico en Francia. Extremando las proporciones de Mallarmé, ejerció un discurso intransitivo. Algunas de sus obras: *El espacio literario*, *El libro que vendrá*, *La escritura del desastre*. Tiene un artículo sobre Foucault: “Michel Foucault tal como yo lo imagino”.

68 Pierre Klossowski (1905-2001) Ensayista y novelista de vanguardia francés. Manifiesta la influencia de Bataille. Sus trabajos más famosos son *Sade, mi prójimo* (1947), *La Vocation suspendue* (1950).

69 Foucault, Michel, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit, p.

La influencia de estos pensadores le permitió a Foucault desprenderse de la fascinación hegeliana en la que estaba atrapado en la década de los cincuenta,⁷⁰ y por otro lado, fueron ellos, afirma Foucault, los primeros que plantearon el problema del sujeto como problema fundamental de la filosofía y el pensamiento moderno.

La literatura para el pensador francés era “algo observado, no analizado, ni reducido o integrado al campo del análisis. Era un descanso, un pensamiento en el camino, una señal, una bandera”.⁷¹ Como hemos visto, Foucault pertenece a una generación marcada por el marxismo, la fenomenología, el existencialismo, más precisamente, por el intelecto de Sastre y Merleau-Ponty. Igual que sus contemporáneos, Foucault experimenta un cierto “ahogo” que lo lleva a escapar de la filosofía por vía de la literatura; para él, Georges Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski entre otros, no son sólo grandes literatos o grandes pensadores dentro del discurso literario, sino, discursos exteriores a la filosofía, maneras de “salir de la filosofía”. La literatura entendida en estos términos, tiene su relación intrínseca con la escritura sadiana de la novela, que la generación de Foucault asignaba la tarea de pensar la modernidad fuera de la tradición histórico-trascendental del discurso filosófico contemporáneo; “pero no se trata de cualquier Sade, sino del escritor que denuncia las falsas promesas hechas por la tranquila razón positiva de la ilustración, que escoge anticipadamente el camino de la *fenomenología* y que une el tema de la transgresión con el tema de la escritura, haciendo finalmente recaer el tema de la transgresión sobre la escritura”.⁷² Es una experiencia a la que Sade presta su nombre y cuya pretensión de “decirlo todo” produce una subversión; el hecho mismo de poder escribir se constituye como acto subversivo.

Creemos que una manera apropiada de culminar por el momento el objetivo planteado en este primer subcapítulo, es volviendo al artículo dedicado al propio Michel Foucault en *Le dictionnaire des philosophes* firmado bajo el seudónimo de Maurice Florence y que, posteriormente, se sabrá fue escrito por el propio Foucault bajo aquel seudónimo. En este artículo (publicado el mismo año de su muerte), el pensador Francés hace una presentación sobre su quehacer intelectual, métodos y objetos de estudio. La primera adverten-

11[ed. en francés: 281. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 863].

⁷⁰ Cfr., Foucault, Michel, “La escena de la filosofía”, en *Michel Foucault. Entre literatura y filosofía. Obras esenciales*-Vol. I, ed. cit., p. 169 [ed. en francés: 234. « La scène de la philosophie », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.].

⁷¹ *Id.*, “Funciones de la literatura” (Diálogo con Roger Pol-Droit en París en *Le monde*, 16 de septiembre de 1986), en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 138.

⁷² Margot, Jean-Paul, “Foucault y la modernidad. Escritura, transgresión y *êthos*.”, en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, ed. cit., p. 114.

cia que nos hace es que su empresa es una “historia crítica del pensamiento” donde se ha buscado el análisis de las relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible:

La cuestión es determinar lo qué debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras se trata de determinar su modo de «subjetivación» [...] pero, al mismo tiempo, la cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible.⁷³

Se trata entonces, de determinar en qué condiciones el sujeto puede llegar a ser objeto de conocimiento, en últimas, determinar su modo de objetivación. Esta objetivación y esta subjetivación son dependientes una de otra y suscitan la emergencia de lo que Foucault llama “los juegos de verdad”. Dicho sea de paso, no se trata del descubrimiento de las cosas verdaderas. Foucault los define como “las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de lo falso y lo verdadero”.⁷⁴

Tenemos un panorama general del pensamiento de Michel Foucault en relación al concepto de sujeto; nuestro pensador trabajó el ser mismo del sujeto, ya sea éste considerado como objeto de un saber; sea considerado en el interior de los procedimientos mediante los que se trata de curarlo, educarlo, conducirlo, gobernarlo; sea, finalmente, mediante las técnicas por las cuales trata de alcanzar un *gobierno de sí*.

Hasta aquí nos queda el trabajo de acercarnos al *concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault*, de comprender los modos de subjetivación y conocer los caminos a los que esta subjetivación nos arroja, ardua labor si se entiende que ha sido su proyecto general. Por tal motivo, lo que queremos resaltar es que se trata de toda una cuestión: la cuestión del sujeto. Que mejor manera de abrir brecha que entregarle la palabra a M. Foucault y repetir la frase con la que iniciamos este subcapítulo, no con la intención de mostrar que nos quedamos en el mismo punto donde iniciamos, sino con el propósito de cuestionarnos –y cuestionar al lector– sobre la comprensión que se pueda tener de este primer epígrafe, antes y después del desarrollo de este subcapítulo. Es el mismo Michel Foucault quien habla en tercera persona. Invitamos

⁷³ Foucault, Michel, “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol.III*, ed. cit., p. 364 [ed. en francés: 345. “Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1451].

⁷⁴ *Cfr., Loc. cit.* Como él mismo lo aclara, esta cuestión, a saber, los juegos de verdad, son las que predominan en una arqueología del saber: “Michel Foucault no lo ha planteado, ni quería hacerlo, sobre cualquier juego de verdad. Antes bien lo ha hecho sólo sobre aquellos juegos en los que el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible; cuáles son los procesos de subjetivación y objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto sujeto, objeto de conocimiento” (*Loc. cit.*).

al ejercicio:

Michel Foucault ha emprendido actualmente, y siempre en el seno mismo del proyecto general, el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible.⁷⁵

⁷⁵ *Ibid.*, p. 365 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1452].

1.2. LAS CONSECUENCIAS DEL YO CARTESIANO EN LA RELACIÓN SUJETO-VERDAD. UNA LECTURA DE MICHEL FOUCAULT.

“En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto o que lo transfigura [] 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 en su ser mismo de sujeto”.⁷⁶

“Surgió así un momento preciso en el que el sujeto como tal se convirtió en un ser capaz de acceder a la verdad [...] basta con abrir los ojos, con razonar rectamente y mantener la línea de la evidencia sin abandonarla nunca, para ser capaz de acceder a la verdad. Y por tanto el sujeto no debe transformarse a sí mismo, sino que le basta con ser sólo lo que es para tener en el conocimiento un acceso a la verdad que le está abierto por su propia estructura de sujeto”.⁷⁷

“Después de Descartes tenemos un sujeto de conocimiento que lleva a Kant al problema del conocimiento, de la relación entre el sujeto de ética y el conocimiento [...] la solución presentada por Kant fue el encontrar un sujeto universal, que, como tal, pudiera ser sujeto de conocimiento, pero que requeriría, sin embargo, una actitud ética”.⁷⁸

Las frases anteriormente citadas —todas pertenecientes a un mismo período de reflexión— develan los momentos de este subcapítulo. El presupuesto central es abordar las posibles consecuencias, planteadas por Michel Foucault en la última etapa de su pensamiento, del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad. Para tal desarrollo proponemos: 1) delimitar las nociones de Sujeto y verdad en el pensamiento de Michel Foucault; 2) develar la articulación de tales nociones en la reflexión de “Gobierno de sí”; 3) considerar el “choque” de tal propuesta con el advenimiento del *Yo cartesiano*; 4) por último, reconstruir el argumento que este debate —en términos de Foucault— lleva a Kant a proponer un sujeto de conocimiento que al mismo tiempo requeriría de una actitud ética. De este modo, y siguiendo la propuesta de Foucault, queremos

⁷⁶ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 34.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 189-190.

⁷⁸ *Id.*, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 84. [ed. en francés: 326. « À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1230].

suscribir, anticipadamente, nuestro trabajo en el contexto de la *ética*



Recordemos que la libertad en Michel Foucault es un reclamo de cierta relación con la verdad, no mero conocimiento, sino un ejercicio necesario de modificación de un modo de ser. La llamada no es pues a conocer, sino un saber-ser que implica y exige cierta ocupación de uno mismo. Tal es el principio de un modo de pensar en el que se problematiza y transforma nuestro modo habitual de concebir las relaciones entre sujeto y verdad. Lo que viene a ponerse en cuestión con la propuesta de M. Foucault no es sino el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, es decir, nosotros mismos en tanto que sujetos del saber y de la acción. ¿Cuáles son las razones para este desdibujamiento del problema del sujeto?, en otras palabras, y siguiendo la lectura de Foucault, ¿acaso cuáles serán las consecuencias del yo cartesiano en la relación *sujeto-verdad*? Antes de mirar posibles respuestas a estas preguntas proponemos echar una mirada a las nociones de sujeto y verdad en la “última etapa” del pensamiento de Michel Foucault (principios de la década de los 80).⁷⁹

1.2.1. *La noción de sujeto*

La acción de Michel Foucault apuntaba más allá del “pensamiento”. Cualquiera fuese el escenario, sus intervenciones eran indisociablemente teóricas y prácticas. Generó diferentes reflexiones al interior de la psicología, la sociología, la historia, el psicoanálisis y sobre todo en la filosofía. Denunció todos los ideales sobre los cuales se basaba el saber de estas disciplinas, fundó una nueva manera de indagar que no se reduce a estudiar los elementos semánticos del saber de manera aislada, sino de analizar dichos elementos en el sistema de una regularidad de prácticas institucionales.

Foucault se interesó por diferentes temas pero hubo uno que lo apasio-

⁷⁹ Aclaremos que no queremos agotar aquí la discusión sobre lo que son los conceptos de *sujeto y verdad* en el pensamiento de Michel Foucault. Simplemente, hacemos uso de unos primeros significados que nos permiten desarrollar el argumento que nos hemos planteado en este subcapítulo. Más adelante veremos en contexto como M. Foucault, por un lado, toma distancia de cierta *primacía del sujeto* para proponer la búsqueda de *nuevas formas de subjetividad* y, por otro lado, como cambia su interés por *La verdad* para mostrar que de lo que se trata es de decir lo verdadero

nó y que atravesó su trabajo por más de veinte años como él mismo lo indica:

Quisiera decir, en primera instancia, cuál ha sido el propósito de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha sido el de analizar los fenómenos del poder, ni el de elaborar los fundamentos de tal análisis. En cambio, mi objetivo ha sido crear una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en *sujetos*.⁸⁰

Este concepto de sujeto ha llamado la atención de los diferentes estudiosos de las “ciencias” humanas y sociales; no es lo mismo hablar de *sujeto* que hablar de hombre, individuo o persona, ni siquiera es lo mismo hablar de *sujeto* en la teoría psicoanalítica que en la antropología estructural (aunque ambas disciplinas apelen al mismo término). ¿Por qué *sujeto*? ¿De dónde viene esa noción de sujeto en Foucault? Pero podríamos preguntarnos también por “los modos por los cuáles los seres humanos se convierten en *sujetos*”. Foucault propone tres modos de objetivación que dan pie a esta transformación: el primero, los modos de inquirir que tratan de darse el estatuto de ciencias, y da el ejemplo de la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, la filología y la lingüística; el segundo, está en lo que él llama “prácticas de escisión”: el sujeto está escindido en sí mismo o separado de los otros, este proceso lo objetiviza, como por ejemplo está el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, los criminales y los muchachos buenos; y un tercer modo: “es la vía por la cual un ser humano se vuelve, él o ella, un sujeto. Por ejemplo —dice Foucault— he escogido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de sexualidad. Por tanto no es el poder sino el sujeto el tema general de mi investigación”.⁸¹ Este decir de Foucault no debe pasar por inadvertido, que es, como él mismo lo aclara, el tema general de su investigación. El pensador francés reafirma esta posición poco tiempo después al referirse a su “silencio”⁸² de casi ocho años. En la introducción del segundo tomo de *La historia de la sexualidad* leemos:

Por ello [genealogía] no quiero decir hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseos,

80 *Id.*, *Sujeto y poder*, ed. cit. p. 51 [ed. en francés: 306. « Le sujet et le pouvoir », en *Dits et écrits II*. 1976-1988, ed. cit., p. 1042].

81 *Ibid.*, p. 52 [*Ibid.*, p. 1043].

82 “Silencio” marcado con la aparición del primer tomo de *La historia de sexualidad* titulado *La voluntad del saber* (1976) y termina con la publicación simultánea del segundo y tercero, titulados *Los usos de los placeres* y *La inquietud de sí* (1984). Sobre este punto volveremos más adelante.

haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído [...] Me pareció necesario un desplazamiento teórico [1961-1969] para analizar lo que con frecuencia se designaba como el progreso de los conocimientos: me había llevado a interrogarme por las formas de las prácticas discursivas que articulaban el saber. Fue igualmente necesario un desplazamiento teórico [1969-1976] para analizar lo que con frecuencia se describe como las manifestaciones de ‘poder’: me llevó a interrogarme más bien acerca de las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y técnicas racionales que articulan el ejercicio de los poderes. *Perecería que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento [1976-1984], para analizar lo que se ha designado como el ‘sujeto’; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto.*⁸³

Foucault da dos significados de la palabra *sujeto*: “[...] *sujeto* a alguien por control y dependencia y el de ligado a su propia identidad por una consciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y crea sujeto para”.⁸⁴ Podemos decir, que para Foucault, en esta “última etapa” de su pensamiento, el poder es la vía por la cual un ser humano se constituye como sujeto. Surgen de inmediato preguntas: ¿por qué el poder? ¿De dónde viene ese poder? El pensador francés dice que es propia del Estado moderno esta forma política de poder, que se ha venido desarrollando continuamente. Este Estado que ignora a los individuos y su individualidad ocupándose sólo de los intereses de una totalidad o de una clase o grupo de ciudadanos y que ha integrado una vieja técnica de poder originada en las instituciones cristianas a la cual llamará “poder pastoral”, este Estado moderno que podemos considerar como “una estructura muy sofisticada, en la cual los individuos pueden ser integrados bajo una condición: que esta individualidad [¿o subjetividad?] sea modelada de una forma y sometida a un conjunto de patrones muy específicos”.⁸⁵

En este sentido M. Foucault sitúa sus preocupaciones en tres aspectos: el primero, el paso de los seres humanos a sujetos; el segundo, que ese paso se da por vía del poder y; por último, que ese poder proviene del Estado moderno.

Siendo conscientes de esto: ¿qué queda por hacer? Foucault nos propone algo:

83 *Id.*, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Traducción de Matí Soler), Siglo XXI, México, 2007, p. 9. Las cursivas son nuestras.

84 *Id.*, *Sujeto y poder*, ed. cit., p. 60 [ed. en francés: 306. «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits II. 1976-1988*, ed. cit., p. 1046]. Esta es sólo una primera « definición » de lo que Foucault entiende por sujeto. Veremos más adelante la distancia que toma al respecto.

85 *Ibid.*, p. 65 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1050].

En la actualidad el objetivo quizá no es el de descubrir quienes somos, sino el de rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y crear lo que podríamos ser para librarnos de esta especie de “doble atadura” política que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras modernas de poder. La conclusión sería que el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado, ni de las instituciones del Estado, sino librarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está ligado a él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos.⁸⁶

M. Foucault plantea esta propuesta, en gran parte, a partir de la pregunta de Kant; ¿qué somos nosotros? que “aparece como un análisis a la vez de nosotros mismos y de nuestro presente”.⁸⁷ Surge otro problema: ¿Cómo imaginar o crear lo que podríamos ser para librarnos de esta “doble atadura”, de las estructuras modernas de poder? El pensador francés nos plantea una posible respuesta a esta pregunta a partir de unas prácticas de libertad, más que hablar de un proceso de liberación.⁸⁸ Es así como Foucault explora en los griegos, vuelve a la antigüedad para preguntar por la relación del sujeto con la verdad, para saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve,⁸⁹ y tener la posibilidad de preguntarnos ¿qué somos nosotros?, ejercicio filosófico que implica entrar en juego con la vida de una forma distinta.

1.2.2. La noción de verdad

Como lo hemos dicho, Nietzsche influyó notoriamente en M. Foucault y su manera de concebir la relación entre historia y sujeto, y entre historia y poder. “En Nietzsche —afirma Foucault— se encuentra efectivamente un

⁸⁶ *Ibid.*, p. 69 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1054].

⁸⁷ *Ibid.*, p. 68. Esta influencia de Kant en la última etapa del pensamiento de Foucault se desarrollará más ampliamente en páginas posteriores.

⁸⁸ En cuanto a la diferencia que hace Foucault entre proceso de liberación y práctica de libertad véase, Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Vol. III* (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, pp. 393-417 [ed. en francés: 356. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” («L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 1527-1548].

⁸⁹ Cfr., *Id.*, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, ed. cit., p. 10.

tipo de discurso que hace el análisis histórico de la forma del sujeto mismo, el análisis histórico del nacimiento de cierto tipo de saber, sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento”.⁹⁰

Así mismo, Nietzsche sería el precursor de este ejercicio filosófico que aspira a saber lo que pasa en ese hoy que nos conforma. El filósofo alemán desplazaría las cuestiones tradicionales que se interrogan por el alma o por la eternidad, para interpelar lo que somos y lo que nos ocurre. Una manera en que se recupera la importancia del acontecimiento y la pregunta por el presente, redefiniendo a la filosofía como un “diagnóstico” de los procesos y las fuerzas que nos atraviesan y nos configuran.⁹¹ M. Foucault trataba constantemente de escapar al apelativo de filósofo, queriendo, así mismo, escapar a la escena de la filosofía dominada en los años sesenta por J-P Sartre y M. Merleau Ponty, por la fenomenología y el Marxismo. Sin embargo, este trabajo de develar el estatuto de sujeto a través de un diagnóstico del presente, lleva a Foucault a considerarse filósofo:

Es muy probable que lo que yo haga concierna a la filosofía —afirma Foucault— teniendo en cuenta que desde Nietzsche la filosofía tiene la misión de diagnosticar [...] yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente; decir lo que somos hoy, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo.⁹²

Por otra parte, este trabajo de “diagnóstico” puede, bajo la égida de Nietzsche, ser concebido como la forma de llevar a cabo una historia de la verdad. Nos dice M. Foucault:

Es aquí donde la lectura de Nietzsche ha sido para mi muy importante: no es suficiente hacer una historia de la racionalidad, sino la historia misma de la verdad. Es decir que, en lugar de preguntar a una ciencia en qué medida su historia la ha acercado a la verdad [o le ha impedido el acceso a ésta], ¿no habría que decir, más bien, que la verdad consiste en una determinada relación que el

⁹⁰ *Id.*, 139. “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 1411. cit. por: Edgardo Castro, en *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. cit., p. 247. Las cursivas son nuestras.

⁹¹ *Cfr.*, *Id.*, “La Escena de la Filosofía”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales-Vol. III*, ed. cit., p. 152 [ed. en francés: 234. « La scène de la philosophie », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 573].

⁹² Caruso, Pablo, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit., p.73-74 [ed. en francés: 50. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., pp. 639-640]. Foucault afirma que aunque este trabajo de “diagnóstico del presente” encuentra en Kant su originalidad, es en Nietzsche donde desarrolla su máxima expresión.

discurso, el saber mantiene consigo mismo, y preguntarse si esta relación no es o no tiene ella misma una historia?.⁹³

Foucault distingue entre dos historias de la verdad: por un lado, una historia interna de la verdad, de una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación; por otro lado, una historia externa de la verdad. La primera es la que se lleva a cabo en la historia de las ciencias. La segunda es la que parte de las reglas de juego que hacen nacer en una sociedad determinadas formas de subjetividad, determinados dominios de objetos, determinados tipos de saberes. De igual forma, el concepto de verdad fue trabajado por Foucault en diferentes momentos de su pensamiento. Entre las acepciones que Foucault da a la noción de verdad podemos encontrar: voluntad de verdad, política de verdad, verdad-demostración/verdad-acontecimiento y juegos de verdad. *La voluntad de verdad*: hace referencia a la división entre lo verdadero y lo falso que se da entre las formas de exclusión discursiva o los poderes y peligros del discurso;⁹⁴ *Política de la verdad*: entendida como el régimen de verdad que tiene cada sociedad; su política de verdad general, es decir, los tipos de discurso que ella acepta y que hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sancionan unos y otros; las técnicas y procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad;⁹⁵ *Verdad demostración/Verdad acontecimiento*: oposición que Foucault pone de manifiesto por primera vez en el curso de los años 73-74 en el colegio de Francia, titulado *El poder psiquiátrico*, y que considerará punto de análisis hasta el final de su vida, donde, por un lado, el saber científico supone que existe la verdad por todas partes, en todo instante, y que cualquier persona dotada de los instrumentos necesarios, puede descubrirla y acceder a ella. Por otro lado, una verdad más arcaica que la anterior. Aquí la verdad aparece como dispersa, discontinua, interrumpida, se manifiesta sólo en determinados lugares y en determinados momentos. En lugar de un sujeto universal, esta verdad tiene sus personajes privilegiados; los poetas, los adivinos, los locos, los sabios. No es una verdad universal sino un acontecimiento, es necesario provocarla, no nos encontramos aquí con la serenidad receptiva del conocimiento, con

93 Foucault, Michel, 281. «Entretien avec Michel Foucault» («Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, no 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84), en *Dits et écrits I*, 1976-1988, ed. cit., p. 875. Cit. por: Castro, Edgardo, en *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. cit., p. 344.

94 Cfr., *Id.*, *El orden del discurso*, ed. cit., pp. 15-19.

95 Cfr., *Id.*, «La función política del intelectual», en *Saber y Verdad*, ed. cit., pp. 47-72 [ed. en francés: 58. «Réponse à une question» («Réponse à une question», *Esprit*, no 371, mai 1968, pp. 850-874), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit. pp. 701-723].

la contemplación de lo ya dado, sino con el enfrentamiento, con la estrategia; juegos de verdad: expresión que Foucault utiliza por primera vez en la introducción del segundo volumen de *La historia de la sexualidad*,⁹⁶ donde se propone estudiar “los juegos de verdad”⁹⁷ en la relación de sí mismo consigo mismo y la constitución de sí mismo como sujeto. En esta misma categoría podemos encontrar la propuesta desarrollada en el seminario de Foucault dictado en la Universidad de Berkeley entre el 10 de octubre y el 30 de noviembre de 1983,⁹⁸ y que se refiere a la *parrhesía*. Foucault introduce la problemática de la *parrhesía* (hablar franco) mediante una observación etimológica: formado con *pan* (todo) y *rhema* (lo que se dice), la *parrhesía*, entonces, es decirlo todo.⁹⁹ Igualmente, se trata de un nuevo modo en el que el sujeto se relaciona con la verdad. La *parresía* tiene una traducción aproximada a franqueza; un hablar abierto, sin adornos, antirretórico.¹⁰⁰

En el presente trabajo tomaremos en cuenta las acepciones de *verdad demostración/verdad acontecimiento y juegos de verdad*, pues son las que desarrolla Michel Foucault a principios de la década de los ochenta, donde se pone en juego la relación sujeto-verdad, punto central de nuestra reflexión.

96 Véase, *Id.*, “Foucault”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, ed. cit., p. 363-369 [ed. en francés: 345. “Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1450-1454]. Como hemos dicho, este es un artículo dedicado al propio Michel Foucault en *Le dictionnaire des philosophes* firmado por Maurice Florence y que, posteriormente, se sabrá fue escrito por el propio Foucault bajo aquel seudónimo. En este artículo publicado el mismo año de su muerte, el pensador Francés hace una presentación sobre su quehacer intelectual, métodos y objetos de estudio. La primera advertencia que nos hace es que su empresa es “una historia crítica del pensamiento” donde se ha buscado el análisis de las relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible: “la cuestión es determinar lo qué debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cuál tipo de conocimiento; en pocas palabras se trata de determinar su modo de ‘subjetivación’ [...] pero, al mismo tiempo, la cuestión es también determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible” (*Ibid.*, p. 364 [ed. en francés: *Ibid.*, 1450]). Recordemos que se trata entonces de determinar en qué condiciones el sujeto puede llegar a ser objeto de conocimiento, en últimas, determinar su modo de objetivación. Esta objetivación y esta subjetivación son dependientes una de otra y suscitan la emergencia de lo que Foucault llamará “los juegos de verdad”. Dicho sea de paso, no se trata del descubrimiento de las cosas verdaderas. Foucault los define como “las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de lo falso y lo verdadero”.

97 “El término juego puede inducir a error; cuando yo digo ‘juego’, digo un conjunto de reglas de producción de la verdad. No es un juego en el sentido de imitar o hacer comedia de [...]; es un conjunto de procedimientos que conducen a determinado resultado [...] como válido o no”. (*Id.*, “la ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica*, ed. cit., p. 411 [ed. en francés: 356. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., 1541]).

98 La edición completa del seminario en español corresponde a: *Id.*, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Mejía, Traducción de Fernando Fuentes Mejía), Paidós, Barcelona, 2004. En algunos casos utilizaremos la edición de Tomás Abraham (*Ib.*, “Coraje y verdad” (Traducción de Tomás Abraham), en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, pp. 263-387).

99 *Cfr.*, Allouch, Jean, *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (Traducción de Silvio Mattoni), El cuenco de la plata, Buenos Aires, 2007, p. 39 (En la nota).

100 *Cfr.*, Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit., p. 36.

1.2.3. *El Gobierno de sí mismo*

Recordemos que para M. Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una estética de la existencia, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”. Esta idea tiene estrecha relación con lo que el pensador francés denomina al final de su vida *souci de soi*, que podríamos traducir como *Gobierno de sí mismo*.

En el curso de *La hermenéutica del sujeto*, es donde Foucault pone de manifiesto su interés por abordar en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad, y como punto de partida toma esta noción de “inquietud de sí mismo” (*epimeleia heautou*). Las manifestaciones que aparecen en la noción de *inquietud de sí mismo* son: en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; en segundo lugar, es una manera determinada de atención, de trasladar la mirada desde el exterior hacia uno mismo y; tercero, esta noción designa una acción, “acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se transfigura”.¹⁰¹

En la tradición filosófica del “cuidado de sí”, se entiende a la filosofía como “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 la condiciones y los límites de acceso del sujeto a la verdad”.¹⁰² A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. A este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad:

Creo que podríamos llamar ‘espiritualidad’ a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuáles el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará ‘espiritualidad’, entonces, el conjunto de las búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia.¹⁰³

Esta experiencia de la espiritualidad se caracteriza por tres grandes principios: primero, postula que es necesario la transformación del sujeto en algo

¹⁰¹ Id., *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 28.

¹⁰² *Ibid.*, p. 33.

¹⁰³ *Loc. cit.*

distinto de lo que es para tener acceso a la verdad; segundo postulado: las formas que tiene el sujeto a su disposición para transformarse son el movimiento del Eros y un trabajo de sí sobre sí mismo, es decir, una ascesis donde uno realiza una ardua labor sobre sí mismo que posibilita la modificación del ser del sujeto; y tercer principio: para la espiritualidad el acceso a la verdad no se limita a ser un resultado de un acto de conocimiento; en el acceso a la verdad se da un efecto de “contragolpe” que modifica el ser mismo del sujeto. Es decir, para la espiritualidad un acto de conocimiento no posibilita el acceso a la verdad si no es acompañado por una transformación del ser del sujeto, repetimos: “no del individuo sino del sujeto en su ser mismo de sujeto”.¹⁰⁴ La noción de inquietud de sí mismo, entendida como una práctica de subjetividad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad; el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad.

Retomemos algunos planteamientos que hemos venido desarrollando en torno a la cuestión del *sujeto* y la relación con la *verdad* en el pensamiento de M. Foucault: 1) existe un paso del ser humano al sujeto; este paso se da a partir de relaciones de poder, a su vez, este poder proviene del Estado moderno que utiliza una vieja técnica de “poder pastoral”, estableciendo límites a la libertad de los individuos e introduciéndolos en la racionalidad de los sistemas productivos y sociales mediante procesos de normalización, regulación y control; 2) una posible salida a esta “atadura” la encontramos promoviendo nuevas prácticas de subjetividad; más específicamente en la noción de “gobierno de sí mismo” como práctica de libertad que, además de aparecer como un ejercicio espiritual, podríamos tomarlo como punto de partida para ilustrar las relaciones entre sujeto y verdad.

Es así como en toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera) el tema de la filosofía (¿Cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿Cuáles son las condiciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) Jamás se separaron.

1.2.4. *Las consecuencias del Yo cartesiano*

Ahora bien, Foucault opone a este “ejercicio espiritual” un “método intelectual”, que consistirá “en plantearse una definición voluntaria y sistemática

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

de la ley de sucesión de las representaciones”.¹⁰⁵ El pensador francés no deja de señalar que el deslizamiento del ejercicio espiritual al método intelectual (donde éste termina erradicando a aquél) resulta claro y definitivo con la llegada del *Yo cartesiano*:

En toda la filosofía antigua encontramos, por ejemplo, la idea de una conversión que es la única capaz de dar acceso a la verdad. Uno no puede tener acceso a ella si no cambia su modo de ser. Mi idea, entonces, sería que si tomamos a Descartes como punto de referencia, pero evidentemente bajo el efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en el que el sujeto como tal pudo ser capaz de verdad. Es muy obvio que el modelo de la práctica científica intervino considerablemente: basta con abrir los ojos, basta con razonar sanamente, de manera recta [...] basta con que el sujeto sea lo que es para tener acceso, dentro del conocimiento, a la verdad que se le abre por su propia estructura de sujeto.¹⁰⁶

Esta tensión entre ejercicio espiritual y método intelectual se halla presente en el mismo M. Foucault cuando decide no continuar con el programa de *La voluntad de saber*, que dependía totalmente del método intelectual.¹⁰⁷ A partir

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pp. 283-284.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 189-190. Dicho sea de paso, la historia de la filosofía tiene más matices de lo que dan a entender estas líneas. Desde su primera clase (6 de enero de 1982), Foucault aclara que ese corte no se hizo de manera arbitraria y definitiva. Aparecen entonces los nombres de Spinoza, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger. En todas estas filosofías el acto de conocimiento sigue ligado a las exigencias de la espiritualidad. (Cfr., *Ibíd.*, p. 41-42).

¹⁰⁷ Cfr., Allouch, Jean. *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. ed. cit., p. 45; Deleuze, Gilles, “Topología: pensar de otro modo”, en *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 75 ss.; en la *Hermenéutica del sujeto*, está el texto de Frédéric Gros titulado “Situación del curso”, que adquiere gran importancia en este punto: “[el curso de 1982, la hermenéutica del sujeto] se presenta incluso como una versión muy ampliada y extendida de un sólo capítulo breve de La inquietud de sí titulado “La cultura de sí”. Esta extraña situación se aclarará si seguimos el itinerario intelectual de Foucault desde 1980, y las vacilaciones editoriales que lo marcaron. Podríamos comenzar con un enigma: en 1976, Foucault publica *La voluntad del saber*, primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, que es menos una obra de historia que el anuncio de un nuevo cuestionamiento de la sexualidad, la exposición de lo que debía servir de marco metodológico a los libros siguientes, anunciados de la siguiente manera: 2 “La chair et le corps” [“La carne y el cuerpo”]; 3. “La Croisade des enfants” [“La cruzada de los niños”]; 4. “La femme, la mère et L’hystérique » [“La mujer, la madre y la histérica”]; 5. « Les pervers » [“Los perversos”]; 6. « Populations et races » [“Poblaciones y razas”]. Ninguno de estos libros apareció jamás, aunque los cursos dictados en el Collège de France entre 1973 y 1976 abundaban en desarrollos susceptibles de alimentar esos estudios. Si bien listos y programados, Foucault no escribe esos libros. Sigue un silencio de ocho años, roto en 1984 por la publicación simultánea de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, cuyas pruebas corrige aun algunas semanas antes de su muerte. Todo ha cambiado entonces, tanto el marco histórico cultural como las grillas de lectura de su *Historia de la sexualidad*: ya no es la modernidad de Occidente (del siglo XVI al XIX) sino la antigüedad grecorromana; ya no es una lectura política en términos de poder sino una lectura ética en términos de prácticas de sí. Ya no es una genealogía de los sistemas sino un cuestionamiento del sujeto. [...] Foucault aludirá durante mucho tiempo a este viraje y la demora impuesta a la escritura (por otra parte, multiplica las entrevistas, las conferencias, los cursos; si bien no prosigue de inmediato su *Historia de la sexualidad*, no pone término ni a su trabajo ni a sus compromisos). [...] habría que comprender, por ende, qué fue, precisamente, lo que se transformó de 1976 a 1984. Ése es el aspecto que en el curso de 1982 se revela decisivo, por situarse en el corazón viviente de una mutación de

del Yo Cartesiano el acceder a la verdad no implicaría la necesidad de realizar ejercicios espirituales o prácticas constitutivas del yo, sino que el presupuesto necesario estaría en la suficiencia de la evidencia: “A pesar de que Descartes escribió “meditaciones” —dice Foucault— las cuales constituyen una práctica del Yo, lo extraordinario con respecto a los textos de Descartes, es que tuvo éxito al sustituir un sujeto constituido a través de prácticas del yo, por un sujeto fundador de las prácticas de conocimiento”.¹⁰⁸

Lo evidente sustituye a la ascesis en el punto en que la relación con el yo, intercepta la relación con los otros y el mundo. El sujeto ya no tendría necesidad de tener una relación ascética para ponerse en contacto con la verdad. Es suficiente que la verdad con el yo revele la verdad obvia de la que yo veo, para que yo aprenda definitivamente esa verdad. Por tanto puedo ser inmoral y conocer la verdad.¹⁰⁹ La reflexión de Foucault sugiere, entonces, una diferencia entre la moralidad y la eticidad: la esfera de la moral relaciona simplemente un sujeto a una ley evidente, la ética acomete las complejas condiciones de la producción del sujeto y la historicidad de un proceso que lo constituye¹¹⁰. El análisis del sujeto moderno debe entenderse como un capítulo de la más amplia empresa de la historia de la verdad: donde el examen de las problemáticas éticas no puede prescindir de las *prácticas de sí* que ponen en juego los criterios de una *estética de la existencia*.

1.2.5. La ontología del presente

Este debate entre ejercicio espiritual/método intelectual o gobierno de sí/Yo cartesiano —en términos de Foucault— lleva a Kant a proponer un sujeto

problemática, una revolución conceptual [...] que debía llevar a Foucault hasta las orillas de la inquietud de sí” (Gros, Frédéric. “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 479-480. Las cursivas son nuestras).

¹⁰⁸ Foucault, Michel, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 83 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1229]: Foucault hace un recorrido por el cristianismo, desde el momento en que la cultura del yo fue adoptada por él, en cierto sentido, fue puesta al servicio del poder pastoral, transformándose el cuidado de sí por el cuidado de los otros, que era, en últimas, la tarea del pastor (Cfr., *Ibid.*, pp. 71-83 [ed. en francés: *Ibid.*, pp. 1219-1229]). En estos años de reflexión en el pensamiento M. Foucault podemos encontrar numerosas referencias al gobierno de sí en momentos y autores pertenecientes a la edad media, donde se da, hasta cierto punto, la reaparición de la cultura del Yo. Dejaremos de lado este tipo de reflexiones, no por mero capricho o por considéralas menos importantes, sino porque este presupuesto se escapa de los intereses propios de nuestro trabajo.

¹⁰⁹ Cfr., *Ibid.*, p. 84 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1230].

¹¹⁰ Cfr., Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica-clínica-ética*, Herramienta, Buenos Aires, 2005, p. 70.

universal, que como tal, pudiese ser sujeto de conocimiento, pero que requeriría una actitud ética. Podemos encontrar una relación de Foucault con Kant que es, al mismo tiempo, de ruptura y continuidad. Como el mismo Foucault lo señala: “si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant [...]”.¹¹¹ Es decir, en la apertura de una dimensión histórico-crítica para el quehacer reflexivo, que se resume en la pregunta por la ilustración. Como se ha dicho, no es Nietzsche sino Kant quien inaugura esta forma de interrogación filosófica como “diagnóstico” de la actualidad o como ontología del presente. Kant descubre para el pensamiento una nueva labor, que involucra un análisis del presente y de las relaciones entre las preocupaciones de la teoría y la experiencia que determina nuestra actualidad.

Para M. Foucault la cuestión que surge en el texto de Kant repuesta a la pregunta ¿Qué es la ilustración? Es: “la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿Qué es lo que ocurre hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿qué es ese ‘ahora’ en el interior del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?”.¹¹² Foucault aclara que no es la primera vez que se encuentra en la reflexión filosófica referencias al presente: “después de todo cuando Descartes cuenta, al comienzo del *Discurso del método*, su propio itinerario y el conjunto de decisiones filosóficas que ha adoptado para sí mismo y para la filosofía, se refiere de un modo bastante explícito a lo que podría ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época”.¹¹³ Sin embargo:

En Descartes no se encontrará una cuestión del siguiente tipo: “¿qué es pues, precisamente, este presente al que pertenezco? [...] me parece que a la cuestión a la que responde Kant, a la que se ve obligado a responder ya que la ha sido planteada, es una cuestión muy distinta. No se trata simplemente de responder a ¿qué es lo que puede determinar en la situación actual tal o cual decisión de orden filosófico? La cuestión se centra en lo que es este presente, trata en primer lugar sobre la determinación de un cierto elemento del presente al que hay que reconocer, distinguir, descifrar de entre otros. ¿Qué es lo que en presente tiene sentido para una reflexión filosófica?”¹¹⁴

La respuesta que Kant trata de dar a esta pregunta es pensarse el lugar que,

¹¹¹ Foucault, Michel, “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, ed. cit., p. 363 [ed. en francés: 345. “Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1450].

¹¹² Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración?” (Resumen del primer curso de 1983 en el colegio de Francia), en *Saber y verdad*, ed. cit., p. 199 [ed. en francés: 351. “Qu’est-ce que les Lumières?” (« Qu’est-ce que les Lumières? », *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1499].

¹¹³ *Loc. cit.*

¹¹⁴ *Loc. cit.*

en tanto filósofo, se ocupa en este proceso: el texto de Kant deja traslucir la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza. De este modo se puede ver que para el filósofo que plantea la cuestión de su pertenencia a un presente, implica, por ende, el poder plantearse la pertenencia a un “nosotros”; “a un nosotros que se enraíza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad. En ese nosotros lo que está en trance de convertirse para el filósofo en el objeto de su propia reflexión, y, en consecuencia, se afirma la imposibilidad para él de poner entre paréntesis la pregunta acerca de su singular pertenencia a ese nosotros”.¹¹⁵

Foucault reconoce en el pensador alemán los meritos de plantear las cuestiones fundamentales de la filosofía moderna. Todo el debate filosófico de los siglos XIX y XX estaría fundado en estas dos cuestiones: 1. Las condiciones de la posibilidad del conocimiento verdadero-analítica de la verdad-y 2. Una interrogación crítica sobre la actualidad, una ontología del presente. Frente a esas dos tendencias de la filosofía moderna Foucault plantea la necesidad de elegir:

Me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados hoy es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparece como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad [...]¹¹⁶

La tarea ha de ser efectuada desde la crítica y creación de “nosotros mismos”; esta crítica ha de ocupar la investigación sobre los acontecimientos, que han llevado a convertirnos en el tipo de sujetos que somos hoy. Dar cuenta de la cuestión del presente dentro de nuestros propios límites ha de considerar la imposibilidad de acceder a un conocimiento completo y objetivo, porque la experiencia del presente está condenada a ser limitada y a reconocerse siempre.¹¹⁷ La fragilidad humana del presente crea la imposibilidad de un saber perfecto y sólo tiene existencia en una mente determinada por los saberes, las relaciones de poder y las formas de subjetivación que convierten a los seres humanos en determinado tipo de sujetos: “todo constructo es digno de ser destruido para recrear sobre sus pedazos otros que seguirán igual destino. Ésta es la ascesis, *ethos* del hombre moderno; constituirse a sí mismo, inventar la realidad considerando que construir e inventar supone dos cuestiones:

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 200 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1500].

¹¹⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 207 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1506].

¹¹⁷ *Cfr.*, Rodríguez, Antonio. “La ontología del presente. M. Foucault lector de Kant, Habermas lector de Foucault”, en *Praxis filosófica* N° 13, Universidad del Valle, Cali, 2001, p. 14.

libertad y escepticismo”.¹¹⁸ Si me quiero constituir en algo distinto (o quiero que otros se conviertan en algo distinto), tengo que tomar distancia (o hacer tomar distancia a los otros), de eso que está ya establecido por ese Otro de la modernidad. Modernidad leída en Kant como actitud por Foucault, antes que un período de la historia. Esta actitud puede definirse como: “un modo de relación en referencia a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez marca una pertenencia y se presenta como una tarea”.¹¹⁹ *En estos términos, ser moderno implicaría tomar una actitud crítica respecto al presente. Así mismo, la actitud crítica del presente, también cubre la relación que el ser humano ha de establecer consigo mismo. Esta actitud es lo que lleva a Kant a proponer un sujeto universal, que como tal, pudiese ser sujeto de conocimiento, pero que requeriría una actitud ética.*

Actitud que nos incumbe y nos toca, que concierne a una ontología de nosotros mismos y está referida al modo en que en la antigüedad occidental se plantea la cuestión de la verdad y el sujeto. Lo que viene así a ponerse en cuestión a partir de un modo de pensar griego, helenístico y también romano —propio de la Antigüedad occidental en general—, no es sino el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, es decir, nosotros mismos en tanto que “Sujetos” del saber y de la acción.

Ello no viene a significar sin embargo la desatención a la cuestión del conocimiento, sino la integración del imperativo del conocimiento de sí en un marco más general de sentido.¹²⁰ De este modo puede aparecer “el cuidado de sí” a nuestros ojos como algo melancólico, que expresa egoísmo y repliegue, cargado en suma de connotaciones negativas y como un principio incapaz de fundamentar una moral para toda la sociedad. Sin embargo durante mucho tiempo en la civilización occidental gozó de una significación enteramente positiva y constituyó el principio de los sistemas morales más estrictos de Occidente.¹²¹ *El gobierno de sí* es la categoría foucaultiana de la ética. De alguna manera, hay una reciprocidad entre el cuidado y la ética. Así, la cuestión planteada por Kant describe la forma moderna de preocupación por nosotros

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹¹⁹ Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. ed. cit., p. 341 [ed. en francés: 339. Qu’est-ce que les Lumières? («What is Enlightenment?» («Qu’est-ce que les Lumières?»)), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1387]. Este texto es una versión más ampliada de la primera clase del curso celebrado en el colegio de Francia a partir del 5 de enero de 1983.

¹²⁰ Cfr., *Id.*, “Subjetividad y verdad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. ed. cit., p. 256 [ed. en francés: 304. «Subjectivité et vérité» («Subjectivité et vérité», *Annuaire du Collège de France*, 81e année, *Histoire de systèmes de pensée*, année 1980-1981, 1981, pp. 385-389), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1033).

¹²¹ *Id.*, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 36.

mismos.¹²²

El yo cartesiano, con el que la historia de la verdad había entrado en la Edad moderna, va a representar el abandono de la cuestión de la espiritualidad necesaria y, con ello, el abandono del problema de la transformación del sujeto. Se produce un cambio profundo en la concepciones de la verdad y del sujeto y por primera vez se concibe la relación con la verdad como de puro conocimiento, como una relación cognoscitiva que estaría fundada en una estructura del sujeto cognoscente conforme a la verdad. Sería Descartes, según Foucault, quien rompería esta conexión al sustituir la ascesis por la evidencia del yo. Se inauguraría, de esta forma, la posibilidad de un sujeto de conocimiento no-ascético, que es decisiva para la institucionalización de la ciencia moderna.

Dado este panorama, Foucault cree que la filosofía es en esencia ascesis y, por tanto, se propone una actualización del sentido afirmativo y ético que poseía la concepción antigua y espiritual de la filosofía. Se trata de rehabilitar la filosofía como arte de vivir, como autoelaboración y como modo de equiparse y prepararse para las circunstancias de la vida. Así, Foucault se reconoce como filósofo en tanto un asceta que ve en la filosofía una forma de vida:

Pero ¿Qué es la filosofía hoy “quiero decir la actividad filosófica” si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta donde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde está su verdad y cómo controlarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El ‘ensayo’ [...] es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una ‘ascesis’, un ejercicio de sí, en el pensamiento.¹²³

Esta acción de Michel Foucault es propia de este período de reflexión: “Cuando escribo —dice M. Foucault— lo hago, por sobre todas las cosas para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes”;¹²⁴ “¿cree que he trabajado tanto todos estos años para pensar lo mismo y no haber cambiado?”¹²⁵

¹²² Cfr., Ewald, François, “Foucault: ética y cuidado de sí”, en Gagin, François, *¿Una ética en tiempos de crisis?*, *Ensayos sobre el estoicismo*, ed. cit., p. 188.

¹²³ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, ed. cit., p. 12.

¹²⁴ Id., “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 9 [ed. en francés: 281. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 861].

¹²⁵ Id., “El yo minimalista”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 96 [ed. en francés: 336. “Une

agregará.

No podemos terminar este subcapítulo sin reconocer las críticas que ha merecido esta lectura de Michel Foucault por parte de eruditos en filosofía antigua y moderna¹²⁶... aunque “su exposición de la filosofía antigua no fue del todo exacta” y, tal vez, “las ideas del yo y del sujeto son difíciles de utilizar aplicadas a la antigüedad”, Michel Foucault pudo encontrar una ética en la filosofía antigua que logró trasponer y actualizar a nuestra modernidad; una forma de relación distinta entre el sujeto y su verdad, entre el sujeto y su presente, que —en cada caso— se trata de un *cuidado de sí*, una transformación del sujeto que elije atenerse a su verificación. Ejercicios espirituales, que seguramente corresponden a una praxis ética, lo que le da su verdadera densidad a lo teórico que nos ha quedado bajo el título de *gobierno de sí*.

interview de Michel Foucault par Stephen Riggins” («Michel Foucault. An Interview with Stephen Riggins» («Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins»; réalisée en anglais à Toronto, le 22 juin 1982; trad. F. Durand-Bogaert), *Ethos*, vol. I, no 2, automne 1983, pp. 4-9) en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1344].

¹²⁶ Indudablemente, esta lectura de Michel Foucault respecto a las consecuencias del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad, merece ser explorada en sus dificultades, sus posibilidades y sus riesgos. Por ahora, nos permitimos sugerir algunas referencias: Véase, Jambet, Christian, “Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la historia de la sexualidad”, en E. Balbier, G. Deleuze, *et al.*, *Michel Foucault filósofo*, ed. cit., pp. 227-242; Hadot, Pierre, “Reflexiones sobre las nociones de cultivo de sí mismo”, en *Michel Foucault filósofo*, ed. cit., pp. 219-226; Hadot, Pierre, “Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos”, en *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2003, pp. 251-256. Hadot, refiriéndose a las consecuencias planteadas por Foucault del yo cartesiano en la relación sujeto-verdad, dice: “no estoy seguro de que sea así. Precisamente Descartes descubrió unas meditaciones: esta palabra resulta altamente definitiva. Y a propósito de tales meditaciones aconsejaba a sus lectores que durante unos meses, o al menos durante unas semanas, mediten sobre la primera y la segunda de ellas, en las que se habla de la duda universal y la naturaleza del espíritu. Ello demuestra que Descartes piensa que la evidencia sólo puede percibirse en virtud de la práctica de un ejercicio espiritual” (*Ibid.*, p. 255.).

2 Sujeto y poder

2.1. EL SILENCIO DE MICHEL FOUCAULT. UN MURMULLO PARISINO

Han sido conocidos los constantes desplazamientos en el pensamiento de Michel Foucault.¹ Estos dan la impresión de ser relieves que aparecen de una lectura llana de sus textos. Uno de estos desplazamientos resulta necesario para comprender el abordaje que dio el pensador francés al concepto de sujeto; tal es el paso de la preocupación por el concepto de poder a una preocupación por los modos de subjetivación en que el ser humano se convierte en sujeto. Este desplazamiento está antecedido por un “silencio” de casi 8 años (76-84 desde la publicación de *Vigilar y castigar* y el primer volumen de *Historia de la sexualidad* hasta los últimos tomos de *Historia de la sexualidad*). Durante este periodo, Foucault incrementó sus entrevistas y conferencias² pero se negó a escribir. Este proceder de M. Foucault lo podemos entender como un “silencio escritural” pero al mismo tiempo como un “murmullo parisino”, es decir; no hay un silencio absoluto, al contrario, es durante este silencio escritural donde el pensador francés se presta la diálogo a partir de ciertas entrevistas y logra desmarcarse de cierta forma de trabajo. Creemos que este silencio escritural se debe, precisamente, a una desavenencia en su pensamiento, en otros

¹ Nos referimos al cambio de interés en abordar la pregunta por el saber, por el poder y por la subjetividad. Por desplazamientos no entendemos abandonos, sino más bien extensiones, amplificaciones del campo de análisis, que inevitablemente surgen de la preocupación por llevar a cabo una reconstrucción de la teoría, en este caso, una reconstrucción de la teoría del sujeto.

² Cfr., Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault M., *La hermenéutica del sujeto* (*L'herméneutique du sujet*). Cours au Collège de France. 1981-1982. Traducción de Horacio Pons), F.E.C., México, 2002, pp. 479-480.

términos, a una intención de abordar la cuestión de la *subjetividad* (*sujeto*) de otro modo. Asimismo, se hace necesario preguntarse desde cuándo surge el interés en el pensador francés por el tema del *poder*, cuáles son las formas en que es estudiado este concepto y, al mismo tiempo, cuáles son las modalidades para definirlo, en breve, cuál es la relación entre el *poder* y el *sujeto*.

En entrevista con Fontana (1970), Foucault encuentra en “el análisis discursivo del *poder*” un punto de confluencia entre *La historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*. Igualmente, suscribe a dos de sus primeros libros, *Historia de la locura* y *Nacimiento de clínica*, en el campo del análisis del *poder*.³ Este pronunciamiento del pensador Francés supone por él un análisis, aunque algunas veces negado, del tema del *poder*, en otras palabras, una preocupación por la cuestión del *poder* que se revela desde la década de los 50 y que no necesariamente está enmarcado en lo que se conoce como su “etapa genealógica”; mejor aún, podríamos afirmar que la “etapa genealógica” en el pensamiento de Michel Foucault y su centro de interés (la pregunta por el *poder*) es mucho más extensa de lo que normalmente se concibe. Al mismo tiempo, este planteamiento revela para M. Foucault la condición de un *sujeto* histórico:

Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en el interior de la trama histórica. A eso lo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente respecto al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.⁴

Para el pensador francés, el método genealógico es lo que permite comprender al *sujeto* como una emanación histórica, y al mismo tiempo, lo que da cuenta de la constitución del *sujeto* a partir de la previa interrogación por el funcionamiento del *poder*. Esta relación entre *sujeto* y *poder* inicia en la década de los 70 y se mantiene hasta el final de su vida.⁵ Miguel Morey afirma

³ “En el punto de confluencia entre la *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas* se encontraba [...] ese problema central del poder que yo había aislado por entonces muy mal” (Foucault, Michel, “Verdad y poder” en Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras esenciales Vol. II.*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 44 [ed. en francés: 192. «Entretien avec Michel Foucault» («Entrevista a Michel Foucault») («Entretien avec Michel Foucault»; réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzeri), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfísica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 140]; “Cuando ahora lo pienso de nuevo me pregunto, ¿de qué pude hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura* o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder?” (*Ibid.*, p. 46 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 142]).

⁴ *Ibid.*, p. 47 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 147].

⁵ Cfr., *Id.*, *Sujeto y poder* (traducción de María Gómez y Camilo Ochoa), Carpe diem, Bogotá, 1991, p. 68 [ed. en francés: 306. «Le sujet et le pouvoir» («The Subject and Power»; trad. F. Durand-Bogaert), in

que el objetivo al que apuntan los análisis genealógicos de M. Foucault es “a determinar el funcionamiento del poder —mostrar las piezas que lo articulan y su mecánica—. Para que haya sido posible este desplazamiento del análisis tradicional del poder fue necesario la disolución de algunos obstáculos específicos”.⁶ Tres son las condiciones de posibilidad que permiten la superación de estos obstáculos: 1) Mayo del 68;⁷ 2). Su trabajo dentro del “Groupe d’Information sur les prisons”;⁸ 3). Lectura sistemática de Nietzsche.⁹ Puede decirse que estos tres aspectos posibilitan, en gran medida, el desplazamiento de un análisis tradicional del poder a una genealogía del poder, cuyo producto se refleja en la escritura de *Vigilar y castigar* y el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*. Al mismo tiempo, los cursos de M. Foucault en el Colegio de Francia entre 1970 y 1975 sirvieron de borradores para la escritura de estos dos libros y otros más.

Estos cursos pueden dividirse en 3 grupos. El primero está constituido por los cursos cuyo material ha sido utilizado para la redacción de *Suveiller et punir* y *La volonté de savoir*: estos son *La volonté de savoir* (1970-1971), *Théories et institutions pénales* (1971-1972), *La société punitive* (1972-1973), *Le pouvoir psy-*

Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226ed), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.]. Este texto constituye uno de los últimos escritos de M. Foucault, en él sigue dando importancia a la relación entre el poder como mecanismo de la constitución del sujeto y el concepto de libertad.

- 6 Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, ed. Tauros, Madrid, 1983, p. 232; en las siguientes páginas nos apoyaremos en este autor y algunos de sus textos, pues consideramos que en este intento hermenéutico sobre el pensamiento de Michel Foucault, Miguel Morey nos es de gran ayuda, siendo este autor el encargado de gran parte de las ediciones, introducciones y comentarios al castellano de los textos de M. Foucault. Advertimos “el descontento” que nos produce el no contar con la suerte de haber tenido, como es el caso de Morey, una “Comunicación personal” con Michel Foucault”.
- 7 Cfr., Foucault, Michel, “Verdad y poder”, en *Michel Foucault. Estrategias de poder. Obras esenciales Vol. II*, ed. cit., p. 46 [ed. en francés: 192. “Entretien avec Michel Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 142] (“Sólo se pudo comenzar a realizar este trabajo [el análisis del poder] a partir de 1968, es decir, a partir de las luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse al poder en los eslabones más finos de la red del poder”); Véase también, Entrevista con Ducio Trombadori, Coloquio con Foucault, 10-17, Cooperativa editrice, 1981, p. 238. [ed. en francés: 281. “Entretien avec Michel Foucault” («Conversazione con Michel Foucault» («Entretien avec Michel Foucault»; entretien avec D. Trombadori, Paris, fin 1978), *Il Contributo*, 4e année, no 1, janvier-mars 1980, pp. 23-84), en en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 861].
- 8 Cfr., Id., “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982, pp. 55-83.
- 9 El mismo Foucault afirma que comenzó a leer a Nietzsche entre 1952 y 1953, al cual llegó a través de la lectura de Heidegger, tal lectura servirá posteriormente para plantear las bases de su análisis sobre el poder (Cfr., Id., “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, p. 388 [ed. en francés: 354. «Le retour de la morale» («Le retour de la morale», entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984, *Les Nouvelles littéraires*, no 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.]. En otra entrevista, señala que llegó a Nietzsche a causa de la lectura previa de Bataille (Cfr., Id., “Estructuralismo y postestructuralismo”, en: *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales Vol.III*, ed. cit., p. 313-314 [ed. en francés: 330. «Structuralisme et poststructuralisme», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.].

chiatrique (1973-1974, publicado en el 2003), *Les anormaux* (1974-1975, publicado en el 2000). El eje de trabajo de este grupo de cursos se encamina, fundamentalmente, a la historia moderna de las disciplinas, pero Foucault se desplaza de las disciplinas a la biopolítica, y abre de este modo el capítulo más amplio del biopoder. El segundo grupo de cursos está conformado por: *Il faut défendre la société* (1975-1976, publicado en 1997), *Sécurité, territoire et population* (1977-1978, publicado en el 2008), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979, publicado en el 2007), *Du gouvernement des vivants* (1979-1980). El eje temático de estos cursos está constituido, de manera general, por la biopolítica en el doble sentido: como poder de vida, es decir, las formas de ejercicio del poder que surgen a partir de lo que Foucault denomina el umbral biológico de la modernidad. A partir de aquí las nociones de gobierno y gubernamentalidad dominan el análisis foucaultiano del poder (*La gouvernementalité* sería el término utilizado por Foucault en la cuarta lección del primero de febrero del curso de 1978. Poseemos un resumen de esta sesión; Foucault M., Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., pp.174-197.). En el tercero y último grupo¹⁰ de estos cursos encontramos: *Subjectivité et vérité* (1980-1981, el resumen del curso puede consultarse en Foucault M., Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., pp. 255-260), *L'herméneutique du sujet* (1981-1982, publicado en 2001), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983, publicado en 2008), *Le gouvernement de soi et des autres : Le courage de la vérité* (1983-1984, publicado en 2009). Estos cursos constituyen el borrador de los volúmenes II y III de la *Historia de la sexualidad*. Es aquí donde la noción de gobierno se entrecruza con la historia de la ética, en el sentido Foucaultiano del término, es decir, con las formas de subjetivación (la noción de cuidado, de ascesis, de *parresía*, etc.).

Entre los años 1976 y 1977 las lecciones en el Colegio de Francia que dan interrumpidas por primera y única vez. Ni la lección ni el seminario tiene lugar. El propio François Ewald ha subrayado “cuánto trabajo y cuánto tiempo le llevó a Foucault librarse de *La voluntad del saber*”.¹¹ Lo que aquí se revela como el mismo eje sobre el que gira la atención de su trabajo no es otro que el problema del gobierno.

Es en su lección inaugural en el Colegio de Francia donde Foucault plantea por vez primera el tema del poder. Tal discurso, fue publicado en 1971 con el título *L'Ordre du Discours*, leído por Michel Foucault el 2 de diciembre

¹⁰ El último capítulo de nuestra tesis se centra en este grupo, donde hacemos una lectura analítica de estos cursos y los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* a partir de la relación entre sujeto y libertad.

¹¹ Ewald, François, “Foucault verdauen” (conversación con Wilhelm Schmid, 1988), en *Spuren* 26/27 (1989), p. 25. Cit. por: Schmid, Wilhelm, *En busca de un arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (traducción de Germán Cano), Pre-textos, Valencia, 2002, p. 54.

de 1970, con ocasión de su toma de posesión de la cátedra de *Histoire des Systèmes de Pensée*. En cierta medida, se ha entendido como un “texto-puente” o una especie de “bisagra” entre su periodo arqueológico y su periodo genealógico. De ahí en adelante la cuestión de poder inquietará su pensamiento hasta sus últimos años de vida, aunque en algunos textos esquive su teorización sobre el poder. Por ejemplo, en el epílogo al texto de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, niega que su interés intelectual haya sido el teorizar sobre el poder, sin embargo vincula este concepto con la libertad.¹²

En *El orden del discurso* (1970), Foucault aún concibe una imagen negativa del poder, un poder que cada vez se hace más urgente aislar; ahí donde se impone el dominio de lo normal y de la normalización. Llegará un momento donde el pensador francés cambia su perspectiva de análisis: “se trata, en definitiva de no declararse satisfecho con el análisis de ese poder que nos impide llegar a ser lo somos, sino, yendo más allá, analizar esas relaciones de poder por las cuales somos eso que somos”.¹³ El mismo pensador francés reconoce tal desplazamiento en una entrevista al final de su vida, donde procura desprenderse de su estilo característico:

El haberme separado por completo de ese estilo ocurrió de manera muy brusca, a partir de 1975-1976, en la medida en que tenía en mente hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar sus génesis y su desenlace.¹⁴

Es un cambio de perspectiva en cuanto al análisis de la cuestión del poder. Así, en 1975 y 1976 Foucault empieza a interrogarse sobre los modos de subjetivación. A su vez, en sus últimos escritos esta búsqueda de un nuevo estilo lo lleva al antiguo problema de la ética filosófica y, más precisamente, a la cuestión de *eros*. Pues es por medio de una historia de la sexualidad que se remonta a los griegos y plantea su nuevo estilo. Este periodo de búsqueda e investigación ocurre en momentos difíciles marcados por el cambio de alianzas de amistades, y por numerosos viajes. Foucault dejó de lado su trabajo de archivista para probar el periodismo. Pasó tiempo en un monasterio Zen, en Japón. Estuvo a punto de radicarse en Berkeley, California. Gilles Deleuze

¹² Cfr., Foucault, Michel, *Sujeto y poder*, ed. cit. [ed. en francés: 306. «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.]; esta relación entre Sujeto-Poder y Sujeto-Libertad será tema de análisis en posteriores capítulos.

¹³ Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 243.

¹⁴ Foucault, Michel, “El retorno de la Moral” en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III, ed. cit. p. 381 [ed. en francés: 354. «Le retour de la morale», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1515]. Como se dijo anteriormente, es la última entrevista que Foucault, a pesar de su gran agotamiento, acepta y que se elabora, de hecho, a partir de dos entrevistas cruzadas. Al terminar su transcripción, Foucault estaba ya hospitalizado y encargó a Daniel Defert su revisión. Apareció 3 años después de su muerte.

afirma que Foucault atravesó por “una crisis que lo afectó en todos los terrenos: en lo político, en lo vital y en el pensamiento” y añade que “la lógica de un pensamiento (*pensée*) es el conjunto de crisis por las que atraviesa [...]”.¹⁵

La propuesta que sale de este cambio de estilo es lo que se conoce como “gobierno de sí” (*souci de soi*). Es a partir de Sócrates un sello distintivo y una dificultad fundamental del pensamiento crítico y filosófico; “esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: «ocúpate de ti mismo», es decir, fúndate en libertad, mediante el dominio de ti”.¹⁶ En estos términos, la práctica del pensamiento crítico o filosófico consiste, por lo tanto, en la inquietud de sí; la dificultad es saber cómo, para decirlo con más firmeza, la subjetividad pertenece al pensamiento crítico; no puede evadirse. Michel Foucault propone la elaboración de una *ascesis*, es decir, una práctica subjetivadora del pensamiento crítico, en donde la relación con uno mismo no se basa en la idea de que la identidad propia es el elemento que podemos rechazar, y en donde el objetivo no es el sometimiento a una ley externa independiente de la expresión de nosotros mismos.

M. Foucault ha abarcado tres grandes problemas en su pensamiento que él mismo reconoce: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual:

Estos tres ámbitos —dice Foucault¹⁷— no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras sin haber tenido en cuenta la tercera. Haciendo aparecer esta última experiencia, me pareció que ahí había una especie de hilo conductor que para justificar no tenía necesidad de recurrir a métodos ligeramente retóricos mediante los cuales se sorteaba uno de los tres ámbitos fundamentales de la experiencia.

Es este mismo cambio de estilo el que permite, sin duda, acceder a una definición del *sujeto*, que se construye en el pensamiento de Foucault a partir de

¹⁵ Deleuze Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1999, pp. 136-137. Cit. Por: John Rajchman, en *Lacan, Foucault, y la Cuestión de la ética*, Epele, México, 2001, p. 15.

¹⁶ Foucault, Michel, “La Ética del cuidado del sí como práctica de libertad” en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III* (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, p. 415 [ed. en francés: 356. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” («L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 1545].

¹⁷ *Id.*, “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y hermenéutica*, ed. cit. p 382 [ed. en francés: 354. «Le retour de la morale», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1516]; Véase también: *Id.*, «Foucault», en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, ed. cit., p. 365 [ed. en francés: «Foucault» (“Foucault”, in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1450].

un interés por los griegos.¹⁸

En el volumen I de la *Historia de la sexualidad*, M. Foucault analiza la historia de la sexualidad a partir del siglo XVI hasta el siglo XX, pero se da cuenta que falta responder a una pregunta “¿por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia moral?”¹⁹ “se trataba —dice Foucault— de reintroducir el problema del sujeto que había dejado más o menos de lado en primeros estudios y de intentar seguir en ello los progresos o las dificultades a través de toda su historia”, y con ello la cuestión de la subjetivación, que puede entenderse como el “proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí”.²⁰

Por otro lado, entre 61-69 se publicaron seis libros de M. Foucault, en contraste entre 76-84 no se publicó ninguno. Ahora bien, otro texto contemporáneo al primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y que marca el inicio del silencio de Michel Foucault es *Vigilar y castigar*,²¹ el cual acepta que es “su primer libro”.²² Pero en los años 75-76 es cuando M. Foucault empieza a interrogarse sobre lo que el pensamiento tiene que ver con la *subjetividad* o con la cuestión del *sujeto*, dando paso a las cuestiones de verdad y poder; intentó, por lo tanto, constituir otros métodos discursivos que no esquivaran la cuestión del sujeto y tomaran en cuenta al mismo tiempo los conceptos de verdad y el poder.²³

El silencio bibliográfico de Michel Foucault durante casi ocho años es el espacio en el que busca salir de un callejón sin salida o asumir todo lo ancho y todo lo hondo del escepticismo como consecuencia de escapar del encierro para dar cuenta de las posibles prácticas de libertad del *sujeto*. Hay

¹⁸ Cfr., *Id.*, “El retorno de la moral”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y hermenéutica, Obras esenciales Vol III*, ed. cit., p. 386 [ed. en francés: 354. «Le retour de la morale», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1519]. A pesar de que en esta misma entrevista M. Foucault dirá que “toda la antigüedad es un profundo error”, concluye que hay un retorno a cierta forma de experiencia griega; dicho retorno es un retorno a la moral. El decir de Foucault, además de justificar el título de la entrevista, justifica, en gran parte, la propuesta filosófica al final de su vida.

¹⁹ “[...] es cierto que cuando escribí el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, hace ahora siete u ocho años, tenía absolutamente la intención de escribir estudios de historia de la sexualidad a partir del XVI y de analizar el devenir de ese saber hasta el siglo XX. Y haciendo ese trabajo me di cuenta de que la cosa no marchaba; quedaba un problema importante: ¿Por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia de la moral? Entonces me encerré, y abandoné los trabajos que había hecho sobre el siglo XVII y empecé a remontarme a siglos anteriores” (*Ibid.*, p. 389 [ed. en francés: *Ibid.*, 1522]).

²⁰ *Ibid.*, p. 390 [ed. en francés: *Ibid.*, 1523]).

²¹ *Id.*, *Vigilar y castigar* (*Surveiller et punir*, éditions Gallimard, Paris, 1975. Traducción de Aurelio Grazón, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005).

²² Cfr., *Id.*, “El cuidado de la verdad”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y hermenéutica Obras esenciales Vol III*, ed. cit. p. 376 [ed. en francés: 350. “Le souci de la vérité” («Le souci de la vérité» (entretien avec F. Ewald), *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 18-23), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1487].

²³ Cfr., Rajchman, John, *Lacan, Foucault, y la Cuestión de la ética*, ed. cit., p. 14.

que entender que se da un paso de un interés por el gobierno de los demás a un interés por el gobierno de sí mismo.²⁴

Volviendo al terreno de la genealogía, Foucault ha puesto en sus preocupaciones dos aspectos: 1). El individuo como objeto, como blanco de *poder*; 2). El gobierno como un tipo de relaciones de *poder*. Ambos aspectos propios del Estado moderno.

Tres dominios de la genealogía son posibles. Primero, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; segundo, una ontología histórica de nosotros mismos en relación con el campo del poder, a través de la cual nos constituimos como sujetos *que actúan sobre otros*; y tercero, *una ontología histórica en relación con la ética, por medio de la cual nos constituimos como agentes morales*.²⁵

En el curso de *La hermenéutica del sujeto* Foucault dirá: “[...] la cuestión fundamental de este curso es cómo se articulan entre sí el decir de la verdad, el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros?”.²⁶ Como hemos dicho, estos cursos en el Colegio de Francia servían a Michel Foucault como borradores para sus libros. Por ejemplo, el curso de 1972-1973 intenta contestar a una pregunta que configurará el eje de *Vigilar y castigar*: ¿cuál es la razón de ser de la prisión como forma exclusiva de penalidad? En otras palabras ¿cuál es ese importante papel que juega la prisión? Igualmente, los cursos del 71 al 73 servirán para la publicación de *Yo, Pierre Rivière: habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*²⁷ y *La verdad y las formas jurídicas*.²⁸ Según algunos, este último puede considerarse “como la mejor introducción al Foucault de la etapa genealógica”.²⁹ Debe aclararse que Foucault no escribió una teoría del poder, si por teoría entendemos una exposición sistemática, más bien, nos encontramos con una serie de análisis, en gran medida históricos,

²⁴ Véase, Foucault, Michel, “Foucault”, en Michel Foucault. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol. I* ed. cit., pp. 371-372 [ed. en francés: 345. “Foucault”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1459-1460].

²⁵ Id., “La estructura de interpretación genealógica”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. La marca, Buenos aires, 2003, p. 62 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» («On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress» (A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours); entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert, Conversation libre en anglais à Berkeley, avril 1983. Lorsque Foucault lut la traduction française, il réélabora cet entretien (voir infra no 344)), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983, pp. 229-252. Cf. no 306), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1212].

²⁶ Id., *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 77 (el subrayado es nuestro).

²⁷ Id., *Yo, Pierre Rivière: habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano* (*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, Éditions Gallimard, 1973), Tusquets, Barcelona, 2009.

²⁸ Id., *La verdad y las formas jurídicas* (*A verdae e las formas jurídicas*), Gedisa, España, 1980 [ed. en francés: 139. “La vérité et les formes juridiques”, en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit.].

²⁹ Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 253.

acerca del funcionamiento del poder. Dos libros dan cuenta de ello.

2.1.1. *Vigilar y castigar: ver sin ser visto*

“Efectivamente, es el momento en el que se percibió que, para la economía del poder, era más eficaz y más rentable vigilar que castigar”.³⁰

Vigilar y castigar fue publicado en 1975 y en el contexto de la obra de Michel Foucault es tomado como un corte con su etapa arqueológica: “la problemática del saber, en adelante se integrará como el envés de la cuestión del poder: poder y saber, cara y cruz de un mismo dominio de investigación”.³¹ El carácter inaugural de este texto, la impresión de haber conquistado definitivamente las condiciones de enunciación necesarias para plantearse el problema del saber y poder, sorprenden al mismo Foucault, que declara que es su primer libro. Así, la cuestión del saber se integra con la del poder implicando una reescritura de sus libros posteriores. Hay que agregar la influencia de un texto para comprender la radicalización de la problemática que implica el paso de la cuestión del saber a la del poder; se trata de *L'Anti-Oedipe* de Gilles Deleuze y Felix Guattari.³² En *Vigilar y castigar*, el pensador francés plantea como objetivo de su libro “una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico —judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad”, es así como “un saber, unas técnicas, unos discursos científicos se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar”.³³ Sin embargo, Foucault reconoce que no es el primero que ha trabajado en esta dirección: “De todos

³⁰ Foucault, Michel, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en Michel Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales Vol. I*, ed. cit., p. 298 [ed. en francés: 156. «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode» («Entretien sur la prison: le livre et sa méthode» (entretien avec J.- J. Brochier), *Magazine littéraire*, no 101, juin 1975, pp. 27-33), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 1609].

³¹ Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 261.

³² Deleuze, G., Guattari F., *Capitalisme et Schizophrénie*, t. I: *L'Anti-Oedipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972. El prefacio de la versión en inglés de tal libro (1977) pertenece a Michel Foucault, en él declara, implícitamente, el desplazamiento de su pensamiento el cual quiere homogenizar a toda Europa (Foucault, M., “Prefacio”, en Michel Foucault, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol. II*, ed. Cit., p. 385-388 [ed. en francés: “Préface” (trad. F. Durand-Bogaert, in Deleuze (G.) et Guattari (F.), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 131-133].

³³ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, ed. cit., p. 29.

modos, no podría ponderar por referencias o citas lo que este libro debe a G. Deleuze y al trabajo hecho por éste con F. Guattari [*El antiedipo. Esquizofrenia y capitalismo*]].³⁴

Foucault plantea el objeto de estudio de su libro bajo en influjo de *El antiedipo*:

Intentar estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica del poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto científico.³⁵

Lo que tratamos de mostrar, una vez más, es la integración del saber y el poder en un mismo objeto de análisis, que quedará definido como microfísicas del poder, donde: 1). El *poder* no es una propiedad (no se tiene) sino una estrategia (se ejerce); 2). El *poder* no se aplica sobre (alguien o algo) sino que pasa a través de; 3). El *poder* no se ejerce sin riesgos, es esencialmente inestable, no funciona según la ley de todo o nada, sino escribiéndose en la historia por la red de efectos que induce; 4). El *poder* y *saber* se auto-implican directamente.³⁶ Hay que admitir que: “poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unos relaciones de poder”.³⁷

Estas relaciones de *poder-saber* implican para el *sujeto* un nuevo cuestionamiento; y es que tales relaciones no se pueden analizar a partir de un *sujeto* de conocimiento que sería libre o no tendría relación con el sistema de *poder*; por el contrario, hay que considerar que el *sujeto* que conoce, los objetos de conocer y las modalidades de conocimiento, son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas.

En vigilar y castigar Foucault dice al respecto:

En suma, no es la actitud del sujeto de conocimiento lo que produciría un

³⁴ *Ibíd.*, p. 31 (En la nota).

³⁵ *Ibíd.*, pp. 30-31.

³⁶ Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, ed. cit. p 266.

³⁷ Foucault Michel, *Vigilar y castigar*, ed. cit., p 34.

saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.³⁸

Foucault interrumpe (son sus palabras) este libro. Como lo aclara el pensador francés, este libro nos “debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna”.³⁹

2.1.2. *Voluntad de saber: donde hay poder, hay resistencia al poder*

“¿Por qué esta cacería de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo?
¿Cuál es la historia de esta voluntad de verdad?”.⁴⁰

La voluntad de saber pretende abrirse y abrirnos a la experiencia y la práctica de mecanismos complejos de asistencia al poder; en otras palabras el análisis de cómo se gobierna a los otros lleva a Foucault a plantearse posibilidades de resistir al poder (75-76) en contraste, como lo veremos más adelante, con el análisis de cómo nos gobernamos a nosotros mismos.

Este tomo es un complemento de las ideas sobre el poder-saber que se venía desarrollando en *Vigilar y Castigar*. En este primer volumen, M. Foucault intenta ensayar y acreditar la hipótesis de un poder no represivo sino positivo:

Habría que escribir una historia de la sexualidad que no estuviera ordenada por la idea de un poder-represión, de un poder-censura, sino por la idea de un poder incitación, de poder-saber; habría que intentar liberar el régimen de coerción, de placer y de discurso que no es inhibitorio, sino constitutivo de este dominio complejo que es la sexualidad. Desconocía que esta historia fragmentaria de ‘La ciencia del sexo’ pudiera valer igualmente como esbozo de una analítica del poder”.⁴¹

La voluntad del saber pone en cuestión la hipótesis represiva, es decir, Foucault

³⁸ *Ibíd.*, p. 34.

³⁹ *Ibíd.*, p. 314.

⁴⁰ Foucault Michel, *La voluntad de saber*, ed. cit., p. 102.

⁴¹ Foucault, Michel, 181. «L’Occident et la vérité du sexe» («L’Occident et la vérité du sexe», *Le Monde*, no 9885, 5 novembre 1976, p. 24), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 106 (La traducción es nuestra).

se la juega por mostrar cómo se da el desplazamiento en la forma de ejercicio del poder. En la *Historia de la sexualidad* Foucault abandona la hipótesis negativa del poder y entabla “un incomodo emparejamiento entre poder-saber que viene a remodelar la imagen que del poder habría ofrecido [...] en sus textos anteriores, especialmente en *Vigilar y castigar*”.⁴² La hipótesis represiva se da como desmentida y en su lugar aparece un panorama radicalmente diferente que se desarrolla en dos frentes; por un lado, la relación entre el *sujeto* y la *verdad* y, por otro lado, el nexo entre *sexo* y *saber*. En el primero aparece una forma de subjetivación cuando “la confesión de la verdad se ha inscrito en el corazón de los procedimientos de individualización por el poder”.⁴³ La confesión ha sido un modelo para producir lo verdadero, un modo de subjetación. Surge así la hipótesis que explicaría la importancia atribuida modernamente a la sexualidad como un secreto: la obligación de esconderlo es más que otro aspecto del deber de confesarla,⁴⁴ de saber algo sobre ello. De esta forma caemos en la segunda vertiente; saber-sexo. Se rompe con la monotonía del discurso acerca del sexo reprimido y se propone “definir las estrategias de poder que son inmanentes a esta voluntad de saber. En el caso de la sexualidad, constituir una economía política de una voluntad de saber”.⁴⁵

Así pues, el programa que Michel Foucault se propone a seguir está rodeado de una doble petición: 1). La obligación de saber la verdad del sexo. Que el sexo diga su/la verdad; 2). La sospecha de que el sexo sabe la verdad. Que el sexo nos diga nuestra verdad.⁴⁶ En definitiva, el sexo y la verdad, el poder y el placer configuran nuestra más profunda estructura antropológica: “hoy preguntamos quienes somos a la sexualidad, y esperamos a través de ella

⁴² Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, ed. cit., p. 329.

⁴³ Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, ed. cit., p. 78.

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 98.

⁴⁶ Cfr., Morey, Miguel, *La lectura de Foucault*, p. 334. Morey compara el proyecto de *La voluntad de saber* con el llevado a cabo en *La Historia de la locura*, encontrando un punto en común: “el modelo propuesto aquí se empareja, transformándolo, con el que cerraba en *La historia de la locura*. El desplazamiento final de *Historia de la locura* es evidente. Reforzándose ambos puntos de vista en un espacio común: el psicoanálisis.

HF/asilo	el hombre	su locura	su verdad
VS/diván	el hombre	su sexo	su verdad

(*Loc. cit.*, en la nota); por otra parte, Morey no es el único que fija su interés en el mensaje provocativo que está implícito en *La voluntad de saber* cuyo destinatario será el psicoanálisis. Autores como Jean Allouch o J-M Miller han inspeccionado, por vías muy diferentes, este asunto que resulta trascendental para el psicoanálisis contemporáneo, respecto de ciertos fundamentos que, a veces, en el discurso del psicoanálisis se dan por sentados en su particular abordaje-construcción de la sexualidad. Las hipótesis que Foucault despliega en este libro acerca de aquello que tanto Freud como Lacan ubican como fundamento de la concepción psicoanalítica: la sexualidad. La perspectiva de Foucault, su concepción, su forma de construirla, a diferencia del psicoanálisis, no está centrada ni en la represión ni en la Ley, menos aún en la que para el psicoanálisis funciona como Ley de Leyes: la ley de prohibición del incesto. El extendernos en este análisis ameritaría un trabajo diferente al planteado en este capítulo.

nuestra emancipación”.⁴⁷ Foucault se propone una deconstrucción del dispositivo de la sexualidad. Lo que está en juego en el *dispositivo*⁴⁸ de la sexualidad desde el punto de vista foucaultiano, son las relaciones de *poder* dichas y no dichas, en otras palabras; un modo específico de relaciones entre *poder-saber-placer*. De esta forma, la pregunta que guía el análisis de Michel Foucault es: “¿por qué esta cacería de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo? ¿Cuál es la historia de esta voluntad de verdad?”.⁴⁹

Al igual que en *Vigilar y castigar*, el pensador francés investigando la historia de la sexualidad encuentra, en principio, una concepción de poder en términos de represión. El análisis de la hipótesis represiva implica una crítica general a la concepción de poder en términos de represión. Foucault debe escapar de la concepción de poder en términos jurídicos, es decir, el poder anudado a ley. Asimismo, para llevar a cabo la historia de *La voluntad de verdad* acerca del sexo, debe empezar por definir qué entiende por poder. Pero Foucault no se propone una teoría del poder, sino “una analítica del poder que tiene como finalidad desprenderse de la concepción jurídico-discursiva sujeta tanto en aquellos análisis que consideran que el poder es represión del deseo cuanto para aquellos para los cuales la ley es constitutiva del deseo”.⁵⁰ Según Foucault esta concepción es la más aceptada debido a que “el poder como puro límite trazado a la libertad [como ley] es, al menos en nuestra sociedad, la forma general de su aceptabilidad”.⁵¹ Es necesario dejar de pensar el poder bajo esta concepción jurídica para intentar acercarse a él de otra forma:

Por poder —dice Foucault⁵²— me parece que es necesario entender ante todo la multiplicidad de relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en el que ellas se ejercen y son constitutivas a su organización; el juego que a través de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran con otras, de manera que forman una cadena o sistema, o, por el contrario, los desplazamientos, las contradicciones que las aíslan unas de otras; finalmente, las estrategias en las

47 *Ibíd.*, p. 334.

48 Por dispositivo podemos entender el objeto de descripción del periodo genealógico, es decir, el análisis de un dispositivo disciplinario y un dispositivo de la sexualidad. Esta función la ocupa el concepto de Episteme en el periodo arqueológico. Asimismo, este cambio de concepto, entre un periodo y otro, se debe a falta de un análisis profundo del poder, de sus manifestaciones discursivas y no discursivas. A esta necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo como objeto de la descripción genealógica (cfr., Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, p. 98-99).

49 Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, ed. cit., p. 102.

50 Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. cit., pp. 324-325.

51 Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, ed. cit., p. 120.

52 *Ibíd.*, pp. 121-122.

cuales entran en vigor y cuyo proyecto general o cristalización institucional toma cuerpo en los aparatos estatales.

Aquí entendemos el poder como lucha, enfrentamiento, relaciones de fuerza; el marco de lo que se denomina en otros textos *Hipótesis Nietzsche*⁵³ y que se puede resumir en una antinomia: “donde hay *poder*, hay resistencia al *poder*”. De esta forma, el *poder* que impone, que ve, que domina es el mismo que crea las ciencias humanas que quieren conocer al hombre para dominarlo; el mismo que impone la verdad a través de mecanismos de *poder* como medios de comunicación, teorías de conocimiento o simplemente instituciones y de esta forma cumplir el objetivo de *poder sujetar a los seres humanos*.

Retomemos. El enigma del silencio Foucaultiano que empieza en el 76 cuando publica *La voluntad del saber* y termina en el 84 con la publicación simultánea de *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* —algunas semanas antes de su muerte— es un punto fuerte para la comprensión del concepto de *sujeto en su pensamiento*. Foucault alude tal silencio al cansancio y al tedio que le producía la escritura de los libros.⁵⁴ A partir de las investigaciones que realizaba acerca de la *Historia de la sexualidad*, Foucault encuentra que hubo momentos en la antigüedad cuando las relaciones del *sujeto* con *la verdad* se abordaban de una forma distinta a cómo él las había descrito en *La voluntad del saber*. Aquí, *el sujeto* y *la verdad* no se relacionan desde el exterior en una posición de poder dominante, sino a partir de una relación irreductible de existencia. Por lo tanto es posible otro tipo de sujeto, ya no en el sentido de subjeción o subyugación, sino en el sentido de *subjetivación*.

Lo que descubre el pensador Francés al investigar la historia de la sexualidad fue algo revelador: *la relación que el sujeto entabla consigo mismo*. En el 76, la sexualidad interesa a Foucault como “la gran empresa de normalización del Occidente moderno”. Como hemos dicho, para el Foucault de la década de los 70 el poder disciplinario corta a los individuos a su medida; por ejemplo, en *La voluntad de saber* el pensador francés nos muestra cómo nuestra identidad está predeterminada por un poder dominante, advirtiéndole que ese poder no sólo es represivo sino productivo. Pero con los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* la perspectiva cambia: el estudio histórico de la relación con los placeres en la antigüedad clásica y tardía ya no se construye como la demostración y denuncia de una vasta empresa de normalización concebida por el estado y sus soportes laicizados. Foucault declara de improviso: “el tema de mis investigaciones no es el poder sino el sujeto” y tam-

⁵³ Cfr., Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. cit., p. 325

⁵⁴ Cfr., Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault M., *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit. P. 483.

bién “no soy en modo alguno teórico del poder”.⁵⁵

De este modo la sexualidad es un ámbito entre otros para estudiar el eje central de su reflexión, a saber: *la relación entre el sujeto y la verdad*. El sexo ya no sólo revela el *poder* sino la relación del *sujeto* con la *verdad*: “esta vez el sujeto se autoconstituye con la ayuda de las técnicas de sí, en vez de ser constituido por las técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber) [...] a partir de la década de 1980, al estudiar las técnicas de sí propiciadas por la Antigüedad griega y romana, Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto”.⁵⁶ Se entrega en los 80 al análisis de *las técnicas de sí*. Este trabajo le permite cambiar su pregunta de investigación:

En un caso, se trataba de saber cómo se “gobernaba” a los locos —lo afirma en una entrevista en Mayo del 84⁵⁷— ahora, cómo “se gobierna” a uno mismo [...] ahora quisiera mostrar cómo el gobierno de sí se integra en una práctica del gobierno de los demás. Son, en definitiva, dos vías inversas de acceso a una misma pregunta: cómo se forma una “experiencia” donde están ligadas la relación consigo mismo y la relación con los demás.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 484.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 484.

⁵⁷ Foucault, M., “El cuidado de la verdad”, en Michel Foucault, *Estética, Ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, ed. cit. p. 371 [ed. en francés: 350. “Le souci de la vérité”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1482].

2.2. DEL SER HUMANO AL SUJETO POR VÍA DEL PODER

Las preguntas que guían y marcan los momentos de este subcapítulo son: ¿qué viene a significar la palabra *Sujeto*⁵⁸ en filosofía? o más precisamente, ¿a qué quiso llamar Michel Foucault con esa palabra *sujet*?⁵⁹ Por último, ¿cuál es la particularidad de la concepción de *sujeto*⁶⁰ en Foucault y qué implicaciones trae consigo (para la ética y la política)? Así las cosas, en un primer momento tratamos de esbozar, de manera general, las significaciones que ha tenido la palabra *Sujeto* en la filosofía y sus equivalentes en épocas anteriores; en un segundo momento, damos cuenta de la concepción propia de Michel Foucault respecto a la noción de *sujeto*, mostrando, por un lado, que el *sujeto* es causado por unas relaciones de poder, y, por otro lado, que en Michel Foucault existe una nueva manera de concebir al *sujeto*, diferente a lo que se entiende en filosofía como *el Hombre* (*l'homme*), *el Yo* (*Moi, Je*), *el Ser Humano* (*être humain*), o *el Individuo* (*individu*); por último, destinamos un tercer momento a mirar las consecuencias de esta nueva manera de concebir al *sujeto* y las implicaciones que trae consigo para la ética y la política. Nuestra hipótesis de trabajo es que existe, en el pensamiento de M. Foucault, un paso del ser

⁵⁸ Las acepciones 4 y 5 que brinda el *Diccionario de la Real Academia de lengua Española*, referentes a la filosofía son: “Fil. Espíritu humano, considerado en oposición al mundo externo, en cualquiera de las relaciones de sensibilidad o de conocimiento, y también en oposición a sí mismo como término de conciencia”; “Fil. Ser del cual se predica o anuncia algo” (*Diccionario de la Real Academia de lengua Española...*). Con la voz *sujeto* en español podemos referirnos a asuntos muy distintos, por lo que es importante conocer en qué sentido tratamos de usarla o la empleamos concretamente. Entre los principales campos en que dicho término aparece, cabe destacar el gramatical (*sujeto* como expresión del *sujeto* lógico); el jurídico (*sujeto* capaz de obligaciones y derechos); el económico (*sujeto* titular de un poder de disposición de bienes, que realiza determinadas efectivas transacciones) y el filosófico, donde cabe distinguir las acepciones lógica (*sujeto* de quien se afirma o niega algo), ontológica (todo lo que puede ser *sujeto* de un juicio) y gnoseológica (el *sujeto* cognoscente). Como veremos, estas definiciones sólo nos servirán para iniciar nuestro análisis.

⁵⁹ El término “*sujet*” en francés puede obtener varios significados dependiendo del contexto de su enunciación: *être sujet à qqch*=ser propenso a algo; *à ce sujet*= al respecto; *au sujet de*= a propósito de; *c est à quel sujet ?*= ¿de qué se trata?; *sujet de conversation*= tema de conversación; *être sujet à caution*= estar en entredicho; *être un sujet*= de motivo de algo. Aclaramos que la palabra “*sujet*”, en francés, parece confundirse con la palabra española “*sujeto*”, sobre todo en el doble sentido de principio de libertad –el *sujeto* es lo que está en el centro del libre albedrío– pero también en el sentido de sujeción –el hombre como *sujeto* a la ley, a su rey, al Otro, al poder (uno puede estar muy *sujeto*). No obstante, a pesar de esta indudable proximidad, sería peligroso olvidar que las áreas semánticas de estos dos términos –“*sujet*” y “*sujeto*”– no son exactamente iguales, por lo menos en cuanto a la función de esta palabra como verbo “*assujettir*” (sometido, obligado, *sujeto*). Reconocemos la primera acepción como adjetive *être*-adjetivo de ser-. (Cfr., *Diccionario Compact Français Larousse*, Editorial S.L. 2006).

⁶⁰ Queremos distinguir gráficamente con “s” minúscula a la manera de concebir al *sujeto* por parte de M. Foucault en la de los 80, a diferencia de *Sujeto* con “S” mayúscula donde nos referirnos a la forma en que se ha entendido en la filosofía moderna al *Sujeto* como una categoría universal, trascendental o sustancial. Esta concepción del *Sujeto* con mayúsculas (*Sujeto* cartesiano, *Sujeto* trascendental), es precisamente la categoría que critica directamente Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas* y en los análisis posteriores.

humano al *sujeto* a partir de las relaciones de poder. Esto paso sólo es posible si el *sujeto* es causado y no actúa como un dato dado o empírico, es decir, que tiene la capacidad de estar en constante elaboración. Al ser concebido el *sujeto* de esta manera, pueden existir *nuevas formas de subjetividad* que se dan a partir de lo que nuestro pensador llamó *cuidado de sí*. Aunque es necesario remitirnos a algunos trabajos de finales de la década de los 60 y principios de los 70, aclaramos que nuestro interés se centra en las reflexiones que hace M. Foucault a principios de la década de los 80.

2.2.1. Primer momento: ¿Qué viene a significar la palabra sujeto en filosofía?

Del subjectum al sujeto:

No pretendemos realizar aquí un recorrido histórico, etimológico o filológico de la palabra *sujeto*, sin embargo, creemos que es necesario plantear algunos usos y modificaciones de esta entidad conceptual. En este sentido, el concepto de *sujeto* sufre un cambio en los siglos XVII y XVIII que repercute en la concepción que se tenga del mismo en el siglo XX. Para Aristóteles el concepto de *sujeto* está unido al concepto de *sustancia*. El “*subjectum*” es lo que está debajo, lo que es el fundamento, “aunque [Aristóteles] usa el concepto de forma analógica, uno de sus usos, es precisamente, el de *hypokeimenon*, en el que encontramos la identidad del *sujeto* y de la cosa concreta. El *sujeto* como se predica del individuo concreto existente, como *sustancia primera*, y, como tal, es “sub-jectum”, principio, fundamento”.⁶¹ De esta forma el *sujeto* como *sustancia* se convierte como principio desde el cual se puede explicar el orden de la naturaleza.

Descartes realiza un giro determinante al cambiar la igualdad *sujeto-sustancia* por la de *Sujeto-conciencia*.⁶² Así se entiende la *sustancia* como aquello que es por sí misma, que no necesita nada para ser. Su búsqueda, guiada por la duda metódica, da como resultado la aprehensión del “Yo pensante”, *res cogitans*, “como punto irreductible y, por consiguiente, como fundamento y principio, como *sustancia pensante*”.⁶³ La existencia de lo material está en la *res extensa*, como fundamento de la realidad material. De este modo, el mundo está compuesto de *sustancias pensantes* y *sustancias extensas*, dos órdenes diferentes; la *res cogitans*, se cierra sobre sí misma, consiste en la propia ac-

⁶¹ González, Agustín, *Antropología filosófica. Del Subjectum al sujeto*, ed. Montesinos, Barcelona, 1988, p. 20.

⁶² *Ibid.*, p. 20-22.

⁶³ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 21.

tividad, es pura subjetividad, conciencia, desde la que por medio de la razón (y la duda) capta el orden verdadero, sin pasar por la experiencia: es *Sujeto-conciencia* que se funda a sí mismo y es el encargado a su vez de fundamentar la consistencia de la *res extensa*.

La transformación del “sub-jectum” aristotélico (*sujeto=sustancia*) en sujeto pensante (*Sujeto=conciencia*) determina un giro decisivo en la filosofía. De este modo, “[...] para Descartes la identidad personal venía dada por la identidad de la sustancia pensante, que se mostraba como inmaterial y pura actividad”.⁶⁴

2.2.1.1. La comprensión de la subjetividad en la cultura antigua:

Es cierto que es problemático comprender la presencia del *Sujeto* en términos modernos en la cultura antigua.⁶⁵ Sin embargo, es posible señalar que hay una comprensión de la subjetividad en esta cultura. Desde la primera mitad del siglo XIX, época en la cual fueron adquiriendo amplitud y profundidad los estudios sobre la historia de la filosofía bajo el gran influjo de Hegel, levantaron su voz grandes historiadores para formular objeciones y reparos contra la habitual manera de dividir la historia en periodos. Estos autores fundamentaban su divergencia “en el principio de continuidad del proceso histórico, que no permite cortes delimitadores o separación en sesiones”, en otras palabras, “en el desarrollo histórico, como en el natural, lo nuevo comienza ya a elaborarse en forma autónoma antes de que haya desaparecido lo viejo, de manera que no puede haber separación entre fases sucesivas”.⁶⁶

Por su parte, Hegel sintetizaba la presencia de los momentos anteriores del desarrollo en los sucesivos, en su concepción de la *Aufhebung* (superación)

64 *Ibíd.*, p. 22. No nos adentraremos en el problema de la relación entre sujeto e identidad. Nos permitimos sugerir en esta misma obra los capítulos III, IV, y V referentes a Hobbes, Locke, Hume respectivamente.

65 Reconocemos el decir de Hegel que, “al recorrer el pasado, por grande que sea, nos ocupamos solamente de una realidad actual” (Hegel, Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Losson, T. 1., p. 165; en la tra. Cast. *Revista Occidente*, T. 1, p. 148. Cit. por: Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, ed. Imán, Buenos Aires, 1955, p. 18). Precisamente, esta cuestión es la planteada en la crítica que Pierre Hadot hace a la propuesta de M. Foucault de *Inquietud de sí mismo*. Por el momento, queremos destacar puntos de encuentro entre esta noción moderna de sujeto y lo que pudo ser su equivalente en la Antigüedad. No es por mero capricho que lo planteamos así, la explicación está en que M. Foucault dedicó su últimos años de vida a “un retorno a los griegos” y que, de alguna forma, constituye el centro de interés de nuestro trabajo investigativo. Nuestro propósito será entonces encontrar la existencia de elementos llamados “modernos” en la cultura antigua relacionados con el concepto de sujeto. Para este propósito nos basamos en la obra de Rodolfo Mondolfo *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*.

66 Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 17.

dialéctica, que significa eliminación y conservación al mismo tiempo: “proceso de desarrollo en el cual cada momento, negado por el sucesivo, encuentra en la consiguiente “negación de la negación” su afirmación más alta y su conservación permanente”.⁶⁷ En estos términos, la continuidad histórica implica que cada momento del proceso dialéctico de la *Aufhebung*, como mediador entre los antecedentes y los sucesivos, “contenga en su profundidad actual no sólo los momentos pasados, que conserva primordialmente, sino también lo potencialidad de los futuros. Lo cual no excluye el aporte de nuevos elementos que sobrevengan en el tiempo, sino que incluye la capacidad de acogerlos y desarrollarlos”.⁶⁸ Asimismo, Hegel consideraba a los griegos como un puente o punto medio entre una falta de conciencia personal del hombre y la subjetividad infinita como pura certeza de sí mismo. El filósofo alemán no aceptaba la llamada incompreensión de la subjetividad atribuida a la Antigüedad clásica,⁶⁹ por el contrario, los griegos ocupaban el sitio intermedio entre estas dos orientaciones opuestas, a raíz del descubrimiento del espíritu que ellos llevaron a cabo por primera vez:

Hemos llegado al mundo occidental —decía Hegel⁷⁰— al mundo del espíritu que desciende dentro de sí, al mundo del espíritu humano [...] entre los griegos nos sentimos como en nuestra propia patria, pues estamos en el terreno del espíritu [...] aquí es donde el espíritu, suficientemente moderno, se da a sí mismo como contenido de su querer y de su saber.

Para Hegel el dominio del espíritu en los griegos dependía de la relación con la naturaleza, “no era la naturaleza quien respondía al griego, sino el hombre quien se respondía a sí mismo, incitado por la intuición de la naturaleza”.⁷¹ Esta relación entre espíritu y naturaleza que se presenta como una dependencia, limita al espíritu griego, impidiéndole alcanzar la plenitud y la libertad: “por eso la subjetividad griega no es una espiritualidad libre que se determine a sí misma, sino una naturaleza trasformada en espiritualidad”.⁷² Según este autor, el vacío que queda en la idea griega del espíritu, sólo llega a colmarla el Cristianismo. Para Hegel la subjetividad griega seguirá siendo

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 18.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 19.

⁶⁹ *Loc. cit.*

⁷⁰ Hegel, F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, (traducción Goos) T. II, p. 104. Cit. por: Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 29.

⁷¹ Mondolfo, Rodolfo, *op. cit.*, p. 30.

⁷² *Ibíd.*, p. 31. Siendo fieles al pensamiento de M. Foucault, diferimos sobre esta “limitación en los griegos”, precisamente, una de nuestras hipótesis de trabajo es que el gobierno de sí mismo trae consigo una práctica de libertad. De esto hablaremos en más adelante.

esencialmente “una naturaleza transformada en subjetividad” y no llegaba a constituirse en “una espiritualidad libre que se determine a sí misma (a pesar de que aceptaba la “incipiente” conciencia de la subjetividad a partir de Sócrates). Hay otros autores que comparten esta dirección,⁷³ al considerar que la filosofía griega se caracteriza por la fascinación que la naturaleza ejerce sobre los griegos quienes no se preguntan “¿qué soy yo?”, sino más bien “¿qué son las cosas?”; “ni siquiera con Sócrates y su «conócete a ti mismo» buscan los griegos la solución del problema del cosmos en la solución del problema de la vida, sino a la inversa”.⁷⁴ Otros autores ven en la filosofía medieval una continuación de la helénico-romana y de la cristiana en cuanto a la comprensión del *sujeto*, observando que el punto más alto lo constituye San Agustín, que señaló que el Cristianismo tuvo que apropiarse de la noción griega de *logos* para la comprensión del sujeto (Pienso y por eso hablo).⁷⁵

Lo que es cierto es que podemos encontrar varios autores que reconocen manifestaciones de la subjetividad en la cultura antigua, sobre todo en el período final de la filosofía antigua, en la que la preocupación religiosa, al hacerse predominante, lleva a primer plano la exigencia de rendición y salvación del *alma* y tiende, por lo tanto, a orientar a los espíritus hacia el principio de interioridad, lo que algunos llaman “presentimientos del Cristianismo”.⁷⁶

2.2.1.2. *Del alma al Sujeto:*

Pues bien, ¿cómo se da el paso del alma al sujeto? Trasfiguración que repercute en la misma condición de la filosofía, pues la filosofía no siempre ha sido lo que conocemos hoy: “Hubo una época —de hecho una larguísima época, de muchos siglos de duración, desde la Grecia clásica prácticamente hasta los albores de la Modernidad— en que la filosofía era mucho más que una espe-

⁷³ Cfr., *Ibid.*, p. 30-46. Hemos querido referirnos con mayor fuerza a Hegel no sólo porque se trata de un “autor mayor”, sino por la conocida gran influencia que adquirió en toda la generación francesa de los 60. Sin embargo, no está de más decir que Foucault escapa tempranamente al logos hegeliano (véase, *supra*, Cap. I “Francia y su generación” y “Algunos autores en su pensamiento”).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 39. (en la cita 32); Bürger, Peter, Christa Bürger, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot* (Traducción de Agustín González Ruiz), Ed. Akal, Madrid, 2001, p. 29-36.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 47. Para aquel lector interesado en continuar con este examen de la comprensión de la subjetividad en un autor particular ya sea perteneciente a la cultura antigua o al Cristianismo, nos permitimos sugerir la tercera y cuarta parte de esta obra.

culación teórica”,⁷⁷ por el contrario, “era un modo de vida, un arte de vivir”.⁷⁸ En otras palabras, la filosofía se encargaba de enseñar a los hombres cómo vivir, cómo conducir sus vidas; “cómo obtener la salud mental. Pues la filosofía por encima de todo, era terapia: psicoterapia”,⁷⁹ cuya ocupación primordial de la psicopatología de los antiguos⁸⁰ se resume por entero en la expresión “la enfermedad del alma”, y esta enfermedad sólo es posible porque poseemos un cuerpo de donde surgen nuestras pasiones que invaden y desbordan nuestra alma⁸¹. A medida que el cuerpo se constituye, el alma también lo hace: “Se le busca lugar en el cuerpo; se le confieren poderes y funciones; se le atribuyen incluso partes o facultades; se pretende dar cuenta de cómo puede servirse de su cuerpo y comportarse en él”.⁸² Así pues, sólo podría existir “*enfermedad del alma*” en tanto que exista un cuerpo que la soporte. Se entra, así, en una relación analógica: el lugar de origen de tal analogía es, precisamente, la filosofía moral, “que tuvo la necesidad de describir y conceptualizar ciertos comportamientos anómalos del individuo”.⁸³ No obstante, el *alma* de los griegos no se mantuvo en la concepción teórica de nuestros tiempos. Fue a partir de la revolución científica, inaugurada en el siglo XVII por Galileo, que se da una ruptura con la concepción antigua del orden cósmico finito y jerárquico. La concepción cósmica resultaba definitiva para la definición del *alma*, de salud o enfermedad: “el *alma*, en la concepción de todas las escuelas de la Antigüedad, dependía para su salud precisamente de su concordancia con la visión, la contemplación, del orden cósmico”.⁸⁴ El orden interno (*alma*) debía estar en

77 Sampson, Anthony, “Del alma al sujeto. Episteme antigua y ciencia moderna en psiquiatría”, en *Revista Colombiana de psiquiatría*/vol. XXIX/Nº 3, Bogotá, 2000, p. 232.

78 *Loc. cit.*

79 *Ibid.*, p. 233.

80 Dicho sea de paso, a finales de los cuarenta y principios de los cincuenta Foucault empieza a especializarse en psicología, psiquiatría y psicopatología. En 1949 obtiene título de licenciado en psicología en la Sorbona. El mismo año obtiene un diploma en psicología experimental en el instituto de psicología de París, donde conseguirá también en 1952 un título en psicopatología. Puede decirse que el interés por la psicopatología en los antiguos es un tema que interesó a M. Foucault desde sus primeros trabajos (Cfr., Foucault, Michel, “El sentido histórico de la alienación mental”, en *Enfermedad mental y personalidad* (traducción de Emma Kestelboim), ed. Paidós, Buenos Aires, pp. 88-102).

81 Aquí vale la pena hacer una aclaración frente a la noción de cuerpo que, en el comienzo del pensamiento y de la historia europea, en la antigüedad griega no existe: “claro está, existe el término soma en Homero, pero no designa al cuerpo de la tradición medico-filosófica es el cuerpo post-homérico, pasados ya los tiempos gloriosos de los guerreros heroicos. Es un cuerpo constituido ya no por el simple ensamblaje de los miembros articulados por coyunturas frágiles, como era presentado en la imaginación artística arcaica, sino como un todo unido e integrado y que comienza a adquirir una profundidad gracias a los primeros anatomistas” (Sampson, Anthony, “Del alma al sujeto. Episteme antigua y ciencia moderna en psiquiatría”, en *Revista Colombiana de psiquiatría*, ed. cit., pp. 233-234).

82 *Ibid.*, p. 233.

83 *Ibid.*, p. 234.

84 *Ibid.*, p. 238.

concordancia con el orden externo (*cosmos*). Indudablemente, la disolución del *cosmos* en un universo infinito tuvo que acarrear, necesariamente, el destronamiento del alma. De igual forma, “lo que la revolución científica hizo por primera vez perceptible, desgajándolo de sus saturaciones sociales, especialmente a partir de las meditaciones cartesianas, es el concepto de “sujeto”, en ruptura radical con la concepción antigua de alma”.⁸⁵ Ya hemos señalado la distancia que toma M. Foucault en la década de los 80 respecto al *Sujeto* cartesiano, sobre todo en lo que tiene ver entre la relación del *sujeto* y la *verdad*. Sin embargo, tal distanciamiento puede evidenciarse desde unos años atrás, más claramente desde su libro *Las palabras y las cosas*.

2.2.2. Segundo momento: ¿a qué quiso llamar Michel Foucault con esa palabra “sujet”?

El pensamiento de M. Foucault se funda como una crítica al *Sujeto*, tal y como se ha entendido por una tradición filosófica que va de Descartes a Sartre, es decir, como una conciencia ahistórica y solipsista. Para Foucault el *Sujeto* no es una sustancia, es una forma; el problema que presuponen las concepciones del *Sujeto* es, en realidad, el problema de descubrir en la historia la forma del *sujeto*. De igual manera, lo que se busca es comprender cómo el *sujeto* puede, en una cierta época, devenir en objeto de conocimiento, e inversamente, cómo ese estatus de objeto de conocimiento ha tenido efectos sobre las teorías del *Sujeto* en tanto que ser viviente, hablante y trabajador (fundamento de su análisis en *Las palabras y las cosas*). El *Sujeto* planteado en estos términos es el blanco de su crítica, la cual se elabora a partir de esta reflexión histórica en términos genealógicos.

No consideramos que M. Foucault se refiera a lo mismo cuando habla del “*hombre*” (en *Las palabras y las cosas*) que cuando habla del “*sujeto*” (en la década de los 80). Sí es cierto que una cosa lleva a la otra, pues cuando el pensador francés anuncia la necesidad de la desaparición del “*hombre*” queda con “las manos libres” para postular su concepción particular del “*sujeto*”.

Afirma Foucault:

El hombre [l'homme] —cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates— es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 237.

nueva disposición que ha tomado recientemente el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología” entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una *forma nueva*.⁸⁶

Para nosotros, esta “forma nueva” es lo que M. Foucault a principios de la década de los 80 llama, trabaja, muestra como *el sujeto*. En contraste, con el término “*el hombre*” Foucault se refiere a dos figuras de la *episteme moderna*⁸⁷: la analítica de la finitud y las ciencias humanas. Éstas se formaron apenas hace dos siglos cuando se empieza a pensar lo finito a partir de lo finito y desaparece la metafísica de lo infinito:⁸⁸ “el fin de la metafísica no es más que el aspecto negativo de un acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre”,⁸⁹ de este modo “la cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo”.⁹⁰ Antes del siglo XVIII *el hombre* no existía; no había palabra para representar la cosa.⁹¹ Como tal, el hombre es una criatura muy reciente que tiene menos de 200 años pero que ha envejecido con rapidez. La muerte del *hombre* es, en definitiva, la desaparición del *Sujeto* moderno (al menos en términos del Yo cartesiano).

Sin duda, el discurso de *la muerte del hombre*⁹² reproduce la expresión Nietzscheana de *la muerte de Dios*.⁹³ El mismo Foucault lo deja en suspenso

86 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Traducción de Elsa Cecilia Frost), Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 8-9 (Las cursivas son nuestras) [ed. en francés: *Les Mots et les choses. Une archéologie de sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 15].

87 Por episteme debemos entender el campo de análisis propio del periodo arqueológico de Foucault.

88 Cfr., Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault*, ed. cit., p. 167.

89 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas Una arqueología de las ciencias humanas*, ed. cit., p. 309.

90 Loc. cit.

91 Cfr., *Ibíd.*, p. 300.

92 La expresión “la muerte del hombre” sólo aparece una vez en todo el libro y es en relación a la expresión Nietzscheana “la muerte de Dios” (Cfr., *Ibíd.*, p. 332 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 353] Castro, Edgardo, “Introducción”, en *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009). Sin embargo, se puede decir que este “anuncio” ya había sido hecho en Francia por Kojève (Cfr., Kojève, Alexandre, *Introduction á la lectura de Hegel*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 387 (en la nota), 435-436).

93 Cfr., Bürger, Peter, *Christa Bürger, op. cit.*, p.12. Nos permitimos recomendar la lectura de esta obra, bastante extensa pero amena, para aquellos interesados en la historia de la subjetividad desde San Agustín y Montaigne hasta la contemporaneidad, pasando por Descartes, Pascal, Voltaire, Diderot, hasta llegar a Sartre, Barthes, Bataille y Blanchot. Esta obra constituye un trabajo que se apoya exclusivamente en textos franceses; “desde el comienzo de la edad moderna –aclaran los autores– hace gala precisamente la literatura francesa, en cada siglo, de textos que señalan el estado de la reflexión del sujeto moderno y

cuando plantea que toda la curiosidad de nuestro pensamiento se aloja ahora en la pregunta ¿qué es el lenguaje?:

¿Acaso no era esto lo que prepara Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los Dioses?.⁹⁴

Foucault sostiene que la figura del *hombre* se forma a partir de la desaparición del discurso clásico. La reaparición del lenguaje en la literatura, en la lingüística, en el psicoanálisis, en la etnología, nos anuncia que la figura del *hombre* está por desaparecerse. Existe, por tanto, una incompatibilidad fundamental entre el ser del *hombre* y el ser del lenguaje.⁹⁵ Esto no implica que las ciencias humanas o la filosofía queden con un vacío inllevable en el lugar en el cual estaba el hombre. Foucault lo advierte:

La desaparición del hombre en el preciso momento en el que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he dicho eso, sino que las ciencias humanas van a desarrollarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía, no tanto como objeto de saber, cuanto como sujeto de libertad y de existencia [...]⁹⁶

que se responden los unos a los otros a través de los siglos. La limitación a una única literatura nacional europea tiene por lo tanto la función de una lupa" (*Ibid.*, p. 22. En la nota). Se llama la atención sobre la utilización por parte de los autores, al inicio y al final del libro, de citas y reflexiones de Jacques Lacan que, de alguna forma, abren y cierran sus análisis sobre la subjetividad.

⁹⁴ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, ed. cit. p. 298. Foucault admite –son sus palabras– que no tiene respuestas a estas preguntas y a muchas otras que tienen que ver con el lenguaje y su relación con el ser: “En verdad que no sé responder a estas preguntas, ni tampoco que decir qué término convendría elegir en estas alternativas. Ni siquiera puedo adivinar si alguna vez podré responder a ellas o si algún día tendré razones para determinarme. De cualquier modo, sé ahora por qué como todo el mundo puedo planteármelas- y no puedo dejar de planteármelas ahora” (*Ibid.*, p. 299). Creemos, tal vez hilando muy fino, que Foucault pudo responder a estas preguntas al descubrir lo que se escondía en la relación entre el lenguaje y el ser, a saber: la relaciones de poder que causan un nuevo tipo de sujeto. Entendemos aquí el lenguaje no como el discurso pronunciado, sino como el registro de lo simbólico y todo lo que implica ello.

⁹⁵ Cfr., Gros, Frédéric, *Michel Foucault* (Traducción de Irene Agoff), Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2007, p. 27-63; Castro, Edgardo, op. cit., p. 168. Para una interpretación adecuada del concepto de hombre recomendamos en esta última obra las páginas 166-172, donde el autor muestra que podemos encontrar más de 1400 referencias de la palabra hombre (*homme*) en la “obra” del pensador francés, casi todas referentes al periodo de 1961 a 1976.

⁹⁶ Foucault, Michel, “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y Verdad*, La piqueta, Madrid, 1985, p. 41 [ed. en francés: “Foucault répond à Sartre” (entretien avec J.-P. Elkabbach, *La Quinzaine littéraire*, n° 46, 1-15 mars 1968), en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, p. 693]. Este decir de Foucault de lado es una crítica a Sartre a quien M. Foucault tilda de “un hombre del siglo XIX”, y lo pensaba como el cantor, demasiado viejo desde el inicio de un humanismo ridículo y secretamente reaccionario (Cfr., *Id.*, “A propósito de las palabras y las cosas”, en *Saber y verdad*, ed. cit. p. 32; [ed. en francés: “Entretien avec Madeleine Chapsal (Entretien avec Madeleine Chapsal, *La Quinzaine littéraire*, n° 5, 16 mai 1966), en *Dits et écrits I. 1954-1975*, ed. cit., p. 541]; *Id.*, L’homme est-il mort? (entretien avec C. Bonnefoy, Arts et Loisirs,

Así pues, las posibilidades de pensar de otra manera fuera del lugar antropológico trazado por el siglo XX, sólo pueden surgir con el anuncio de la desaparición próxima del hombre.⁹⁷ En adelante será la aparición de una historia de los saberes en la que ya no tiene cabida el principio del progreso continuo de una verdad fundamentada en la razón.

M. Foucault, al igual que otros pensadores de su generación, pone al Sujeto en “descrédito”; desde el giro de la filosofía del lenguaje el paradigma de la filosofía del sujeto se considera obsoleta. Sin embargo, existe en M. Foucault un retorno al sujeto (*retour de sujet*), esta vez, un sujeto de otro tipo; causado. El Sujeto se convierte en la categoría central de la modernidad y, “el discurso relativo a su muerte muy bien podría ser, por tanto, expresión de la conciencia de hallarnos en una época de transito”.⁹⁸ El hombre en M. Foucault desaparecería como una figura dibujada en la arena que borra las olas:

En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se halla planteado el ser humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estar seguro de que el hombre es una invención resiente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vía de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. / Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.⁹⁹

nº 38, 15-21 juin 1966), en Dits et écrits I. 1954-1975, ed. cit., 570.

97 Cfr., Gros, Frédéric, Michel Foucault, ed. cit., p. 63.

98 Bürger, Peter, Christa Bürger, op. cit., p.12.

99 Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, ed. cit., p. 375 (las cursivas y el subrayado es nuestro) [«Une chose en tout cas est certaine: c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint la culture européenne depuis le XVI^e siècle on

De lo que se trata con la afirmación de Foucault es de una promesa (*promesse*) o de apostar (*parier*) a algo que debería ocurrir, indicio o augurio que hace esperar algún bien: “la muerte del hombre sería para el Yo hablante la liberación de un esquema que no le asigna lugar alguno en el que pueda vivir”.¹⁰⁰

Foucault realiza una fractura entre la crítica al *Sujeto* y la vuelta a una comprensión positiva del mismo. En la primera encontramos la causación del *Sujeto* a partir de relaciones de poder, mientras en la segunda operación existe la posibilidad de “formarse” como *sujeto* a partir de las prácticas de sí. El *sujeto* sería a la vez un esquema de sometimiento a prácticas de *poder* y un esquema de autoformación¹⁰¹. Podemos decir —una vez más— que la promesa de desaparición del hombre no es una renuncia a la categoría del *sujeto*, sino un signo de un desplazamiento epocal dentro de la categoría misma. En este sentido, M. Foucault dará a entender que no nacemos como sujetos, sino que somos convertidos en sujetos, entendiendo así a la subjetividad como esquema de control. Así lo afirma en uno de sus últimos escritos:

Existen dos significados de la palabra sujeto: sujeto a alguien por control y dependencia y el de ligado a su propia identidad por una consciencia o autocognocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y crea sujeto para.¹⁰²

peut être sûr que l’homme y est une invention récente. Ce n’est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé. En fait, parmi toutes les mutations qui ont affecté le savoir des choses et de leur ordre, le savoir des identités, des différences, des caractères, des équivalences, des mots, bref au milieu de tous les épisodes de cette profonde histoire du Même un seul, celui qui a commencé il y a un siècle et demi et qui peut-être est en train de se clore, a laissé apparaître la figure de l’homme. Et ce n’était point là libération d’une vieille inquiétude, passage à la conscience lumineuse d’un souci millénaire, accès à l’objectivité de ce qui longtemps était resté pris dans des croyances ou dans des philosophies: c’était l’effet d’un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L’homme est une invention dont l’archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l’instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique, alors on peut bien parier que l’homme s’effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable»] (ed. en francés: *Les Mots et les choses. Une archéologie de sciences humaines*, ed. cit., p. 398).

¹⁰⁰ Bürger, Peter, *Christa Bürger, op. cit.*, p.14.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 15. Al investigar la subjetividad moderna, los autores trazan como horizonte de su trabajo la relación entre Michel Foucault y la escuela de Frankfurt (en especial Horkheimer, Adorno y Habermas) fundamentada en la comprensión de un sujeto causado por procesos de disciplinamiento.

¹⁰² Foucault, Michel, *Sujeto y poder* (traducción de Maria Gomez y Camilo Ochoa), Bogotá, Carpe diem, 1991, p. 60 [ed. en inglés: “There are two meanings of the word subject: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to”: en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, Chicago University Press, 1983 p. 212; ed. en francés: «Il y a deux sens au mot «sujet»: sujet soumis à l’autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit»: en Foucault, Michel, *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1046]. Somos conscientes de las repetidas ocasiones en que hemos citado este escrito de M. Foucault,

“El paso del ser humano al sujeto (por vía del poder)” puede sonar tautológico, pero realmente no es así, pues existe en M. Foucault una radical diferencia entre ser humano, individuo, hombre, yo y *sujeto*. Ya vimos la marcada diferencia entre el hombre y el *sujeto*. De igual forma, M. Foucault reconoce que ese paso se da también del ser humano al *sujeto* o del individuo al *sujeto*:

Finalmente, he procurado estudiar (es mi trabajo actual) la vía por la cual un ser humano se vuelve, él o ella, un sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad”.¹⁰³

[Enfin, j’ai cherché à étudier —c’est là mon travail en cours— la manière dont un être humain se transforme en sujet; j’ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l’homme a appris à se reconnaître comme sujet d’une «sexualité»]

En la introducción al segundo tomo de *La historia de la sexualidad* leemos:

Parecería que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto.¹⁰⁴

[Il apparaissait qu’il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le «sujet»; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquelles l’individu se constitue et se reconnaît comme sujet]

Este paso de un “estado” al otro no debe ser tomado como un simple recurso estilístico o una salida apresurada y acalorada al estatuto del *Sujeto* por parte del pensador francés¹⁰⁵; por el contrario, esta “conversión” debe ser analizada

pero nuestra insistencia se fundamenta en el hecho de que es una de las pocas definiciones en los escritos de nuestro pensador de la palabra Sujeto. Lo cual nos sirve para abrir o cerrar nuestros análisis. Este escrito constituye, de alguna manera, una mirada retrospectiva de su “obra”, donde podemos encontrar la relación entre Sujeto-Verdad, Sujeto-Poder y Sujeto-Libertad, en últimas: el *sujeto* como objeto de sí mismo que es el eje que guía el presente estudio.

¹⁰³ Foucault, Michel, *Sujeto y poder*, ed. cit., p. 52 [ed. en inglés : Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, ed. cit., p. 208; ed. en francés : «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1042].

¹⁰⁴ *Id.*, *Historia de la sexualidad 2. Uso de los placeres*, Paidós, Madrid, 2007, p. 9 [ed. en francés : «Usage des plaisirs et techniques de soi », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1360].

¹⁰⁵ Este paso del ser humano al sujeto ha sido enunciado en repetidas ocasiones por parte M. Foucault en los cursos en el Colegio de Francia y en entrevistas. Hemos decidido utilizar, en la mayoría de los casos, citas de escritos del propio Foucault con la intención de demostrar que esta “operación” constituye un

en sus máximas consecuencias, pues implica una forma de desmarcarse de la manera en que se ha entendido, muchas veces con simpleza, la palabra *sujeto*. Así lo afirma al recordar sus épocas de estudiante refiriéndose al yo:

Si je remonte aux années cinquante, à l'époque où l'étudiant que j'étais lisait les oeuvres de Lévi-Strauss et les premiers textes de Lacan, il me semble que la nouveauté était la suivante: nous découvriions que la philosophie et les sciences humaines vivaient sur une conception très traditionnelle du sujet humain, et qu'il ne suffisait pas de dire, tantôt avec les uns, que le sujet était radicalement libre et, tantôt avec les autres, qu'il était déterminé par des conditions sociales. Nous découvriions qu'il fallait chercher à libérer tout ce qui se cache derrière l'emploi apparemment simple du pronom «je». Le sujet: une chose complexe, fragile, dont il est si difficile de parler, et sans laquelle nous ne pouvons pas parler.¹⁰⁶

[Si me remonto a los años cincuenta, a la época en que el estudiante que yo era leía los primeros textos de Lévi-Strauss y de Lacan, me parece que la novedad era la siguiente: descubríamos que la filosofía y las ciencias humanas vivían en una concepción muy tradicional del sujeto humano, y que no bastaba con decir ora con unos que el sujeto era radicalmente libre, ora con otros que estaba determinado por las condiciones sociales. Descubríamos que había que tratar de liberar lo que se ocultaba detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “yo”. El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la que es tan difícil de hablar, y sin la que no podemos hablar]

Es habitual en filosofía confundir, o mejor, utilizar como sinónimos al “yo” y al “*sujeto*”, pero a diferencia del “yo”, “el *sujeto* —para M. Foucault— es una génesis [tanto ontogénesis, como filogénesis], tiene una formación, una historia, el *sujeto* no es originario”. Este carácter no fundamental, no originario del *sujeto* es un punto de encuentro entre todos los llamados estructuralistas (Lacan, Barthes, Lévi-Strauss), a saber, que no se puede partir del *sujeto* en el sentido cartesiano como punto originario en el cual debería ser engendrado todo.¹⁰⁷

acto reflexivo del pensador francés. Obviamente, las entrevistas nos permitirán esclarecer las alusiones cifradas en procura de demostrar nuestra hipótesis, a saber, de que existe “un paso del ser humano al sujeto por vía del poder”

¹⁰⁶ Id., «Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse» (entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi, *Corriere della sera*, vol. 106, no 212, 11 septembre 1981, p. 1), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1024 (La traducción es nuestra).

¹⁰⁷ Cfr., Id., 299. “La escena de la filosofía”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, ed. cit., p. 169 [ed. en francés: “La scène de la philosophie” («Tetsugaku no butai»; entretien avec M. Watanabe, le 22 avril 1978, *Sekai*, juillet 1978, pp. 312-332), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 590.

2.2.3. Tercer momento: ¿Cuál es la particularidad de la concepción de sujeto en Foucault y qué implicaciones trae consigo (para la ética y la política)?

Existe toda una historia de la subjetividad moderna que se puede manifestar en otros autores anteriores o contemporáneos a Descartes. Por ejemplo en Montaigne hallamos una sorprendente figura de la subjetividad moderna. Mientras que las luchas entre católicos y protestantes y las masacres de la noche de San Bartolomé sacudían el país, “[Montaigne] desarrolla una representación de la subjetividad que no sólo se aparta claramente del fanatismo religioso de la época, sino que también es capaz de escorzar de nuevo la experiencia típica del momento de la inestabilidad de todas las cosas terrenas”.¹⁰⁸ Montaigne se ha retirado de la vida activa para ocuparse de sí mismo, y ciertamente tanto de sus pensamientos y estados de sensación como de su cuerpo.¹⁰⁹ Dispone en la torre de su casa cerca de Burdeos una biblioteca para poder trabajar sin ser molestado. Descartes sitúa asimismo la escena originaria de su pensamiento en un lugar de recogimiento: “en la Poêle, la bien caldeada habitación del cuartel de invierno en Ulm, donde solo y sin ningún tipo de relación social se dispone a buscar una primera certeza inamovible”.¹¹⁰ Así pues, existe un punto de encuentro entre dos autores que han contribuido a la construcción de la subjetividad moderna: el sujeto moderno no surge en contacto inmediato con el mundo, sino en una apartada habitación en la que el pensador está solo consigo mismo.¹¹¹

¿Acaso es a eso a lo que M. Foucault le apuesta al introducir la noción de *inquietud de sí mismo*? Si bien es cierto que en términos foucaultianos para que haya una modificación del modo ser o un surgimiento de otro tipo *subjetivación* (*subjectivation*), es necesario un distanciamiento, esto no debe ser llevado hasta sus últimas consecuencias. Existe en M. Foucault una relación entre el *sujeto* y los otros, entre el *sujeto* y el mundo; y es ahí, precisamente, donde el *sujeto* encuentra su lugar como *sujeto* ético y político.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁹ “Je m`estudie plus qu`autre sujet. C`est ma metaphisique, c`est ma phisque » (*Michel de Montaigne, Les Essais*, ed. P. Villey, Paris, PUF, 1965, III, 13; P. 1072. Cit. por: Bürger, Peter, *Christa Bürger, op. cit.*, p.32.

¹¹⁰ Bürger, Peter, *Christa Bürger, op. cit.*, p. 37.

¹¹¹ “tanto Descartes como Pascal conectan con Montaigne, del que con todo se distancian: Montaigne se retira a su biblioteca, para dialogar con la tradición y exponerse a sí mismo; Descartes encuentra en el campamento de invierno junto a Ulm el lugar que le posibilita la concentración en el yo pensante; la sentencia de Pascal según la cual toda la infelicidad del hombre procede del hecho de no poder estar sentado solo en una habitación, desenmascara la ociosidad de Montaigne y el pensamiento solitario de Descartes en igual medida como autoengaños de un yo que, abandonado solo consigo mismo, se apercibe de su vacío y cae en la melancolía y en la desesperación” (*Ibid.*, p. 313-314).

El pensador francés llama *subjetivación* (*subjectivation*) a las condiciones en que el *sujeto* ha sido llevado a ser objeto de conocimiento, es decir, “cómo ha podido ser problematizado como objeto de saber”. De este modo, la *subjetividad* (*subjectivité*) adquiere otra definición: “por dicha palabra [*subjetividad-subjectivité*] se entiende la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en el juego de verdad en el que tiene relación consigo mismo”.¹¹² Así, pues, el interés de Michel Foucault está centrado en la forma en que esta *subjetividad* se ha convertido en *subjetivación*, o mejor, en la forma en que el *sujeto* ha sido preso de un proceso de *objetivación* que lo ha llevado a ser objeto de conocimiento en relación con la “locura”, la “delincuencia” o la “sexualidad”. Foucault declara muy precisamente el rol que se asigna:

La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en pocas palabras, se trata de determinar su modo de “subjetivación”.¹¹³

[La question est de déterminer ce que doit être le sujet, à quelle condition il est soumis, quel statut il doit avoir, quelle position il doit occuper dans le réel ou dans l’imaginaire, pour devenir sujet légitime de tel ou tel type de connaissance; bref, il s’agit de déterminer son mode de «subjectivation»]

Esta diferencia que trata de introducir el pensador francés entre las palabras *subjetividad* y *subjetivación* es, a la larga, otro modo de demarcarse de la manera habitual en que se ha concebido la subjetividad moderna. Para M. Foucault no se trata de la sustancia —ya lo hemos dicho— sino de la *morfé* (*forma*) o *sujeto-forma* o *sujeto-uso*. Y es que el *sujeto* “no es” una sustancia, es una *forma* y esta *forma* no es ni ante todo ni siempre idéntica a sí misma.¹¹⁴ Para corroborar esta idea Foucault da el ejemplo de los diferentes tipos de relaciones, por ejemplo, no es el mismo tipo de *sujeto* cuando se constituye como *sujeto* político, cuando se va a votar o cuando se toma la palabra en una asamblea, que cuando se busca realizar un deseo en la relación sexual. De esta manera no estamos en presencia de un mismo tipo de *sujeto*, aunque en ambos casos

¹¹² Id., «Foucault», en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III (traducción Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, p. 365 [ed. en francés: «Foucault» (“Foucault”, in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1450].

¹¹³ Cfr., “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III., ed. cit., p. 403 [ed. en francés: «L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1537].

¹¹⁴ Cfr., “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III., ed. cit., p. 403 [ed. en francés: «L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1537].

se siga manteniendo relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de *sujeto*: “en cada caso, se juegan y se establecen consigo mismo formas de relación diferentes”.¹¹⁵

La cuestión, entonces, es buscar la *forma* apropiada del *sujeto*, en últimas, buscar la manera en que el *sujeto* se constituye en una *forma* activa mediante las prácticas de sí;¹¹⁶ condición ética de un *sujeto* libre, porque: “¿qué es la ética si no la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?”.¹¹⁷ Pero hablamos no de la *forma* simple del *sujeto*, sino de una *nueva forma de subjetividad* (*subjectivité*).

En este sentido la *forma* del *sujeto* no es la misma para todos, no es la *forma* de una ley universal, válida para todo individuo en cualquier circunstancia, o un código que muestre qué es lo permitido y lo prohibido. Por el contrario, se trata de unas reglas morales que se constituyen como una estrategia; no se trata de un *Sujeto* rígido, sino de un ajuste (saber-ser), en últimas un *sujeto* de la acción moral que no puede ser la universalización de las reglas. Se trata más bien de un *arte de la existencia*; de toda una serie de *prácticas de sí* que producen una singular existencia y que, como veremos más adelante, se constituyen en una *práctica de libertad*.

¹¹⁵ Loc. cit.

¹¹⁶ Cfr., *Ibíd.*, p. 404 [*Ibíd.*, p. 1538].

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 396 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 1530].

3 Sujeto y libertad

3.1. LA ÉTICA (Y LA POLÍTICA) DEL CUIDADO (Y GOBIERNO) DE SÍ (Y DE LOS OTROS) COMO PRÁCTICA DE LIBERTAD (Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA)

Iniciamos esta tercera parte de nuestra investigación con este subcapítulo, el cual tiene dos funciones: por un lado, servir como “texto puente” entre algunos análisis que hemos desarrollado en capítulos anteriores y los subcapítulos siguientes a éste, y, por otra parte, reconstruir el argumento de la relación entre *sujeto y libertad* en el pensamiento de Michel Foucault, como una forma de dar lectura a “la última etapa” de su trabajo intelectual. Para cumplir con estos objetivos, hemos querido reflexionar sobre la base del argumento de “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad” que en realidad, es el título que mereció una entrevista concebida por M. Foucault al final de su vida¹ y que ha sido entendida como “una manifestación fiel” a las últimas elaboraciones conceptuales del pensador francés. Nuestra hipótesis de trabajo es que tal argumento —el de “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”— aunque es una dimensión importante en el quehacer intelectual de M. Foucault, resulta inconcluso si de profundizar en el análisis de la relación entre *sujeto y libertad* se trata. Por esta razón, nos vemos forzados a plantear otro tipo de relaciones entre conceptos (como ética y *política*, gobierno de sí y

¹ Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, pp. 393-417 [ed. en francés: 356. “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” («L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984, *Concordia. Revista internacional de filosofía*, no 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 1527-1548].

gobierno de los otros, práctica de libertad y estética de la existencia) que muchas veces se pasan por alto.



La pregunta por el poder y los análisis que se derivan de ella, lleva a Michel Foucault a plantearse salidas en relación a la verdad y a la libertad, tema central de nuestra investigación. En un primer plano, el poder estaría vinculado con la verdad en el sentido en que la verdad es producto del poder, o mejor, de ciertas *relaciones de poder*:²

Por «verdad» —afirma Foucault³— hay que entender un conjunto de procedimientos regulados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados/La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y las acompañan, al «régimen» de verdad.

A partir del 76 para M. Foucault la lucha contra el poder implica la elaboración de una *ética* alternativa de la existencia, donde no se trata de liberar la verdad de todo *sistema (relación) de poder*, sino más bien, de separar el poder de la verdad; de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona.⁴ Es por esto que se explica, en gran medida, que M. Foucault encuentre en los griegos una nueva forma de producir la *verdad*, o mejor aún, unas nuevas formas de *subjetividad* a partir de las relaciones entre *sujeto y verdad*; una *verdad* distinta a como la entendemos hoy; una *verdad* como acontecimiento, como un acontecimiento subjetivo que pertenece a cada quien y no es el mismo para todos. Pero no se trata de encontrar en

² Podríamos hablar, en el mejor de los casos, de *relaciones de poder* en vez de hablar simple y llanamente de poder. El mismo Foucault da cuenta de ello en una conversación en el 76: “El poder es algo que no existe. Esto es lo que quiero decir: la idea de que hay un sitio determinado, o emanando de un punto determinado, algo que sea un poder, me parece que reposa sobre un análisis trucado, y que, en todo caso, no da cuenta de un número considerable de fenómenos. El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones” (Foucault, Michel, “El juego de Foucault”, en *Saber y Verdad* (Comp., Álvarez-Uría, Fernando, Julia Varela), La piqueta, Madrid, 1985, p. 132 [ed. en francés: 206 “Le jeu de Michel Foucault”] («Le jeu de Michel Foucault» (entretien avec D. Colas, A. Grosrichard, G. Le Gaufey, J. Livi, G. Miller, J. Miller, J.-A. Miller, C. Millot, G. Wajeman), *Ornicar, Bulletin Périodique du champ freudien*, no 10, juillet 1977, pp. 62-93), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 302].

³ *Id.*, “Verdad y poder”, en Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol. II* (Introducción, traducción y edición Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Paidós, Barcelona, 1999, p. 55 [ed. en francés: 192. “Entretien avec Michel Foucault”] («Entrevista a Michel Foucault»; réalisé par A. Fontana et P. Pasquino, en juin 1976; trad. C. Lazzeri), in Fontana (A.) et Pasquino (P.), éd., *Microfísica del potere: interventi politici*, Turin, Einaudi, 1977, pp. 3-28.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 160].

⁴ “El problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tiene en la cabeza, sino cambiar el régimen político, económico, institucional de producción de la verdad” (*Loc. cit.*).

los griegos un estilo de vida admirable, aún más, y aunque suene paradójico, M. Foucault consideró que toda la antigüedad era un profundo error.⁵ Frente a la pregunta de si los griegos ofrecen una alternativa atractiva y plausible, M. Foucault responde con celeridad: “¡No! No busco una solución de relevo: no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término *alternativa*. Querría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas”.⁶ Precisamente, en la intención de realizar una genealogía de estos problemas estaría la pregunta por los vínculos complejos que se dan en la historia de Occidente entre *sujeto-verdad*, *sujeto-poder* y *sujeto-libertad*.

En un segundo plano, el poder encuentra su relación con la libertad. En uno de sus últimos escritos,⁷ M. Foucault vincula el concepto de poder con el concepto de libertad, en esa intención de mostrar cómo el sujeto está escindido en sí mismo o separado de los otros a partir de *las relaciones de poder*. Para plantear esta empresa, es necesario ampliar la definición misma de poder y de esta forma lograr iniciar el estudio de la objetivación del sujeto a partir de *las relaciones de poder*.⁸ Nos encontramos aquí con un recurso metodológico por parte del pensador francés que lo lleva a plantearse la pregunta por la necesidad —al menos sino de una teoría del poder— de una *analítica del poder*, puesto que, se trata de un trabajo analítico, y a su vez, “[...] este trabajo analítico no puede llevarse a cabo sin una conceptualización en proceso”,⁹ y por lo mismo, esta conceptualización necesita una comprensión histórica de nuestro presente (ontología del presente): lo que se necesita, entonces, es una nueva economía de *las relaciones de poder*, donde se promuevan nuevas

5 Cfr., Foucault, Michel, “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit. p. 386 [ed. en francés: 354. Le retour de la morale (« Le retour de la morale», entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984, *Les Nouvelles littéraires*, no 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36-41.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1517].

6 Foucault, Michel, “El sexo como moral”, en *Saber y Verdad*, ed. cit., p. 186 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» («A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours»; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983, pp. 229-252. Cf. no 306), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., pp. 1205]. Siguiendo este punto, para Michel Foucault los pensadores clásicos de la Antigüedad no lograron resolver la contradicción entre la búsqueda obstinada de un estilo de vida y el esfuerzo de hacerlo común a todos, fracaso que favoreció que la moral se revistiera de un estilo religioso (Cfr., *Id.*, “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Vol. III*, ed. cit., pp. 382-389 [ed. en francés: 354. «Le retour de la morale», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., pp. 1517-1520].

7 Foucault, Michel, *Sujeto y poder* (traducción de María Gómez y Camilo Ochoa), Bogotá, Carpe diem, 1991 [ed. en francés: 306. «Le sujet et le pouvoir» («The Subject and Power»; trad. F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226ed), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1041-1061].

8 Cfr., *Ibíd.*, p. 53 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 1043].

9 *Loc. cit.*

formas de subjetividad que rechacen la individualidad que se ha impuesto durante siglos a partir de *las relaciones de poder*.¹⁰ En esta conceptualización del tema del poder, es necesario preguntarse por el “cómo”; “no en el sentido de “¿cómo se manifiesta? sino, “¿por qué medios se ejerce? y, “¿qué pasa cuando los individuos ejercen (como ellos dicen) poder sobre otros?”.¹¹ Aproximarse al tema del poder por un análisis del “cómo”, es darse a uno mismo como objeto de análisis de estas *relaciones de poder*, y aceptar, de alguna manera, que tales relaciones ejercen una modificación sobre uno mismo:

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre parejas, individual o colectiva; es una forma en la que ciertas acciones modifican otras. Lo que quiere decir, por supuesto, que algo llamado poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si, por supuesto, está integrado en un campo desigual de posibilidades actuando sobre unas estructuras permanentes.¹²

Lo que define *las relaciones de poder* es un modo de acción que no actúa directa o indirectamente sobre otros, en cambio actúa sobre sus acciones. De esta forma existen dos elementos, cada uno de ellos indispensables, si ha de ser realmente una *relación de poder*: que el otro (aquel sobre el cual se ejerce el poder) sea completamente reconocido y mantenido hasta el final como un sujeto que actúa; y que enfrentado a una *relación de poder* pueda abrirse un campo entero de respuestas, reacciones, resultados e invenciones posibles.¹³ Es así como el poder se vincula con el concepto de *gobierno*, en el sentido de estructurar el posible campo de acción de los otros. Esta misma acción de *gobernar* se encuentra en medio de los conceptos de poder y libertad:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan estas acciones por el gobierno de hombres por otros hombres —en el más amplio sentido del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres y solamente en la medida en que ellos son libres.¹⁴

Es así como los sujetos están enfrentados en un campo en el que pueden re-

¹⁰ Hacemos notar la marcada influencia de Kant en el pensamiento de Michel Foucault al final de su vida, donde este concepto de *ontología del presente* constituye para el pensador francés la tarea del filósofo como un revelador de las relaciones de poder (Cfr., *supra*, en cap. I: “Las consecuencias del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad. Una lectura de Michel Foucault”).

¹¹ *Ibíd.*, p. 74 [ed. en francés: *Ibíd.*, 1052].

¹² *Ibíd.*, p. 85 [ed. en francés: *Ibíd.*, 1054-1055].

¹³ Cfr., *Ibíd.*, p. 84 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 1054].

¹⁴ *Ibíd.*, p. 86-87 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 1055].

alizar diversas formas de conducirse los unos a los otros, pero también ellos mismos en su interior; una provocación permanente, un *agonismo*, o para ser más claros, una *estrategia*: “si bien es verdad —dice Foucault— que en el centro de las relaciones de poder y como una condición permanente de su existencia hay una sublevación y una cierta obstinación esencial sobre la parte de los principios de la libertad, no hay relación de poder sin los medios de escape o posible fuga”.¹⁵ En este sentido, toda *relación de poder* implica esencialmente *posibilidades de libertad* y, consecuentemente, *estrategias de lucha*.

Estas estrategias han tomado diferentes nombres en el pensamiento de Michel Foucault: *ascesis*, *tecnologías del yo*, *técnicas de sí*. En otro momento parece ser más explícito respecto a estas prácticas:

Se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra «ascetismo» un sentido muy general, es decir, no en el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo ser.¹⁶

Esta *práctica ascética* —aclara M. Foucault— no debe ser confundida con un proceso de liberación, donde sea necesario encontrar una naturaleza o fondo humano¹⁷ a partir de ciertos procesos históricos, económicos o sociales. Según esta hipótesis —la de la existencia de dicha naturaleza— bastaría saltar ciertos cerrojos represivos para que el *sujeto* se relacionara consigo mismo, reencontrando su naturaleza y restaurando una relación plena y positiva. Aunque Foucault reconoce la existencia de estos procesos de liberación, es claro en afirmar que de lo se trata en una *ascesis* es de una *práctica de libertad*. Más bien, la liberación podría llegar a ser la condición política o histórica para una *práctica de libertad*.¹⁸ Foucault da el ejemplo de la sexualidad; de cómo los procesos de liberación de la sexualidad no garantizan que luego de ellos

¹⁵ *Ibid.*, p. 106 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1061].

¹⁶ *Id.*, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 394 [ed. en francés: 356. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1528].

¹⁷ Cfr., Foucault, Michel, “De la naturaleza humana: justicia contra poder” (traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela), en Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 57-107 [ed. en francés: Foucault, M., «De la nature humaine: justice contre pouvoir» [«Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine' justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197. (Débat en français et en anglais à la télévision néerlandaise enregistré à l'École supérieure de technologie de Eindhoven, novembre 1971.)], en *Dits et écrits I*, 1954-1975, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1338-1380; En ingles: Rajchman, J., *The Chomsky – Foucault debate. On Human nature*, The New Press, New York, 2006.

¹⁸ Cfr., *Id.*, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 395 [ed. en francés: 356. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1529].

el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria. De lo que se trata es de practicar la libertad éticamente, porque “¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?”.¹⁹ Siendo el *cuidado de sí* (o el gobierno de sí) el mejor ejemplo en el que la libertad individual se ha reflexionado como ética.

Desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío —Epicteto, Marco Aurelio— el tema del *cuidado de sí* ha atravesado la reflexión de la moral. Sin embargo, y como hemos dicho, en nuestros tiempos “ocuparse de sí” ha sido entendido con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros. M. Foucault se ve obligado a responder a esta lectura cuando vincula el gobierno de sí con el gobierno de los otros. En todo caso, entre los griegos y los romanos, para conducirse bien, para practicar como es debida la libertad, era preciso ocuparse de sí mismo. Como lo afirma el pensador francés, “el problema de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular”.²⁰ De esta manera, M. Foucault afirma que los griegos problematizan su libertad como un problema ético:

Pero ético en el sentido en que podrían entenderlo los griegos: el *éthos* era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. El *éthos* de alguien se reflejaba a través de su manera de vestir, de su aspecto, de su forma de andar, de la calma con que respondía a todos los sucesos, etc. Tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad. El hombre que tiene un *éthos* noble, que puede ser admitido y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una determinada manera. No creo que haga falta una conversión para que la libertad sea reflexionada como *éthos*; ésta es inmediatamente problematizada como *éthos*. Pero para que esta forma de libertad adopte la forma de un *éthos* que sea bueno, luminoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo.²¹

¹⁹ *Ibíd.*, 396 [ed., en francés: *Ibíd.*, 1530].

²⁰ *Ibíd.*, 397 [ed., en francés: *Ibíd.*, 1531].

²¹ *Ibíd.*, 399 [ed., en francés: *Ibíd.*, 1533]. Aquí debemos hacer la claridad que en las ediciones en francés de *Dits et écrits* y de algunos cursos en el Collège de France aparece la palabra *êthos*. Por otro lado, en las traducciones al español encontramos la mayoría de veces la palabra *éthos*. Así, el término ético (*ethikós*) procedería de *êthos*, “carácter” que, a su vez Aristóteles relaciona con *éthos*, “hábito o costumbre”: “La palabra griega *χαρακτήρ* designa una huella, un signo distintivo que permite distinguir a una realidad de todas las demás. Según Elisa Ruíz García, “El término griego *kharaktér* servía originalmente para designar el instrumento que deja una huella o graba, por ejemplo, el troquel y, también, el efecto de esta acción, esto es, la impronta marcadora. El uso metafórico del vocablo lo llevó a significar “señal”,

Este *cuidado de sí* implica entablar relaciones complejas con los otros, “en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros”.²² El ejemplo lo podemos encontrar en Sócrates y su constante interpelación a la gente en la calle diciéndoles “¿te ocupas de ti mismo?”, es, sin duda, el hombre que se ocupa de los otros; tal es la posición particular del filósofo.

De manera que el sujeto se constituye éticamente a partir de unas *prácticas de sí*: la tarea, la estrategia, a lo que hay que enfrentarse es a la búsqueda de unas nuevas *prácticas de sí* que promuevan un nuevo tipo de *subjetividad*.²³ Se trata de decidirse o enfrentarse por un pensamiento crítico, que toma la forma de lo que M. Foucault llamaba en 1983, precisamente en su interpretación del texto de Kant “*Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?*” de 1784 (que es una publicación en una revista), una *ontología del presente*, una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad, puesto que la ilustración, por citar las palabras de Georges Canguillen, representa “nuestro pasado más actual” y “nuestra historia más presente”. De lo que se trata con esta actitud, o *éthos*, es de emanciparse del supuesto de la época moderna. Foucault pone la tarea del filósofo en diagnosticar el presente: en relación con la libertad “lo que pasa hoy es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer según una especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible”.²⁴ En este contexto, la libertad, para Foucault, no es ni liberación, ni proceso de emancipación orientado hacia un fin: “no es,

“distintivo”. Probablemente bajo esta acepción lo utilizó Teofrasto, quien, tal vez, introdujo la novedad de aplicarlo al alma humana”, en Teofrasto, *Caracteres* (Introducción, traducción y notas: Elisa Ruíz García), Planeta DeAgostini, Madrid, 1995, p. 32 [...] En la edición de 1690 de su *Dictionnaire*, Furetière define así la palabra carácter: “Cierta figura que se traza sobre el papel, sobre el bronce, sobre el mármol, o sobre otras materias con la pluma, el buril, el cincel, u otros instrumentos para significar o marcar algo.” en, Louis van Delft, *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l’âge classique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993, p. 26.” (cit. Por: Margot, Jean-Paul, “El carácter, los modos del saber y el *éthos*”, en *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle/Universidad de Paris VIII, Santiago de Cali, 2004, p. 47. En la nota). Para un análisis detallado de la evolución de este concepto –de Aristóteles a Foucault– véase Margot, Jean-Paul, op. cit.

²² Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 399 [ed. en francés: 356. « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1533].

²³ «[...] estas prácticas [prácticas de sí] no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social” (*Ibid.*, p. 404 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1538]).

²⁴ Foucault, Michel, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Vol. III*, ed. cit., p. 325 [ed. en francés: 330. «Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et poststructuralisme»; entretien avec G. Raullet), *Telos*, vol. XVI, no 55, printemps 1983, pp. 195-211), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1268].

ni siquiera, el atributo de cada individuo o licencia individual dada a todos. ‘ética del intelectual’, que Foucault formula con la capacidad permanente de ‘desprenderse de sí mismo’, transformarse en su pensamiento y en su vida”.²⁵

El concepto de *éthos* se vincula con el concepto de *libertad*, en la medida en que: “el *éthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos [actúa] como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres”.²⁶ Igualmente, el pensador francés toma la Modernidad como una actitud, como un *éthos* en el sentido de los griegos, es decir, un modo de ser del sujeto que se traduce en sus costumbres, su aspecto, su forma de caminar, y la manera en que afronta los acontecimientos.

Retomemos lo dicho: hay que subrayar que no puede haber *relaciones de poder* más que en la medida en que *los sujetos* son libres, es decir, si existen relaciones de poder a través de todo el campo social es porque por todas partes existen posibilidades de libertad. La cuestión está en procurarse las reglas de derecha, *las técnicas de sí*, el *éthos* que permita en estos juegos de *poder* jugar con el mínimo posible de dominación.²⁷ Siendo el mejor ejemplo el imperativo socrático “conócete a ti mismo”. Lo que viene a significar —para M. Foucault— “ocúpate de ti mismo”, es: “fúndate en libertad, mediante el dominio de ti”.²⁸

²⁵ Margot, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 43; Cfr., Foucault, Michel, “El cuidado de la verdad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III, ed. cit., p. 377 [ed. en francés: 350. « Le souci de la vérité » (entretien avec F. Ewald), *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 18-23., en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1494].

²⁶ Foucault, Michel, “¿Qué es la ilustración?”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. cit., p. 349 [ed. en francés: 339. Qu’est-ce que les Lumières? («What is Enlightenment?» («Qu’est-ce que les Lumières?»), in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1394]. Con el mismo título se publica un extracto del curso celebrado en el colegio de Francia, a partir de enero de 1983 titulado *El gobierno de sí y de los otros* (Véase: “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*, La piqueta, Madrid, 1985, pp. 197-209 [ed. en francés: 351. Qu’est-ce que les Lumières? («Qu’est-ce que les Lumières?»), *Magazine littéraire*, no 207, mai 1984, pp. 35-39. (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1498-1507].

²⁷ Cfr., Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. cit., p. 405-412 [ed. en francés: 356. « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1538-1546].

²⁸ *Ibid.*, p. 415 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1548]. Para Foucault existe una inversión entre la jerarquía de los principios de la Antigüedad “preocúpate de ti mismo” y “conócete a ti mismo”. El cuidado de sí siempre refiere a un estado político y erótico activo: “*Epimeleisthai* expresa algo mucho más serio que el simple hecho de prestar atención”, dos preguntas orientan su análisis y la inversión que hace M. Foucault: “¿qué es ese sí del que hay que ocuparse? y ¿en qué consiste ese cuidado?” (Cfr., *Id.*, “Las técnicas de sí”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. cit., p. 449-455 [ed. en francés: 363. «Les techniques de soi», («Technologies of the self» («Les techniques de soi»); université du Vermont, octubre 1982; trad. F. Durant-Bogaert), in Hutton (P.H.), Gutman (H.) et Martin (L.H.), éd., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Anherst, the University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1608-1612].

Pero esta relación de uno mismo consigo mismo no es el único punto de resistencia posible al *poder* político. M. Foucault introduce el concepto de *gubernamentalidad*:

Digo que la *gubernamentalidad* implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de *gubernamentalidad*, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden construir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros.²⁹

En estos términos, la posibilidad de una *práctica de libertad* implica la relación con uno mismo y, en mayor grado, *la relación con los otros*. Esta confluencia entre las técnicas de dominación ejercida sobre *los otros* y *las técnicas de sí* sobre sí mismo es lo que el pensador francés llama *gubernamentalidad* (*gouvernementalité*).³⁰ Advierte que éste ha sido su tema de interés por más de 25 años; precisamente, las diferentes maneras en que los sujetos, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre sí mismos. Lo esencial no es tomar ese saber como un valor ya dado y legítimo, sino analizarlo como “juegos de verdad” que están ligados a técnicas específicas que los sujetos utilizan para comprender quienes son.³¹ En el contexto de esta reflexión podemos encontrar cuatro grupos de técnicas, a saber; 1) las técnicas de producción; 2) las técnicas de sistemas de signos; 3) las técnicas de poder y; 4) las técnicas de sí. Estas cuatro técnicas no actúan por separado y están asociadas a una forma de dominación. Asimismo, la libertad para Foucault nunca es pensada como modo de ser fundamental, sino como juego de *gubernamentalidades*;³² una relación constante e inquietante entre *el gobierno de sí* y *el gobierno de los otros*.

En nuestro análisis hemos procurado mostrar las relaciones que pueden existir entre los dos últimos grupos y las salidas a las que inevitable-

²⁹ Id., “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 414 [ed. en francés: 356. « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1548]. La *gubernamentalidad* sería el estudio de las maneras de gobernar. Anteriormente, en el curso en el Colegio de Francia del 78, Michel Foucault había utilizado el concepto para referirse a una “*gubernamentalidad política*”. Nos interesa destacar el concepto de *gubernamentalidad* en el marco de las relaciones del gobierno de sí mismo con los otros, lo que permite, como lo veremos más adelante, una relación con el concepto de la libertad.

³⁰ Véase: Id., “La gubernamentalidad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., pp. 175-197 [ed. en francés: 239. La «gouvernementalité» («La governamentalità» («La gouvernementalité»; cours du Collège de France, année 1977-1978: «Sécurité, territoire et population», 4e leçon, 1er février 1978), Aut-Aut, nos 167-168, septembre-décembre 1978, pp. 12-29), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 635-656]].

³¹ Cfr., Id., “Las técnicas de sí”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 445 [ed. en francés: 363. « Les techniques de soi », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1603].

³² Cfr., Gros, Frédéric, Michel Foucault, ed. Amorrotu, Buenos Aires, 2007, p. 128. (en la nota).

mente nos llevan.³³ Lo hemos hecho, anteriormente, mostrando como *las relaciones de poder* causan modos de *subjetivación*, y a su vez, como estas *relaciones de poder* permiten alcanzar *nuevas formas de subjetividad*. Ahora queremos mostrar como estas *técnicas de sí* llevan a proponer nuevos tipos de *subjetividad* que involucran *la ética y la política*, y/o *una práctica de libertad y una estética de la existencia*.

Este concepto de *gubernamentalidad* posibilitará también el pasaje a las elaboraciones en materia de prácticas de *subjetivación*³⁴ (por ejemplo, *El Alcibíades* de Platón, donde se afirma que, para gobernar a los demás, primero hay que saber gobernarse a sí mismo), a tal punto que parecería que esta noción, en el análisis de M. Foucault, sustituye el concepto de poder simple y llanamente como era concebido en la mitad de la década de los 70. Gros lo pone en los siguientes términos:

La problemática de la gubernamentalidad instalará una *articulación* entre formas de saber, relaciones de poder y procesos de *subjetivación*, que son planos distintos. Se establece un gobierno *sobre* sujetos y *con la ayuda* de saberes. Las formas de saber y de relación consigo mismo serán pensadas cada vez más, antes que como simples *seudópodos* del poder, como puntos de articulación de procesos de gubernamentalidad. Lo cual significa que formas dadas de *subjetividad* o de saberes determinados podrán operar como resistencias a ciertos procedimientos de gubernamentalidad.³⁵

M. Foucault al introducir esta noción puede pensar, y hacernos pensar, en las posibilidades de enfrentarse, o enfrentarnos, a estas formas de gobierno, abandonando los modelos de resistencia jurídicos contra el poder y, más bien, abriendo las relaciones de poder a los juegos de libertad³⁶. Demasiado compacta, en un principio, la definición de poder impedía la resistencia: esta resistencia era no más que relaciones de fuerza. Ahora, con el advenimiento del concepto de *gubernamentalidad*, es posible resistir a las formas de gobierno, negarse a ser gobernado de tal modo u otro, y oponer a formas de saber o de

33 M. Foucault es explícito al referirse al vínculo existente entre estos dos grupos y el interés que le han suscitado: “los dos primeros tipos de técnicas se aplican en general al estudio de las ciencias y de la lingüística. Los otros dos restantes —las técnicas de dominación y las técnicas de sí— han retenido de modo prioritario mi atención” (Foucault, Michel, “Las técnicas de sí”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 445 [ed. en francés: 363. « Les techniques de soi », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1603]).

34 Cfr., *Ibíd.*, pp. 449-459 [ed. en francés: *Ibíd.*, 1606-1614]

35 Gros, Frédéric, *op. cit.*, p. 111-112. Para un análisis detallado del concepto de *gubernamentalidad*, véase en esta misma obra: pp. 110-121.

36 Cfr., Foucault, Michel, *Sujeto y poder*, ed. cit., p. 87 [ed. en francés: 306. « Le sujet et le pouvoir », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1056].

subjetivación articuladas con ciertos procedimientos de gobierno, otras prácticas de *subjetividad* o *maneras de relacionarse consigo mismo y con los otros*.

El sujeto convocado por Foucault en sus últimas obras y en sus últimos cursos en el Collège de France /[...] es un sujeto cuyo modo de ser es *histórico* de punta a punta (ya que se trata precisamente de construir su genealogía), y un sujeto, en tanto modalidad determinada de una relación consigo mismo, pensado como constituido de una de las tres dimensiones de la *experiencia*. Las formas históricas de subjetividad vienen a contemporizar con un juego de verdad (saber) y un tipo de normatividad dado (poder) [...] en estas últimas investigaciones no se trata, para Foucault, de una filosofía del sujeto, sino de la conceptualización de un campo de subjetivación como tercera dimensión [...].³⁷

La crítica de M. Foucault es a un sujeto como sustancia, ahistórico, experiencia originaria, soporte trashistórico de valores universales. El verdadero trabajo está centrado en el análisis de experiencias —tal como aparece en la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, donde la sexualidad sirve de “tapete” para iniciar el estudio de las modalidades históricas de subjetivación, que lleva, al mismo tiempo, a la problematización general de un *sujeto ético*, es decir, un sujeto que puede constituirse a partir de unas *prácticas de sí*. Esta *cultura de sí* implicará otros modos de resistir al poder, por ejemplo, la *escritura de sí mismo* o el concepto de *parrhesía*³⁸ como un decir lo verdadero: la palabra verdadera obrará como resistencia al poder.

Digamos que en la última “etapa” —por ponerle un nombre— del pensador francés (78-84), se da un paso de un interés centrado en *cómo se gobierna a los otros* (*Vigilar y castigar*, *Voluntad de saber*) a un interés en *cómo se gobierna a uno mismo* (*Uso de los placeres*, *Inquietud de sí mismo*), para de nuevo vincular el gobierno sí con el gobierno de los otros (los últimos cursos en el Colegio de Francia durante la década de los 80); esta vez el interés es: “cómo se gobierna uno mismo en relación con los otros”, o, para ser más explícitos: “cómo se pueden proponer nuevas formas de subjetividad a partir de la relación del sujeto consigo mismo y del sujeto con los otros”. Es evidente que es en el ámbito de lo *ético* y lo *político* en el que puede realizarse esta acción.

Vale la pena decir que en contraste con la noción de *episteme* —que podemos encontrar en la etapa arqueológica— y con la noción de *dispositivo* —que encontramos en la etapa genealógica— en la etapa *ética* encontramos la noción de *práctica*. En efecto, la noción de *dispositivo* incluirá la noción de

³⁷ Gros, Frédéric, *op. cit.*, p. 123-124.

³⁸ Cfr., *infra*, “La parrhesia en relación al cuidado de sí como práctica de libertad”, y “El psicoanálisis como un ejercicio espiritual”.

episteme, y a su vez, la noción de *práctica* incluirá las nociones de *episteme* y de *dispositivo*. Pues uno de los temas centrales que hemos querido mostrar del pensamiento de M. Foucault, a saber, los procesos de subjetivación, implica preguntarse por los modos de objetivación del sujeto, es decir, los modos en que *el sujeto* ha sido objeto de *saber* y de *poder*, para *sí mismo* y para *los otros*.

Podemos tomar los dos últimos tomos de la *Historia de la sexualidad* y los últimos cursos en el Colegio de Francia para delimitar de manera particular el análisis del concepto de *ética*. Para hablar de *ética* en el quehacer intelectual de M. Foucault (en la década de los 80) es menester hablar primero de *moral*. *Ética* y “*moral*” van de la mano pero no significan lo mismo en términos del pensador francés. Por “*moral*” se puede entender, por un lado, un conjunto de valores y reglas que son propuestas a los individuos o grupos, de manera más o menos explícita, por diferentes aparatos prescriptivos (familia, instituciones educativas, iglesias, etc.). Se entiende por “*moral*” los comportamientos morales de los individuos en la medida en que se adecuan o no a estas reglas y valores que le son prescriptos. En primer caso se puede hablar de código moral y en segundo, de “moralidad de los comportamientos”.³⁹ A partir de esto se puede considerar en la historia de Occidente la manera en que *el sujeto* se constituye como *sujeto moral*: 1) la sustancia ética: la parte del individuo que constituye la materia del comportamiento moral; 2) los modos de sujeción: la manera en que el sujeto reconoce la regla; 3) las formas de elaboración de trabajo ético: para adecuarse a la regla o para transformarse a sí mismo como sujeto moral; 4) la teleología del sujeto moral: una conducta moral no tiene sólo su singularidad, se ubica en el conjunto de conductas del sujeto:

En suma —dice Foucault⁴⁰— para que se califique de “*moral*” una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Ciertamente que toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente “conciencia de sí”, sino constitución de sí como “*sujeto moral*”, en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma.

³⁹ Cfr., Id., *Historia de la sexualidad* 2. *El uso de los placeres* (Traducción de Martí Soler), Siglo XXI, México, 2007, p. 26-29 [ed. en francés: *Histoire de la sexualité* 2. *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 33-35].

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 35].

De esta forma, no hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de la conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí mismo como sujeto moral; igualmente, no puede haber “sujeto moral” sin modos de “subjetivación” y sin una “ascética” o “prácticas de sí” que las apoyen.⁴¹ Así las cosas, el término *ética* se refiere a todo este dominio de la constitución de sí mismo como sujeto moral. Una historia de estos cuatro elementos —en términos de M. Foucault— “podría llamarse una historia de la ‘ética’ y de la ‘ascética’, entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarlas”.⁴² De esta forma el término *ética* hace referencia, según el argumento del pensador francés, a la relación consigo mismo; es una práctica, un *éthos*, un modo de ser.

La *ética* constituye, luego del saber y del poder, el tercer eje de trabajo de M. Foucault.⁴³ Al mismo tiempo —y como hemos tratado de evidenciar en capítulos anteriores— la *ética* encuentra estrecha relación con la *política* en el pensamiento de M. Foucault; tanto en la *ética* —en la *ética* griega— como en la *política*, se trata de una cuestión de gobierno. M. Foucault lo pone en estos términos: “estaría bastante de acuerdo en decir que lo que me interesa es mucho más la moral que la política, en todo caso, la política como *ética* [*Je serais assez d'accord pour dire qu'en effet ce qui m'intéresse c'est beaucoup plus la morale que la politique ou, en tout cas, la politique comme une éthique*]”.⁴⁴ Es a partir de esta noción de *ética* que M. Foucault ubica en *l'usage des plaisirs*, que podemos comprender la noción de *estética de la existencia* como una de las maneras en que el sujeto se encuentra vinculado a un conjunto de reglas y

⁴¹ Cfr., *Loc. cit.*

⁴² *Ibid.*, p. 30 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 36].

⁴³ Cfr., *Id.*, “¿Qué es la ilustración?, en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 350 [ed. en francés: 339. Qu'est-ce que les Lumières?, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1395]. Refiriéndose a su propio trabajo, M. Foucault afirma: “[...] se trata de tres ejes cuya especificidad e intrincación es preciso analizar: el eje del saber, el eje del poder y el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones [...] ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber? ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder? ¿Cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?” (*Loc. cit.*).

⁴⁴ Foucault, Michel, 341. «Politique et éthique: une interview» («Politics and Ethics: An Interview» («Politique et éthique: une interview»; entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor; université de Berkeley, avril 1983), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 373-380), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1405; véase también: *Id.*, «Polémica, política y problematizaciones», en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Vol. III*, ed. cit., p. 350 [ed. en francés: 342. Polémique, politique et problématisations («Polémica, Politics and Problematizations» («Polémique, politique et problématisations»; entretien avec P. Rabinow, mai 1984), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390) en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1410-1417]. En esta entrevista el pensador francés acepta que está alejado de cualquier tipo de polémica, tema que abordaremos más adelante (Cfr., *infra*, cap. “Discusiones”).

de valores.⁴⁵ La tarea está en encontrar *la forma* en que la propia vida pueda convertirse en una obra de arte, tal como se entiende en la Antigüedad, donde la reflexión moral “no se orienta hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia”.⁴⁶ El ejemplo más claro de esta *estética de la existencia* —nos dice Foucault— lo encontramos en el sujeto temperante, que en su relación con la verdad abre camino hacia una *estética de la existencia*:

Y por ello [estética de la existencia] hay que entender una manera de vivir cuyo valor moral no obedece ni a su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación [como ocurre en el cristianismo], sino a ciertos formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que de ellos hacemos, en los límites que observamos, en la jerarquía que respetamos. Por el *logos*, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo.⁴⁷

Podemos ver como *la estética de la existencia* encuentra su relación con el mismo concepto de *éthos* en la medida en que el sujeto —en este caso el temperante— que lleva su vida como una *estética de la existencia*, y cuya moderación, fundada en la verdad, “es a la vez respeto de una estructura ontológica y perfil de una belleza visible, Jenofonte, Platón y Aristóteles han dado con frecuencia juicios [...]”.⁴⁸ Asimismo, podemos entender *la estética de la existencia* como un arte reflejo de una libertad percibida como juego de poder para el sujeto, relaciones entre: “el ejercicio [prácticas] de su libertad, las formas [relaciones] de su poder y su acceso [ascesis] a la verdad”.⁴⁹

⁴⁵ Cfr., *Id.*, “Del yo clásico al sujeto moderno” (Traducción Stags, Graciela, et al.), en *El yo minimalista y otras conversaciones*, La marca, Buenos Aires, 2003, p. 78 [ed. en francés: 326. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” («On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress» («A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours»; entretien avec H. Dreyfus et P. Rabinow; trad. G. Barbedette et F. Durand-Bogaert), in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2e éd. 1983, pp. 229-252. Cf. no 306) en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1225. La traducción al español de esta serie de entrevistas está dividida en tres, a saber: “Sobre la genealogía de la ética” (o “El sexo como moral”, en *Saber y verdad*, ed. cit.), “La estructura de la interpretación genealógica”, “Del yo clásico al sujeto moderno”].

⁴⁶ *Id.*, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, ed. cit., p. 90 [ed. en francés: *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, ed. cit., p. 106].

⁴⁷ *Ibid.*, p. 87 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 103].

⁴⁸ *Loc. cit.* Trabajaremos de manera detallada el lugar que ocupa Aristóteles en la tradición filosófica del gobierno de sí a partir del concepto de (*sôphrosynê*) temperancia o templanza (Cfr., *infra*, “El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del Gobierno de sí”).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 229 [*Ibid.*, p. 277]. Nótese que estos son los tres ejes de nuestro trabajo investigativo, a saber;

Pero esto no significa que se trate de retornar al modo de vivir de los griegos en la época clásica —recuérdese como iniciamos este capítulo—, más bien se trata de encontrar la forma de llevar la vida como una obra de arte.

En la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* —del que hemos hablado como una introducción no sólo al libro sino a todo su trabajo en la década de lo 80— M. Foucault hace mención a *las artes de la existencia*, entendidas como “las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”.⁵⁰ Estas prácticas han perdido una parte de su importancia, unas vez integradas con el Cristianismo al ejercicio del poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. Sin embargo, podemos encontrar ejemplos de estas *artes de la existencia* en el caso de Dante, Baudelaire y Mallarmé.⁵¹ Precisamente, M. Foucault concede una entrevista en el 83 que se titula “Una estética de la existencia”, donde justifica su interés por estas prácticas:

Desde la Antigüedad al Cristianismo, pasamos de una moralidad que era esencialmente la búsqueda de una ética personal, a una moralidad como la obediencia a un sistema de normas. Y si me interesé en la Antigüedad fue porque, por todo un cumulo de razones, la idea de moralidad como obediencia a un código de normas está desaparecida. A esta ausencia de moralidad corresponde, debe corresponder, *la búsqueda de una estética de la existencia*.⁵²

La búsqueda de una *estética de la existencia* da cuenta de la no existencia de un sujeto universal, sino que se trataría de un sujeto que debe encontrar la forma

sujeto-libertad, sujeto-poder, sujeto-verdad.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 14 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 17].

⁵¹ Para Baudelaire, Barbey d'Aurevilly, Théophile Gautier, Mallarmé y otros escritores franceses del siglo XIX, dandismo y escritura participaban de una misma voluntad de ser estético. (Véase, Lemaire, Michel, *Le dandysme de Baudelaire à Mallarmé*, Montréal, Les presses de l'université de Montréal/Paris, Éditions Klincksieck, 1978). La relación de Michel Foucault con estos autores es amplia, hasta el punto de llegar a ser tildado de “el filósofo del dandismo”. Y es cierto que Foucault entendía a la Modernidad como una actitud; una relación que es necesario entablar con uno mismo (Dandismo). Ser moderno no consiste en aceptarse uno mismo como es, sino en tomarse como el objeto de una elaboración compleja y exigente (ascetismo). Igualmente, M. Foucault retoma de Baudelaire la idea de que esta actitud sólo puede tener lugar en el arte, no en la sociedad ni en la política. De la misma forma, Mallarmé hace parte de este nacimiento de la literatura en el sentido moderno (Cfr., respectivamente: *Id.*, “¿Qué es la ilustración?”, en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 342-345 [ed. en francés: 339. “Qu'est-ce que les Lumières?”], en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1385-1390] y; *Id.*, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires, p. 297 [ed. en francés: *Les Mots et le choses. Une archéologie de sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 316].

⁵² *Id.*, “Una estética de la existencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 134 [ed. en francés: 357. Une esthétique de l'existence («Une esthétique de l'existence» (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1550] (las cursivas son nuestras).

apropiada de conducir su vida.

Dice Michel Foucault:

Yo realmente creo que *no existe un sujeto soberano, funcional, una forma universal del sujeto que pueda hallarse en cualquier parte. Soy muy escéptico, y muy hostil, con respecto a este enfoque del sujeto. Creo por el contrario que el sujeto es constituido a partir de prácticas de subjetivación, o de una manera más autónoma a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la Antigüedad; sobre la base, por supuesto, de una cantidad de reglas, estilos, que se pueden hallar en el entorno cultural.*⁵³

Este decir del pensador francés muestra, por un lado, *su necesario escepticismo como fundamento de su concepto o propuesta de una práctica de libertad* y, por otro lado, la necesidad en el sujeto *de encontrar las formas, a partir de su entorno cultural y en relación a los otros, que lo lleven a ciertas prácticas de libertad*. Se desarrolla la fundamentación de una nueva ética a partir de dos conceptos: *el arte de vivir y la estética de la existencia*.⁵⁴ En breve, se trata de una transformación de uno mismo por uno mismo, el *êthos* filosófico es una *estética de la existencia* y no una estética del objeto, una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica en términos de lo que puede llamarse “esteticismo”:

Lo que me llama la atención —dice M. Foucault⁵⁵— es que en nuestra sociedad el arte se ha transformado en algo que sólo se ha relacionado con objetos. Y no con individuos, o con la vida; que el arte es algo especializado, realizado por expertos, que son los artistas. Pero ¿no podría la vida de cada uno transformarse en una obra de arte? ¿Por qué pueden una lámpara o una casa ser objetos artísticos, y no así nuestra propia vida?

Sobre *el arte de vivir y estética de la existencia*, M. Foucault toma como fuentes a otros pensadores. Tal es el caso de Peter Brown (1935-), autor al cual Foucault dirige su atención a partir de su trabajo *The Making of Late Antiquity*

⁵³ *Ibíd.*, p. 136 [ed. En francés: 1552] (las cursivas son nuestras).

⁵⁴ Cfr., Schmid, Wilhelm, *En busca de un arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (traducción de Germán Cano), Pre-textos, Valencia, 2002, p. 10. Schmid plantea cuatro ejes de la ética foucaultiana y que, al mismo tiempo, son cuatro lugares que ocupa Foucault a partir de su quehacer intelectual, a saber: 1. Historiador de las diferentes prácticas bajo las cuales el sujeto es sometido; 2. Arqueólogo del orden de las cosas; 3. Investigador analítico del poder; 4. Fundador de la ética como arte de vivir. Se torna interesante ver el análisis que hace este autor de la reactualización del concepto de la *estética de la existencia*, que encuentra sus precursores en Hölderlin, Nietzsche y Heidegger (Cfr., *Ibíd.*, “Fundamento y ética (Hölderlin, Nietzsche y Heidegger)”, pp. 147-204).

⁵⁵ Foucault, Michel, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 61 [ed. en francés: 326. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours », en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1207].

aparecido en el 78, y Philippe Ariès (1914-1994),⁵⁶ cuya obra obtiene gran importancia a la hora de pensar en la filosofía del *arte de vivir* como las formas en las cuales el sujeto se constituye a sí mismo. Esta idea de *arte de vivir* y *estética de la existencia* vinculado al concepto de *ética* como conducción de la vida, también puede encontrar correspondencia en los trabajos de Max Weber (1864-1920) y Montaigne (1533-1592),⁵⁷ Burckhardt (1818-1897) o Walter Benjamin (1892-1940).⁵⁸ Foucault prestaba atención a las diferentes formas y técnicas de existencia susceptibles de ser encontradas en la escritura, el humor, la ropa, la moda y todas las demás formas de sociabilidad.

Este intento de M. Foucault de fundar una nueva ética parte de confrontar la experiencia existencialista y estructuralista, donde el sujeto no está en condiciones de determinarse a sí mismo completamente, toda vez que se encuentra inserto en una suma de relaciones y situaciones. Complejidad en cualquier caso que impide satisfacerse con decir que “por un lado, existe un sujeto radicalmente libre y, por otro, la determinación de condicionamientos sociales [*que le sujet était radicalement libre et, tantôt avec les autres, qu’il était déterminé par des conditions sociales*]”.⁵⁹ Para confirmar en qué medida en este planteamiento es inherente una relación de tensión entre la ética y el estructuralismo y hasta qué punto Foucault es consciente de la misma, resulta significativo reparar la siguiente afirmación:

No es suficiente decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. No solamente en el juego de los símbolos se constituye el sujeto. Se constituye en las prácticas reales, que son históricamente analizables. Existe una tecnología

⁵⁶ Los escritos de Brown desempeñaron un papel de primer orden en el abordaje foucaultiano de la Antigüedad, “la tarea de ambos consistiría en establecer de qué modo la sexualidad se ha convertido en el sismógrafo de la subjetividad” (Cfr., Foucault, Michel, “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III, ed. cit., pp. 383 [ed. en francés: 354. «Le retour de la morale», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., pp. 1518]; Cfr., Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2004, p. 47; también, Schmid, Wilhelm, *op. cit.*, p. 30). Por otra parte, Philippe Ariès fue el lector de la editorial Plon y el impulsador de la aparición de la *Histoire de la folie*, cuando nadie quería publicar este estudio. En principio, Foucault consideró a Ph. Ariès el inventor de la historia de las mentalidades. Más tarde, en un artículo publicado en ocasión de su muerte, más que como una historia de las mentalidades, consideró los trabajos de Ariès como una “historia de las prácticas” de la “estetización de la existencia”. Foucault sitúa sus propios trabajos de historia en la línea de Ariès (Cfr., Castro, Edgardo, *op. cit.*, p. 31; también, Schmid, Wilhelm, *op. cit.*, p. 35).

⁵⁷ Cfr., Castro, Edgardo, *op. cit.*, p. 348, 245 respectivamente; también, Schmid, Wilhelm, *op. cit.*, p. 35

⁵⁸ Cfr., Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, ed. cit., p. 14 [ed. en francés: *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, ed. cit., p. 16]. Cabe destacar en este punto la referencia de Benjamin de que el artista puede captar anticipadamente la realidad, mucho antes que el filósofo. Idea a la que, seguramente, Foucault prestó mucha atención (Cfr., Benjamin, Walter., “Moda y ciudad”; “La obra de arte en la época de su reproductividad técnica”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982).

⁵⁹ Foucault, Michel, 299 «Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse» («Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse»; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), *Corriere della sera*, vol. 106, no 212, 11 septembre 1981, p. 1.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1024.

de la constitución del yo, que cruza los sistemas simbólicos, mientras hace uso de ellos.⁶⁰

Bien haríamos en decir, que la *ética* de Foucault es una *ética agonal*: se trata en esta *ética* de no proponer un camino o un sólo ángulo, *no hay una forma definitiva* o una transformación radical susceptible de permitir una subversión total⁶¹, entiéndase como un enfrentamiento constante, como un *agonismo*: “en lugar de hablar de una libertad esencial —escribe M. Foucault⁶²—, habría que hablar mejor en términos de agonismo —de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; esto es, no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como una provocación permanente”. Una relación inquietante entre uno mismo y los otros, que implica la pregunta por el presente en el que vivimos y pretende hacer del *arte de vivir* una *estética de la existencia*.

Que mejor que entregar la palabra a *otro* para poner un límite, y más si *ese otro*, siendo un poeta, puede resumir lo dicho por *uno mismo*:

“*De lo uno a lo otro*. Es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. *Lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad=realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero *lo otro* no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en *lo otro*, en ‘la esencial Heterogeneidad del ser’, como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece *lo uno*”

ANTONIO MACHADO, *Juan de Mairena II*, 1936.

60 Foucault, Michel, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 81 [ed. en francés: 326. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1227]. Mucho tiempo atrás, M. Foucault ya se interrogaba sobre esta constitución del sujeto a partir de un sistema simbólico o del mismo lenguaje: “¿Cómo puede ser el sujeto de un lenguaje que desde hace millones de años se ha formado sin él, cuyo sistema se le escapa, cuyo sentido duerme un sueño casi invencible [...]?” (*Id.*, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, ed. cit., p. 314)

61 Cfr., Schmid, Wilhelm, *op. cit.*, p. 74.

62 Foucault, Michel, “Sujeto y poder”, ed. cit., p. 88 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1057].

3.1.1 La retirada a la ciudadela interna o el gobierno de sí mismo como práctica de la libertad

“La libertad es la condición antológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”.⁶³

El presente subcapítulo parte del deseo de interrogarse si el concepto de libertad en Michel Foucault en la última etapa de su pensamiento es un ejemplo del “sentido positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlin en su ensayo *Dos conceptos de libertad*. La conclusión es que, efectivamente, es así. Pero discernimos de las posibles consecuencias funestas que, según Berlin, trae consigo el sentido positivo de la libertad. Para corroborar esta hipótesis, se reconstruye el argumento de Berlin en torno al “sentido positivo” de la palabra libertad hasta la llegada a una *la retirada a la ciudadela interna*; luego mostramos la propuesta de M. Foucault al final de su pensamiento (finales de setenta y principios de ochenta) de *gobierno de sí mismo* como práctica de libertad.



La pregunta por la libertad puede tomarse como un presupuesto necesario de la existencia, y que llegará en algún momento a inquietarnos. Cuando nos preguntamos por la libertad pueden venir a nuestra mente dos ideas previas; 1). La libertad, implica una posibilidad de acción, que tiene que ver con la satisfacción personal de un deseo o anhelo, que con previo acto reflexivo tratamos de buscar. En este sentido encuentra su relación con el registro de la ética; 2). La libertad, es una condición, una imposibilidad o denuncia que viene de un Otro, algo estipulado. Por consiguiente puede entenderse en el ámbito de la moral, si por moral se entiende un código establecido, de forma general, por una sociedad y aceptado por los integrantes de la misma. Estas son las ideas previas que se pueden tener antes de iniciar las lecturas del ensayo de Isaiah Berlin *Dos conceptos de libertad*,⁶⁴ texto que se convierte de

⁶³ Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales Vol. III*, ed. cit., p. 396 [ed. en francés: 356. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1530].

⁶⁴ Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en Berlin I., *Cuatro ensayos sobre libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 215-274. Dicho sea de paso, el 6 de junio del 2009 se celebraron cien años del nacimiento

forzosa consulta para los interesados en esta noción. Sin embargo, y es de esperar, estas “ideas previas” se resignifican de manera notoria al sumergirnos en la lectura; al tratar de —en palabras de Berlin— examinar el sentido que tiene esta palabra.⁶⁵ Uno de estos sentidos es lo que Berlin llama el sentido “negativo” y que es el que está implicado en la respuesta que contesta la pregunta “cuál es el ámbito en el que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”.⁶⁶ El segundo sentido, es el que Isaiah llama sentido “positivo”, y que es el que está implicado en la respuesta que contesta a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”.⁶⁷

El núcleo problemático que queremos abordar es el del sentido “positivo”. Trataremos de reconstruir los argumentos histórico-filosóficos que Berlin propone para definir el sentido “positivo” de libertad y seguiremos su ejemplo de alejarnos, por el momento, “de una toma de partido”, no sin antes resaltar el hecho de que Berlin es un defensor del concepto de libertad “negativa”. Así mismo, creemos conveniente que antes de pasar a reconstruir el sentido “positivo”, es menester hacer una mínima definición del sentido “negativo” de la palabra libertad.

Al principio del capítulo sobre *la idea de libertad negativa*, Berlin empieza mencionando: “la libertad política es, simplemente, el ámbito en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros [...] la coacción [u obstaculización] implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran”.⁶⁸ Éste sería, a grandes rasgos, el sentido “negativo” de la palabra libertad. Sin embargo, la libertad “negativa” implica ciertas cuestiones y no debe ser tomada como la mera capacidad de actuar sin que otros me coaccionen.⁶⁹

Berlin nos dice que el sentido “positivo” de libertad sale a relucir al intentar responder a la pregunta “por quién estoy gobernado” o “quién tiene que decir lo que yo tengo o lo que no tengo que hacer”.⁷⁰ En este sentido,

de Isaiah Berlin (1909-1997, Riga-Letonia), con múltiples actos académicos en diferentes universidades del mundo, en especial, en la Universidad de Oxford Inglaterra, donde Berlin se vinculó como alumno primero y luego como profesor por más de cuarenta años.

65 Cfr., “Propongo examinar nada más que dos sentidos que tiene esta palabra [libertad], sentidos que son, sin embargo fundamentales”. *Ibid.*, p. 219.

66 *Ibid.*, p. 220.

67 *Loc. cit*

68 *Loc. cit*

69 Cfr., *Ibid.*, p. 230. (En la nota).

70 *Ibid.*, p. 231

la concepción “positiva” de libertad entrará en conexión con el deseo de ser gobernado por mí mismo: “y puede ser tan profundo como el deseo de un ámbito de libre acción”.⁷¹ Sin embargo, Berlin afirma que esta concepción positiva de libertad no es el estar libre de algo sino ser libre para algo, y que, precisamente, es lo que los defensores de la libertad “negativa” han considerado “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”.⁷²

En su descripción histórico-filosófica del sentido “positivo” de la palabra libertad, nos dice que deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño, del querer que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, de ser protagonista de mi actuar, de utilizar mi razón para decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer. Así las cosas, buscaríamos la libertad cuando “yo me siento libre en la medida en que creo que esto es *verdad* y me siento esclavizado en la medida en que me hace darme cuenta de que no lo es”.⁷³ Podemos notar, que la libertad en el sentido de querer ser dueño de uno mismo y la libertad en el sentido de que otros hombres no me impidan decidir como quiera, no dista mucho. Sin embargo, aclara Berlin, son las formas “positiva” y “negativa” de la libertad, donde en su desarrollo histórico obtienen direcciones divergentes.

A partir de ese deseo de ser gobernado por mí mismo, entra en juego un “yo dominador” que se identifica con las diversas maneras de la razón, que Berlin denomina “yo verdadero”, y que, por lo demás, se contrapone a mis deseos no controlados, a mi naturaleza inferior, a mis placeres inmediatos, en últimas; a mi “yo empírico”.⁷⁴ Este “verdadero” yo, que discierne lo bueno de lo malo⁷⁵, está en el centro de todas las políticas de autorrealización. Esta concepción “positiva” de libertad supone al hombre dividido en dos instancias; “el que tiene el control, dominante y trascendente, y el manejo empírico de deseos y pasiones que han de ser castigados y reducidos”.⁷⁶ *Así pues, será claro el hecho de que las concepciones de libertad derivan directamente de las ideas que se tengan del yo, de la persona, o del sujeto.*

La historia nos muestra, afirma Berlin, que el deseo de auto dirigirse ha

⁷¹ Cfr., *Ibíd.*, p. 231. Nótese que ese “deseo de un ámbito de libre acción” no es más que el sentido “negativo” de la libertad.

⁷² *Ibíd.*, p. 231.

⁷³ *Ibíd.*, p. 232. (Las cursivas son nuestras). Sobre la relación entre la verdad y el sentido “positivo” de la libertad volveremos más adelante.

⁷⁴ Cfr., *Ibíd.*, p. 233.

⁷⁵ Cfr., “verdadero” yo, que Berlín llamará “monstruosa personificación que consiste en equiparar lo que x [persona, tribu, estado...] decidirá si fuese algo que es [tomado como verdad]”. *Ibíd.*, p. 234.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 235

tomado dos formas; “La primera la de autoabnegación con el fin de conseguir la independencia; la segunda, la de autorrealización o total autoidentificación con un principio o ideal específico con el fin de conseguir el propio fin”.⁷⁷

Tomaremos el análisis de la primera, pues pensamos que es el primer piso del grafo del sentido “positivo” de la palabra libertad, es decir, un ámbito individual. Dejaremos por el momento la segunda, que constituye, a nuestro parecer, el segundo piso de este grafo y que hablaría de un registro de lo social o lo político. Aclaramos que no consideramos que el paso de un piso a otro se de, desde un principio y para siempre, tal cual como lo plantea Berlin.

Así pues, a “la autoabnegación con el fin de conseguir independencia”, Berlin la llamará “*la retirada a la ciudadela interna*”. Consistiría, en primera instancia, en tener que liberarme de los deseos que sé que no puedo realizar; “quiero ser dueño de mi reino, pero mis fronteras son largas e inseguras por tanto, las reduzco con el fin de disminuir o eliminar el área que es vulnerable”,⁷⁸ entonces, terminaré por retirarme a mí mismo donde nada ni nadie puede tocarme; “efectúo yo mismo una retirada a una ciudadela interna”. Como ejemplo de este ejercicio, Berlin cita los ascetas y los quietistas, los estoicos y los sabios budistas.⁷⁹ En este grupo estaría ubicado también Kant; Donde un deseo eliminado o refrenado con éxito es tan bueno como un deseo satisfecho. Sin embargo, para Berlin esto no es más que “una forma de doctrina que enseña la fabula de la zorra y de las uvas; no puedo querer verdaderamente aquello de lo que no puedo estar seguro”;⁸⁰ la lectura que nos propone Berlin es que damos constantes saltos por las uvas y al darnos cuenta de que no podremos alcanzarlas simplemente afirmaremos: “están demasiado verdes para comerlas”. Muchas veces es Otro el que anticipa esta elección “si el tirano [...] consigue condicionar a sus súbditos [...] para que dejen de tener deseos originales y adopten [...] la forma de vida que ha inventado para ellos, habrá conseguido, según esta definición [positiva], liberarlos”.⁸¹

Berlin afirma que esta idea es, precisamente, “la antítesis misma de la libertad política”. Nos parece que éste es un punto de quiebre fundamental en el ensayo de este autor, precisamente, porque es cuando se nota, a nuestro parecer, su “toma de partido” a favor del concepto de libertad “negativa”, así, Berlin da por sentado que la verdadera definición de libertad tiene que encon-

⁷⁷ *Ibíd.* p. 236.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 236.

⁷⁹ Cfr., Para Berlín, estos ejercicios son “una forma de búsqueda de la seguridad, pero también se le ha llamado búsqueda de la libertad o independencia personal o nacional”. Esta invitación es a pensar que estos ejercicios, en el sentido “positivo”, no serían por definición un concepto de libertad.

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 241.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 242.

trarse en el sentido “negativo” de la palabra. En este contexto afirma:

La autoabnegación ascética puede ser una fuente de integridad, serenidad o fuerza espiritual, *pero es difícil ver como se la puede llamar aumento de libertad*. Si me libero de mi adversario retirándome puertas adentro y cerrando todas las entradas y salidas, puede que sea más libre que si hubiese sido capturado por él; pero, ¿soy más libre que si yo le hubiese vencido o capturado a él? Si voy en esto demasiado lejos y me retraigo a un ámbito demasiado pequeño, me ahogaré y moriré.

En el párrafo siguiente afirma:

Estoy en un mundo en el que me encuentro con obstáculos a mi voluntad. A los que están vinculados el concepto “negativo” de libertad, quizá se le pueda perdonar si cree que la autoabnegación no es el único método para superar obstáculos y que también es posible quitarlos: en el caso de objetos no humanos, por la fuerza; y en el caso de resistencia humana, mediante la fuerza y persuasión, como cuando yo induzco a alguien a que me haga sitio para mi coche o conquisto un país que amenace los intereses del mío. *Puede que tales actos sean injustos e impliquen violencia, crueldad y esclavitud de otros pero difícilmente se puede negar que, con ellos, el que los ejecuta tiene la posibilidad, en el sentido más literal de la palabra, de aumentar su propia libertad.*⁸²

En este punto podemos resaltar varios aspectos; primero, existe una “toma de partido” por parte de Berlin a favor del concepto de libertad “negativa”; segundo, esta “toma de partido” se debe al hecho de que Berlin no considera el concepto de libertad “positiva” como válido y lo asimila más con seguridad, espiritualidad; tercero, la definición, en últimas, que nos propone Berlin para el concepto de libertad, es el sentido “negativo”.

Hasta ahora hemos reconstruido el argumento de Berlin en torno al sentido “positivo” de libertad. Cabría preguntarse si el concepto de libertad en Michel Foucault, en la última etapa de su pensamiento, es un ejemplo del sentido “positivo” de la palabra libertad según como lo muestra Isaiah Berlin. Diremos con fuerza que sí. Recordemos algunos puntos.

Según Michel Foucault, en sus conversaciones con H. Dreyfus y P. Rabínow, su “obra” se reparte entre: una ontología histórica de nosotros mismos en la relación a la verdad que nos constituye como objetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás; una ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la

82 *Ibíd.*, p. 242-243. (Las bastardillas son nuestras).

cual nos constituimos como sujetos de la acción moral. Estas tres grandes “etapas” responden a tres grandes preguntas (por el saber, por el poder, por la subjetividad). A pesar de esta división en su quehacer intelectual, Foucault mantiene un interés ético que se vincula con un concepto de libertad positiva en términos de Berlin. Tal vínculo se puede rastrear en su propuesta de *gobierno de sí como practica de libertad*.⁸³ Para resumir, es Kant es quien inaugura esa una forma de interrogación filosófica como diagnóstico de la actualidad (ontología del presente). Con esto, Kant descubre para el pensamiento una nueva labor, que involucra un análisis del presente y de las relaciones entre las preocupaciones de la teoría y la experiencia que determina nuestra actualidad. Pero la cercanía de Foucault y Kant no sólo está en la pregunta por el presente, además, podemos encontrar una “reivindicación” de la noción de sujeto en Kant que Foucault hará notar. Así, a partir del yo cartesiano el acceder a la verdad no implicaría la necesidad de realizar cierto tipo de ejercicios espirituales o prácticas constitutivas del yo, sino que el presupuesto necesario estaría en la suficiencia de la evidencia. Este debate lleva a Kant a proponer un sujeto universal, que como tal, puede ser sujeto de conocimiento, pero que requiere una actitud ética. La idea de libertad en Foucault es un reclamo de cierta relación con la verdad, no mero conocimiento, sino un ejercicio necesario de modificación de un modo de ser. La llamada no es pues a conocer, sino un saber-ser que implica y exige cierta ocupación de uno mismo. Tal es el principio de un modo de pensar en el que se problematiza y transforma nuestro modo habitual de concebir las relaciones entre sujeto y verdad. Lo que viene así a ponerse en cuestión con la propuesta de Foucault no es sino el principio cartesiano del sujeto y su conocimiento como fundamento, es decir, nosotros mismos en tanto que sujetos del saber y de la acción.

Por otro lado, un punto de ruptura entre Foucault y Kant es la concepción de la ética. La ética foucaultiana está alejada de una ética en términos de ley universal o imperativo categórico. Para Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una *estética de la existencia*, es decir, “el hacer de la propia vida una obra de arte”. Idea que tiene estrecha relación con lo que Foucault denomina al final de su vida *souci de soi*, que podríamos traducir como *gobierno de sí mismo*.

Entre las manifestaciones que aparecen en la noción de *epimeleia heautou* (*gobierno de sí mismo*) y que tienen estrecha relación con el sentido “positivo” de la palabra libertad propuesto por Berlin podemos citar: en primer lugar, es una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo; en se-

83 Recuérdese el desarrollo que hemos hecho en el subcapítulo anterior (*Supra*, 3.1. “La ética (y la política) del cuidado (y gobierno) de sí (y de los otros) como práctica de libertad (y estética de la existencia)”).

gundo lugar, es una manera determinada de atención, de trasladar la mirada desde el exterior hacia uno mismo. Y tercero, esta noción designa una acción, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se trasfigura. En la tradición filosófica del “cuidado de sí”, se entiende a la filosofía como 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 de acceso del sujeto a la *verdad*. A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. A este conjunto de experiencias Foucault las denomina espiritualidad: a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuáles el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. A su vez, la experiencia de la espiritualidad se caracteriza por desplegar tres grandes principios: primero, postula que es necesario la transformación del sujeto en algo distinto de lo que es para tener acceso a la *verdad*; segundo postulado: las formas que tiene el sujeto a su disposición para transformarse son el movimiento del *eros* y un trabajo de sí sobre sí mismo, es decir, una *ascesis* donde uno realiza una ardua labor sobre sí mismo que posibilita la modificación del ser del sujeto; y tercer principio: para la espiritualidad el acceso a la verdad no se limita a ser un resultado de un acto de conocimiento; en el acceso a la verdad se da un efecto de “contragolpe” que modifica el ser mismo del sujeto. Es decir, para la espiritualidad un acto de conocimiento no posibilita el acceso a la verdad si no es acompañado por una transformación del ser del sujeto, repetimos: “no del individuo sino del sujeto en su ser mismo de sujeto”.

La noción de *gobierno de sí mismo*, entendida como una práctica de libertad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad. No es simplemente retirarse a “la ciudadela interna” —como lo plantea Berlin—, sino que, se trata de un acto reflexivo que implica una práctica, en breve: “La libertad es la condición antológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”.⁸⁴ Dentro de esta tradición filosófica del *gobierno de sí mismo*, encontramos grandes filósofos y algunos conceptos que se inscriben en ella. Tal es el caso de Aristóteles y el concepto de *sôphrosynê*.

⁸⁴ *Id.*, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en Michel Foucault. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales Vol. III.*, ed. cit., p. 396 [ed. en francés: 356. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1530].

3.1.2. EL LUGAR DE ARISTÓTELES EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA DEL GOBIERNO DE SÍ.

El presente escrito tiene como objeto develar el lugar de Aristóteles en la reflexión de Michel Foucault a principios de la década de los 80, entendida como la tradición filosófica de “gobierno de sí”. Para tal objeto, proponemos, como punto de partida, seguir el argumento del concepto de templanza que encontramos en los tres primeros libros de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, para así demostrar que este concepto sería un ejemplo claro de la propuesta de Foucault de “gobierno de sí”, si entendemos que ambos conceptos (Templanza y gobierno de sí) están inscritos en el contexto de la ética y constituyen ciertas prácticas de libertad.



Michel Foucault en su curso en el Colegio de Francia *La Hermenéutica del sujeto*, pone de manifiesto su interés por abordar en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre el sujeto y la verdad, y como punto de partida toma la noción de “*inquietud de sí mismo*” (*epimeleia heautou*) que es una noción originada en la Grecia clásica. Esta noción tiene estrecha relación con el concepto de ética que presenta el pensador francés en esta “última etapa” de su pensamiento. Para M. Foucault la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una *estética de la existencia*, es decir, “*el hacer de la propia vida una obra de arte*”.

Según M. Foucault, en la tradición filosófica del *cuidado de sí*, se entiende a la filosofía como “*la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad*”. A esta manera de entender la filosofía se asocia un conjunto de prácticas por medio de las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Igualmente, a este conjunto de experiencias Foucault las denomina *espiritualidad*.

Es así como en toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera) el tema de la filosofía (¿Cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿Cuáles son las condiciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron. Pero Foucault nos dice que hubo una excepción:

La de aquel a quien se le llama justamente [el] filósofo, porque fue sin duda el único filósofo de la Antigüedad; aquel para quien, entre los filósofos, tuvo menos importancia la cuestión de la espiritualidad; aquel en quien hemos reconocido el fundador de la filosofía, en el sentido moderno del término: Aristóteles. Pero como todo el mundo sabe Aristóteles no es la cumbre de la antigüedad, es su excepción.⁸⁵

Frente a este decir de Foucault surge la pregunta por el lugar que ocupa Aristóteles en la tradición filosófica del “cuidado de sí”. La propuesta de “inquietud de sí” la podemos suscribir, como hemos dicho, en el contexto de la ética. En este sentido nuestra hipótesis es que existe un punto de encuentro entre Aristóteles y Foucault a partir de la noción de *templanza*⁸⁶ (*sôphrosynê*) como una forma de “gobierno de sí mismo”.

El interés de M. Foucault por los antiguos sería fundamentalmente ético, es decir, un interés por la problemática de sí mismo. Sin embargo, podemos decir que no sólo su interés en los antiguos está centrado en la ética sino en la política. No sólo, entonces, las relaciones del sujeto consigo mismo, sino también con los otros. La cuestión del *gobierno del sí* y de los otros (ética y política) sería el eje en torno al cual se articula el interés de M. Foucault por la Antigüedad.

Del mismo modo, la filosofía aristotélica debe ser leída como una tradición ético-política.⁸⁷ Es así como Aristóteles desde el inicio de la *Ética a Nicómaco* establece como objetivo de su investigación “cierta disciplina política”.⁸⁸ En esta misma esfera de la política es donde Aristóteles introduce por vez primera el concepto de *templanza* (*sôphrosynê*), o mejor, su antónimo, a saber; intemperancia:

85 Foucault, Michel, “clase del 6 de enero de 1982”, en *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 35

86 La definición que podemos encontrar de la palabra *Templanza* en el *Diccionario de Real Academia de lengua Española*, en su primera acepción es: (Del lat. *temperantia*) “moderación, sobriedad y contingencia”. Como veremos, esta definición se torna insuficiente para un análisis detallado de la concepción que brinda Aristóteles en los tres primeros libros de su *Ética a Nicómaco*. Por otro lado, la cuarta acepción resulta más apropiada para intereses investigativos: (Rel). “Una de las cuatro virtudes cardinales, que consiste en moderar los apetitos y el uso excesivo de los sentidos, sujetándolos a la razón”. Frente a este uso que la teología y el cristianismo dio a la palabra *templanza*, nos permitimos remitir al lector al curso de Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (pp. 150, 189-190, 363, 371), también “Tres políticas de la *templanza*”, en *Historia de la sexualidad, Vol II El uso de los placeres*, ed. cit., pp. 153-171.

87 La introducción que proporciona Julián Marías a la *Ética a Nicómaco* toma gran importancia por la contextualización de tiempo y espacio que hace de la filosofía de Aristóteles, además de las advertencias que hace para una mejor comprensión: “la ética y la política están estrechamente unidas en la obra de Aristóteles, hasta el punto de que la *Ética a Nicómaco* termina con el programa que aproximadamente se realiza en la política” (Marías, Julián, “Introducción”, en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, p. XVII); Cfr., Marías, Julián, “IV El programa de la política”, en Aristóteles, *Política*, Institutos de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pp. XXXIII-XLII.

88 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Introducción y notas de Julián Marías), Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1985, I, 3, 1094b, 10.

El fin de la política no es el conocimiento, si no la acción; y es indiferente que sea joven en edad o de carácter, pues el defecto no está en el tiempo, sino en vivir y procurar todas las cosas de acuerdo con la pasión. Para tales personas, el conocimiento resulta inútil, como para los *intemperantes*; en cambio, para los que encauzan sus deseos y acciones según la razón, el saber acerca de esas cosas será muy provechoso.⁸⁹

Así el discípulo apropiado para la política es aquel que encausa sus deseos y acciones según la razón, mientras que su contraparte —o el que cae en el defecto— es aquel que vive según la pasión y recibe el nombre de *intemperante*.

En la *Política* de Aristóteles el bien supremo al que se aspira es la felicidad (*eudaimonía*) donde casi todos están de acuerdo en cuanto a su definición y se admite que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz, “pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios”.⁹⁰ A pesar de la definición subjetiva que pueda tener la palabra felicidad, se convierte en lo más deseable entre los hombres, en algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos. Para mostrar con claridad qué es, se hace necesario comprender la función del hombre; “en efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función que le sea propia”.⁹¹ ¿Cuál es, entonces, la función propia del hombre? Aristóteles nos dirá que es la *razón*, más precisamente una actividad del alma según la razón o no desprovista de ella:

Siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables, y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y la más perfecta y además en una vida entera.⁹²

Para aquel que se interesa por la política es menester conocer la función propia del hombre, o en otras palabras, la virtud propia del hombre. A su vez, Aristóteles divide las virtudes en dos según la razón:

Pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas;

⁸⁹ *Ibíd.*, I, 3, 1095a, 5-10

⁹⁰ *Ibíd.*, I, 4, 1095a, 20-23.

⁹¹ *Ibíd.*, I, 7, 1097b, 25-28.

⁹² *Ibíd.*, I, 7, 1098b, 13-20.

pues si hablamos de carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado; y también elogiamos al sabio por su hábito, y a los hábitos dignos de elogio los llamamos virtudes.⁹³

Igualmente, “las virtudes son adquiridas mediante el ejercicio previo”.⁹⁴ Las dianoéticas deben su origen y su incremento principalmente a la enseñanza. La ética en cambio procede de la costumbre. El nombre *ética* se deriva de *carácter* que Aristóteles toma como hábito o costumbre.⁹⁵ Las virtudes como la templanza y la fortaleza se destruyen por el exceso y por el defecto, mientras que el término medio las conserva. La templanza sería una virtud ética, guiada por la recta razón y constituida por una acción de término medio; “el que se aparta de los placeres corporales y se complace en eso mismo es morigerado”.⁹⁶

Pero las acciones de acuerdo con las virtudes para que sean como son, deben cumplir ciertas condiciones:

Por tanto, las acciones se llaman justas y morigeradas cuando son tales que podrían hacerlas el hombre justo o morigerado; y es justo y morigerado no el que las hace sino el que las hace como las hacen los justos y morigerados. Con razón se dice, pues, que realizando acciones justas se hace uno justo, y con acciones morigeradas, morigerado.⁹⁷

La virtud es un hábito selectivo, que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo cual decidiría el hombre prudente; “por tanto el término medio es la templanza y el exceso de los placeres el desenfreno”.⁹⁸ En últimas, las virtudes en general son términos medios y hábitos, “que por sí mismas tienden a terminar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y actúan de acuerdo

⁹³ *Ibíd.*, I, 13, 1103a, 5. En la traducción de Antonio Gómez Robledo, este párrafo se lee de la siguiente manera: “a unas virtudes las llamamos intelectuales; a otras morales. Intelectuales son, por ejemplo, la sabiduría, la comprensión y la prudencia; morales, liberalidad y templanza. En efecto, cuando nos referimos al carácter moral de alguno no decimos de él que sea sabio o comprensivo, sino que es apreciable o temperante, sin que por eso dejemos de alabar al sabio por la disposición que le es propia. Y a las disposiciones dignas de alabanza las llamamos virtudes” (Aristóteles, *Ética Nicomaquea, Política* (traducción e introducción Antonio Gómez Robledo), Porrúa, México, 1972, I, 13, p. 17). Debe entenderse, tanto “Morigerado” como “Temperante”, como aquel que ejerce la templanza.

⁹⁴ *Ibíd.*, II, 1, 1103a, 31.

⁹⁵ *Cfr.*, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1 (en la Edición de Centro de estudios Constitucionales, en la nota 1).

⁹⁶ *Ibíd.*, II, 3, 1104b, 8.

⁹⁷ *Ibíd.*, II, 4, 1105b, 10-15.

⁹⁸ *Ibíd.*, II, 7, 1107b, 6.

con las normas de la recta razón”.⁹⁹ Es ahí donde se encuentra la templanza cuyo objeto es la mediación de los placeres corporales:

El morigerado [o temperante] es el término medio entre estos extremos, pues no se complace en lo que más se complace el desenfrenado sino que más bien le disgusta, ni en general en lo que no debe, ni en nada con exceso, y cuando estas cosas le faltan no se aflige ni las apetece, o sólo moderadamente, y no más de lo que debe o cuando no debe, ni en general ninguna de estas cosas; lo que es agradable y conduce a la salud y bienestar, lo deseará moderadamente y como es debido, y lo mismo las demás cosas agradables que no son obstáculos para ellos, o no van contra lo noble o exceden de sus recursos, porque el que así se conduce ama más esos placeres que la dignidad, y el morigerado no es así, sino que se deja guiar por la recta razón.¹⁰⁰

El desenfreno es lo contrario a la templanza y tiene como único fin el placer, placer inmediato, sin mediación de temporalidad, lo que aleja su lógica de una acción moral tal cual lo plantea Aristóteles. Por el contrario, la propuesta de Aristóteles es que hay que “templar” o frenar la tendencia a los placeres: “porque el deseo de lo placentero es insaciable e indiferente a su origen en lo que no tiene uso de razón”¹⁰¹... por eso los apetitos deben ser moderados y pocos y no oponerse en nada a la razón: “lo mismo que el niño debe vivir de acuerdo con la dirección del preceptor, así los apetitos de acuerdo con la razón. Por eso los apetitos del hombre morigerado deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es lo noble, y el hombre morigerado apetece lo que debe y como y cuando debe, y así también le ordena la razón”.¹⁰²

Como se dijo en principio, trataremos, en la medida de lo posible, de demostrar como el concepto de templanza en Aristóteles puede entenderse como un ejemplo de la concepción de *gobierno de sí* que presenta Michel Foucault al final de su pensamiento. Miremos el porqué de nuestra hipótesis.

Recordemos que en 1975-1976 Foucault empieza a interrogarse sobre los modos de subjetivación. En sus últimos escritos, esta búsqueda de un nuevo estilo lo lleva otra vez al antiguo problema de la ética filosófica, y más precisamente a la cuestión de *eros*. Pues es por medio de una historia de la sexualidad que se remonta a los griegos y plantea su nuevo estilo. La propuesta que sale de este cambio de estilo es lo que se conoce como *gobierno de sí* (*souci de soi*). Es a partir de Sócrates un sello distintivo y una dificultad fundamental

⁹⁹ *Ibíd.*, III, 5, III4b, 25-30.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, III, 11, III9a, 10-20.

¹⁰¹ *Ibíd.*, III, 12, III9b, 10.

¹⁰² *Ibíd.*, III, 12, III9b, 10.

del pensamiento crítico y filosófico; esta función crítica de la filosofía dimana, hasta cierto punto, del imperativo socrático: «ocúpate de ti mismo», es decir, fúndate en libertad, mediante el dominio de ti.

La práctica del pensamiento crítico o filosófico consiste, por lo tanto, en la *inquietud de sí*; la dificultad es saber cómo, para decirlo con más firmeza, la subjetividad pertenece al pensamiento crítico; no puede evadirse. Michel Foucault propone la elaboración de una *ascesis*, es decir, una práctica subjetivadora del pensamiento crítico, en donde la relación con uno mismo no se basa en la idea de que la identidad propia es el elemento que podemos rechazar, y en donde el objetivo no es el sometimiento a una ley externa independiente de la expresión de nosotros mismos. Por el contrario la tarea está en voltear la mirada hacia nosotros mismos y procurar una acción: acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y se transfigura.

Si miramos, por ejemplo, la forma en que M. Foucault aborda el concepto de templanza en el segundo volumen de la *Historia de sexualidad* podemos encontrar una articulación con *el gobierno de sí mismo*. Así, al abordar la problematización moral de los placeres, añade: “[...] la templanza no puede tomar la forma de obediencia a un sistema de leyes, o a un código de conductas; ya no puede valer como un principio de anulación a los placeres; es un arte, una práctica de los placeres que es capaz, al usar de quienes se fundamentan en la necesidad, de limitarse a sí misma”.¹⁰³ La virtud de la *sôphrosynê* es lo que se describe como un estado muy general que asegura que nos conduzcamos como es debido, es decir que seamos no sólo temperantes sino piadosos, justos y también valerosos. De este modo, la *sôphrosynê* en la *Ética a Nicómaco*:

[...] se caracteriza por el hecho de que el sujeto elige deliberadamente entre los principios de acción acordes con la razón, que es capaz de aplicarlas y de seguirlas, que así mantiene, en su conducta, el justo medio entre la insensibilidad y los excesos [...] y que goza con la moderación que da pruebas; a la *sôphrosynê* se le opone la intemperancia (*akolasía*) en la cual se siguen voluntariamente, y por acción deliberada los malos principios, abandonándose a los deseos más débiles y gozando con esta mala conducta: el intemperante no puede curarse ni se arrepiente.¹⁰⁴

La atención que fija M. Foucault al concepto de templanza va más allá de una simple virtud ética:

¹⁰³ Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad*. Vol. II *El uso de los placeres*, ed. cit., pp. 55-56.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 62-63.

La *sôphrosynê*, el estado al que tendemos, mediante el ejercicio y la moderación en la práctica de los placeres, está caracterizada como una libertad. Si en este punto es importante gobernar deseos y placeres, si el uso que hacemos de ellos constituye una apuesta moral de semejante precio, no es para conservar o reencontrar una inocencia original; no es en general [...] con el fin de preservar una pureza; se trata de ser libre y poder seguir siéndolo. Ahí podría verse si aún fuera necesaria, la prueba de que, en el pensamiento griego, no se reflexiona simplemente sobre la libertad como independencia de la ciudad entera, en tanto que los ciudadanos serían en sí mismo sólo elementos sin individualidad ni interioridad. La libertad que es necesario instaurar y preservar es con toda seguridad aquella de los ciudadanos en su conjunto, pero también es, para cada quien, una determinada forma de relación del individuo consigo mismo.¹⁰⁵

La libertad de los individuos entendida como dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero al constituirse como práctica de libertad. Como hemos dicho, cuando nos preguntamos por la libertad pueden venir a nuestro pensamiento dos ideas previas; 1. La libertad, implica una posibilidad de acción, que tiene que ver con la satisfacción personal de un deseo o anhelo, que con previo acto reflexivo tratamos de buscar. En este sentido encuentra su relación con el registro de la ética; 2. La libertad, es una condición, una imposibilidad o denuncia que viene de un Otro, algo estipulado. En este sentido puede entenderse en el ámbito de la moral, si por moral se entiende un código establecido, de forma general, por una sociedad y aceptado por los integrantes de la misma. De lo que se trata en la propuesta de M. Foucault es una *práctica de libertad* articulada a un contexto ético, lo que se ha conocido con el nombre de “concepto de libertad positiva”¹⁰⁶ y que es el que está implicado en esa respuesta que contesta a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”. No se trata, entonces, de interrogarnos por “cuál es el ámbito en el que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”.

Esta propuesta de *gobierno de sí* ha merecido la impresión de ser un acto de egoísmo donde “la retirada a una ciudadela interna” se asume como un acto de cobardía considerando este acto como “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”.¹⁰⁷ Por el contrario, pensamos que este deseo por parte del sujeto de ser su propio dueño; del querer que mi vida y mis decisiones depen-

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p.76-77.

¹⁰⁶ Cfr., Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre libertad*, ed. cit., p. 215-274.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, p. 231.

dan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, de ser protagonista de mi actuar, de utilizar mi razón para decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer, constituye una acción ética en el más amplio sentido filosófico: “pues aún en el caso de que fuera posible que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, eso último es preferible, puesto que el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos”.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Aristóteles, *Política*, ed. cit., VII, 14, 1332a, 35-40. Cit. por: Foucault, Michel en *Historia de la sexualidad*. Vol. II *El uso de los placeres*, ed. cit., p. 77.

3.2. ¿EL ÚLTIMO FOUCAULT?: DE LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD A LA BÚSQUEDA DE NUEVAS FORMAS DE SUBJETIVIDAD.

Este aparte constituye el último subcapítulo de nuestra investigación aunque no el cierre definitivo de la misma. Faltaría poner a Michel Foucault en medio de ciertas discusiones.¹⁰⁹ Por el momento lo que pretendemos —siguiendo la lectura que hemos hecho en este capítulo del pensamiento de Michel Foucault en la década de los 80, de la relación *sujeto-libertad*— es llevar al extremo nuestra segunda hipótesis de trabajo, a saber, que el *gobierno de sí* se constituye, en últimas, como una *práctica de libertad*. Hemos escogido tres prácticas de sí para fundamentar nuestro argumento: la lectura, la escritura y la *parresía*. Dado el caso, haremos notar la necesidad de hablar en este contexto de *nuevas formas de subjetividad* como una manera de evitar la primacía del *sujeto*, dicho de otro modo, resaltaremos cómo estas *prácticas de sí* llevan a *nuevas formas de subjetividad*. Esta labor nos llevará a cuestionar lo que se ha conocido como “El último Foucault” y, al mismo tiempo, tendremos oportunidad de tomar distancia frente a la lectura por periodos nítidamente demarcados que se ha hecho de su pensamiento. Los textos de primera mano para nuestro análisis los constituyen los cursos en el Colegio de Francia durante la década de los 80,¹¹⁰ los dos últimos tomos de *La historia de la sexualidad*¹¹¹ y las conferencias dictadas en Berkeley.¹¹²

¹⁰⁹ Igualmente, el poner a Michel Foucault en medio de estas discusiones implica preguntarse (primero) cómo lo hemos abordado en nuestro trabajo investigativo? cómo autor, cómo pensamiento Foucault, cómo el pensamiento de Michel Foucault? y (después) ¿cuál ha sido la relación de Michel Foucault con el psicoanálisis? ¿qué preguntas deja al psicoanálisis con relación al concepto de sujeto? Cuestiones que abordaremos más adelante.

¹¹⁰ *Subjectivité et vérité* (1980-1981, no publicado en su totalidad. El resumen del curso puede consultarse en Foucault, Michel, *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., pp. 255-260 [ed. en francés: 304. «Subjectivité et vérité» («Subjectivité et vérité», *Annuaire du Collège de France, 81e année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, pp. 385-389), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, París, 2001, pp. 1032-1307), *L'herméneutique du sujet* (1981-1982, publicado en 2001 en francés y en 2002 en español), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983, publicado en 2008 en francés y en 2009 en español), *Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité* (1983-1984, publicado en 2009 en francés y en 2010 en español). Estos cursos constituyen el borrador de los volúmenes II y III de *Historia de la sexualidad*. Es aquí donde la noción de gobierno se entrecruza con la historia de la ética, en el sentido Foucaultiano del término, es decir, como nuevas formas de subjetividad (la noción de cuidado, de ascesis, de *parresía*, etc.).

¹¹¹ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Traducción de Martí Soler), Siglo XXI, México, 2007; *Id.*, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (Traducción de Tomás Segovia), Siglo XXI, México, 2009.

¹¹² *Id.*, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Mejía, Traducción de Fernando Fuentes Mejía), Paidós, Barcelona, 2004. En algunos casos utilizaremos la edición de Tomás Abraham (*Id.*, “Coraje y verdad” (Traducción de Tomás Abraham), en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, pp. 263-387).

“La intuición inicial de Foucault no es la escritura, ni el corte, ni el discurso: es la rareza, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye [...]”

PAUL VEYNE.¹¹³

Michel Foucault se interesó durante todo su quehacer intelectual por cuestiones que pasaban por alto la filosofía, la historia, la psicología y demás ciencias humanas. Así, dedicó grandes trabajos a la locura, la delincuencia, la sexualidad, en últimas a todo aquello que quedaba excluido de la razón mostrando la existencia de otros juegos de verdad, para indicar que el sujeto y sus correlatos —las categorías de verdad y razón— siempre han de ser *juegos de verdad*. Podemos decir que ésta es la forma en que el pensador francés pudo acoger en su proyecto el concepto de “descentramiento del sujeto”, es decir, el hecho de que la *subjetividad* no estaría entendida en términos del Yo (cartesiano) y de la conciencia, aún más, ni siquiera en términos de estar sujeto a (relaciones de poder).¹¹⁴ En otros términos, con el proyecto filosófico planteado en la década de los 80, Michel Foucault procura elaborar una nueva lectura de la *subjetividad* a partir de ciertas *prácticas de sí* donde el sujeto no es el fundamento. Antes de ello (finales de la década de los 70), el pensador francés concibió al sujeto como un producto, siempre moldeado por el *pensamiento del afuera*, lo que le implicó hablar de formas de *subjetivación* desmintiendo cualquier tipo de naturalización o antropocentrismo. Dado este panorama, sería necesario mostrar que pueden existir otras lecturas posibles de la *subjetividad* a partir de las *prácticas de sí*: “la subjetividad sería entonces un producto de tecnologías [prácticas], se formaría de afuera hacia adentro, en una perspectiva sobre todo antipsicologista y antinaturalista”.¹¹⁵ La consecuencia inmediata de este desplazamiento es la severa crítica a la primacía del sujeto y su ontología, donde éste no sólo pierde toda sustancialidad, sino también

¹¹³ Veyne, Paul, *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia* (Traducción de Joaquina Aguilar), Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 200.

¹¹⁴ Como lo dijimos en el primer capítulo, lo que se pone en cuestión aquí es el significado que brinda Michel Foucault del concepto de sujeto en el epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (*Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*) publicado por la Chicago University Press, 1983 (Cfr., Foucault, Michel, *Sujeto y poder*, Carpe diem, Bogotá, 1991 [ed. en francés: 306. «Le sujet et le pouvoir» («The Subject and Power»); trad. F. Durand-Bogaert], in Dreyfus (H.) et Rabinow (P.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226ed), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001]).

¹¹⁵ Birman, Jöel, *Foucault y el psicoanálisis* (Traducción de Alejandrina Falcón), Nueva visión, Buenos Aires, 2007, p. 44.

toda consistencia, por el hecho de ser concebido como efecto de relaciones de poder (*subjetivación*) o de prácticas de sí (*subjetividad*). Ésta es la razón por la cual la problemática del sujeto se desplaza hacia la problemática de *los nuevos modos de subjetivación*, en la media en que éste no es del orden del origen sino efectivamente del orden de la producción. Sin embargo, esto sólo muestra una cara de la moneda del proyecto del pensador francés. La otra cara sería la búsqueda de *nuevas formas de subjetividad* (relación sujeto-verdad-libertad), lo que nuestro pensador llamó “cuidado de sí” en oposición al “conocimiento de sí”. La primera se habría mantenido en la Antigüedad mientras que la segunda hace parte de nosotros desde el Cristianismo. Así las cosas, *la ética del cuidado de sí* fue remplazada y desalojada de la tradición occidental por *la ética del conocimiento de sí*, convirtiéndose en el instrumento de forjamiento de *modos de subjetivación*.¹¹⁶

Michel Foucault retoma la categoría de *pensamiento del afuera*, que había elaborado precozmente en un comentario sobre la literatura de Blanchot en los años 60,¹¹⁷ oponiendo a la categoría de sujeto *los nuevos modos de subjetivación*. En otros términos, el sujeto sería la producción de Otro (con mayúscula), como cultural, simbólico, pero también el sujeto se constituiría en relación con un otro (con minúscula) como semejante. La tarea no es pues buscar cuál es el fundamento del sujeto en el adentro, sino más bien mirar en el afuera cuál ha sido el Otro u otro que lo produce, encontrando, por un lado, relaciones de poder que lo han *subjetivado*, y, por otro lado, *prácticas de sí* que pueden propender por una nueva *subjetividad*. Esto último es el modo en que el pensador francés aborda su quehacer intelectual en la década de los 80.

Antes de pasar a analizar cuáles pueden ser ciertas *prácticas de sí*, *técnicas*, *tecnologías* o *ejercicios espirituales* en el que el sujeto se relaciona con la verdad (con su verdad) para constituir ciertas *prácticas de libertad* y asimismo *nuevas formas de subjetividad*, es menester hablar un poco de la relación entre *sujeto-libertad* en la década de los 80 en el pensamiento de M. Foucault.

Desde sus primeros trabajos M. Foucault se interesó por el concepto de libertad. Por ejemplo, en *Enfermedad mental y personalidad*¹¹⁸ aborda el tema de la locura en relación con la alienación, y de lado está el tema de la libertad en concordancia con los diferentes conceptos que se tengan de la alienación.

¹¹⁶ Véase, Foucault, Michel, “Las técnicas de sí”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. cit., p. 443 en adelante [ed. en francés: 363. «Les techniques de soi», en *Dits et écrits* II, 1976-1988, ed. cit., p. 1602-1631].

¹¹⁷ Cfr., Id., “Pensamiento del afuera” (Traducción de Miguel Morey), en Michel Foucault. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. Vol. I, Paidós, Barcelona, 1999, p. 297-319 [ed. en francés: 38. «La pensée du dehors» («La pensée du dehors», *Critique*, no 229, juin 1966, pp. 523-546. Sur M. Blanchot., en *Dits et écrits* II, 1976-1988, ed. cit., p. 546-567].

¹¹⁸ Cfr., Id., *Enfermedad mental y personalidad* (Traducción de Emma Kestelboim), Paidós, Barcelona, 1991.

Igualmente, en el capítulo III de la *Historia de la locura*,¹¹⁹ M. Foucault analiza la relación entre el nuevo espacio asilar y la libertad de la locura. En *Vigilar y castigar* ocurre lo mismo; la pregunta que se puede tener por la libertad del delincuente. Pero en estos análisis se trata de la pregunta por un tipo de *libertad negativa*, mientras que en la década de los 80 se trata de emprender el análisis de un tipo de *libertad positiva*.

M. Foucault dedica en el tomo II de la *Historia de la sexualidad* un subcapítulo a las relaciones entre “Libertad y verdad”, en breve, nos trata de mostrar como la *ascesis* a la verdad traerá consigo una *práctica de libertad*, ya sea a partir de la escritura o la *parresía*. Así empieza su análisis, tomando el concepto de *sôphrosynê* que puede definirse como “el estado al que tendemos, mediante el ejercicio del dominio y mediante la moderación en la práctica de los placeres”.¹²⁰ Esta moderación —como lo hemos dicho— está caracterizada como una (práctica) de libertad. Asimismo, esto quiere decir que en el pensamiento griego la libertad no se reflexionaba exclusivamente como la independencia de la ciudad entera (libertad negativa), sino que también es necesario buscar una libertad sobre sí mismo (libertad positiva), dado que, “la libertad de los individuos, entendido como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero”.¹²¹ En este orden de ideas, existe una estrecha relación entre el sentido ético (individual) y político (colectivo) de la libertad.

Por otro lado, el concepto de *práctica* puede tener al menos dos lecturas en el pensamiento de M. Foucault. Si miramos el desarrollo que tuvo este concepto en la década de los 80 podríamos decir que es el equivalente de lo que fue el concepto de *epistême* en sus análisis arqueológicos, o lo que pudo ser el concepto de *dispositivo* en sus análisis genealógicos. Si nos basamos en esta hipótesis, *epistême* y *dispositivo* son, en términos generales, *prácticas*, ya sea no discursivas o discursivas.¹²² Sin embargo, el pensador francés utiliza el concepto de *práctica* desde sus primeros trabajos; ya sea cuando analiza el encierro o el asilo en términos de *práctica* (*Historia de la locura*), cuando realiza un estudio histórico de la *práctica* médico-clínica (*Nacimiento de la clínica*) o cuando se interesa por las *prácticas* punitivas (*Vigilar y castigar*). En este sentido M. Foucault hablará de ciertas *prácticas* que nos constituyen

¹¹⁹ Cfr., *Id.*, “Del buen uso de la libertad” (Traducción de Juan José Utrilla), en *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. II, F.C.E., México, 1990, p. 124-190.

¹²⁰ *Id.*, *Historia de la sexualidad* 2. *El uso de los placeres*, ed. cit., p. 76.

¹²¹ *Ibid.*, p. 77.

¹²² Con esto queremos decir, una vez más, que no consideramos apropiado dividir el pensamiento de M. Foucault en cortes definitivos. El mismo Foucault se ve en aprietos para poder diferenciar uno de otro a partir de objetos de análisis propios (Cfr., *Id.*, “El juego de Foucault”, en *Saber y Verdad*, p. 128 [ed. en francés: 206. “Le jeu de Michel Foucault”, en *Dits et écrits* II. 1976-1988, ed. cit., p. 300]).

como sujetos, para ser más precisos, ciertas *prácticas* que constituyen históricamente *modos de subjetivación*.¹²³ Ahora bien, existe otra manera de entender el concepto de *práctica* y es en relación con el concepto de *libertad*; libertad entendida como capacidad de transformarse a uno mismo a partir de ciertas *prácticas, ejercicios o técnicas*.¹²⁴ Así, pues, *práctica* y *libertad* en el pensamiento de M. Foucault formarán una relación insoslayable, tanto así como *sujeto* y *los otros*, unidos tienen un sentido muy diferente a como se pueden entender por separado (en años anteriores).

Podemos decir que M. Foucault se interesa por los diferentes modos en que los antiguos al hacer uso de sus placeres *practican* y *estilizan* la libertad. La reflexión moral de los griegos sobre el comportamiento no buscó justificar las interdicciones, sino *estilizar* una libertad; aquella que ejerce en su actividad el hombre libre.¹²⁵ La principal preocupación de esta reflexión era definir el uso de los placeres —sus condiciones favorables, su práctica útil, su disminución necesaria— en función de una determinada manera de ocuparse del propio cuerpo, “la preocupación era más «dietética» que «terapéutica»”.¹²⁶ Haciendo un análisis de la dietética según Hipócrates, Michel Foucault advierte la importancia que adquiere para distanciar la humanidad de la vida animal y, por lo mismo, el surgimiento de la medicina:

En el origen, en efecto, los hombres habrían utilizado una alimentación semejante a la de los animales; carne, vegetales crudos y sin preparación: semejante manera de nutrirse que podría curtir a los más vigorosos, será severa para los más frágiles: en breve morían o jóvenes o viejos. Así, los hombres habrían buscado un régimen mejor adaptado «a su naturaleza»: este régimen que caracteriza toda la actual forma de vivir.¹²⁷

La medicina se habría formado como una dieta propia para los enfermos a partir de una interrogación sobre el régimen específico que les convenía. Michel Foucault dedicó el capítulo II de *El uso de los placeres* a la importancia que adquiere la dietética en la Antigüedad. También, en la clase del 13 de enero de 1982 en el Colegio de Francia, apunta a la relación entre medicina, los cui-

¹²³ Cfr., Id., “¿Qué es la ilustración?”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 335-352 [ed. en francés: 339. «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1381-1396].

¹²⁴ Cfr., Id., “Estructuralismo y postestructuralismo”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 325 [ed. en francés: 330. «Structuralism and Post-Structuralism», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1268].

¹²⁵ Cfr., Id., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, ed. cit., p. 92.

¹²⁶ Loc. cit.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 93. Las comillas en la palabra “naturaleza” son del propio Foucault.

dados del cuerpo, la inquietud de sí y la dietética, “a tal punto que una de las principales formas de inquietud de sí en la época helenística y sobre todo en la época romana, en los siglos I y II, reside en la dietética. En todo caso, la dietética, como régimen general de la existencia del cuerpo y del alma, va a convertirse en una de las formas capitales de la inquietud de sí”.¹²⁸

Pero esta dietética, tal como lo muestra a lo largo del segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*, encuentra para Michel Foucault relación inmediata con el entorno y la casa, y el amor. Dietética, economía y erótica —capítulos II, III, IV del segundo tomo de *Historia de la sexualidad* respectivamente— son los tres grandes ámbitos en que se actualiza las *prácticas de sí* en la época helenística, con una relación constante entre uno y otro. Michel Foucault (basado en una correspondencia entre Frontón y Marco Aurelio) lo pone en estos términos:

La inquietud por el régimen y la dietética hace que se practique la vida agrícola, se coseche, etcétera, es decir que se pase al ámbito de lo económico. Y dentro de las relaciones familiares, vale decir, dentro de esas relaciones que definen la economía, va a encontrarse la cuestión del amor. El primer punto es la existencia de esos tres ámbitos; el lazo, la remisión muy fuerte, muy manifiesta del uno al otro, la dietética a la economía, la economía a la erótica [...] esos tres dominios (dietética, economía y erótica) se reintegran pero como superficie de reflexión: la oportunidad en cierto modo de que el yo se experimente, se ejercite, desarrolle la práctica de sí mismo que es su regla de existencia y su objetivo. La dietética, la economía y la erótica aparecen como los dominios de aplicación de la práctica de sí.¹²⁹

M. Foucault resalta dos características de las prácticas de sí: 1. en el periodo helenístico y romano, la inquietud de sí se formula como “un principio incondicionado”, queriendo decir que “se presenta como una regla aplicable a todos, practicable para todos, sin ninguna condición previa de estatus y sin ninguna finalidad técnica, profesional o social”, sin embargo, “sólo algunos pueden tener acceso a esa práctica de sí o sólo algunos, en todo caso, pueden

¹²⁸ *Id.*, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 73

¹²⁹ *Ibid.*, p. 165. Vale advertir al lector sobre lo que hemos suprimido de la cita, que es la referencia de Foucault al *Alcibiades*, donde Sócrates “logra definir que era ese sí mismo del que había que preocuparse y habría mostrado que ese sí mismo por el que había que preocuparse era el alma”. De esta forma, y contrario a como lo mostramos en la cita, la inquietud de sí habría sido “en ese texto de Platón, en la intervención de Sócrates, perfectamente distinguida de la inquietud del cuerpo, esto es, de la dietética, de la inquietud de los bienes, esto es, de lo económico, y de la inquietud del amor, esto es, de la erótica” (*Loc. cit.*). Para un análisis detallado del dualismo en Platón entre la inquietud del alma y la inquietud del cuerpo, a diferencia, por ejemplo, de los epicúreos o los estoicos, véase la clase del 20 de enero de 1982 en Colegio de Francia (*Ibid.*, p. 113-129).

llevar esa práctica de sí hasta el fin que le es propia”;¹³⁰ 2. la segunda característica es “la cuestión del Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión con el otro, el otro como mediador en esta forma de salvación y el contenido que sería necesario darle [...] el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto”.¹³¹ Foucault agrega algo más:

Esta necesidad del otro sigue fundándose, siempre, y hasta cierto punto, sobre la existencia de la ignorancia [...], está fundada, en especial, en el hecho de que el individuo, aun en el origen, aun en el momento de nacer, aun, como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, jamás tuvo con la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y al sujeto moralmente valedero. Por consiguiente, el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conociera en ningún momento de su existencia [...] tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro.¹³²

Aquí tenemos un tema primordial en la constitución de la subjetividad en el mundo occidental, como lo hemos venido señalando, y es la relación entre el sujeto y el otro, entre un Yo y un Tú: en este momento de la historia y en lo sucesivo, “el sujeto ya no puede ser operador de su propia transformación, y allí se inscribe otrora la necesidad del maestro”.¹³³ Llega un momento en que la *práctica de sí* se liga a la práctica social, dicho de otra manera, la constitución de uno mismo se conecta, de forma muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro (con mayúscula). La *inquietud de sí* está atravesada por el Otro; el otro como director de la existencia, el otro como corresponsal a quien se escribe y ante el cual uno se mide “no es, —escribe Foucault— una exigencia de la soledad sino una práctica social”.¹³⁴ La *práctica de sí* es una exhortación, exhortación que vale para el desarrollo íntegro de la existencia. De esta forma la *práctica de sí* se identifica y debe confundirse con el arte mismo

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 130. Siguiendo este argumento, la vejez sería el punto en el que la inquietud de sí debe asumirse: “se comprende con claridad que la culminación, la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa, va a estar precisamente en la vejez” (*Ibíd.*, p. 115); “la práctica de sí tiene como objetivo, por lo tanto, la preparación para la vejez, lo cual aparece como un momento privilegiado para la existencia y, a decir verdad, como el punto ideal de la realización del sujeto. Para ser sujeto hay que ser viejo” (*Ibíd.*, p. 130).

¹³¹ *Ibíd.*, p. 131. Dicho sea de paso, el acceso a estas prácticas tendrán dos restricciones: el cierre entorno al un grupo religioso o la segregación por la cultura.

¹³² *Ibíd.*, p. 133.

¹³³ *Loc. cit.*

¹³⁴ *Cfr.*, Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 507.

de vivir (la *tekhne tou biou*).¹³⁵ En medio de estos conceptos —*prácticas de sí y arte de vivir*— se encuentra el concepto de *ascesis*, dado que, “en la *ascesis* pagana, en la *ascesis* filosófica, en la *ascesis* de la práctica de sí que nos ocupa, se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir”.¹³⁶ M. Foucault hace una clara diferencia entre la *ascesis* cristiana y la *ascesis* filosófica como práctica de sí, esta última sería mejor llamarla *askesis*:¹³⁷ “esta *ascesis* [*askesis*] de la práctica de sí, no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley [como podría ocurrir en la *ascesis* cristiana]. Su principio es ligar al individuo a la verdad. Lazo con la verdad y no sometimiento a la ley”.¹³⁸

Lo que muestran los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* es el surgimiento del sujeto, o mejor, de *nuevas formas de subjetividad*, a partir de ciertas *prácticas de sí*, a saber, de la relación entre el sujeto y la verdad. El sujeto se constituye con la ayuda de las *prácticas* o *técnicas de sí*; ya no se trata de la subjetivación de la que es producto a partir de ciertas relaciones de poder. Michel Foucault define estas técnicas del siguiente modo: “procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o del conocimiento de uno por sí mismo”.¹³⁹

Ahora bien, Frédéric Gros nos dice que *La hermenéutica del sujeto* constituye, además de un comentario al *Alcíbiades*, el estudio sobre la escritura de sí y la práctica regulada de la lectura, entre otros tópicos. Lo cual significa que este curso es algo así como “el sustituto de un libro proyectado, meditado, que nunca apareció, dedicado en su totalidad a esas técnicas de sí en las cuales Foucault encontraba, al final de su vida, el coronamiento conceptual de su obra [...]”.¹⁴⁰ Sin embargo, este “coronamiento conceptual” es sólo un decir, pues en el pensamiento de Foucault no encontramos un “último escalón” de su quehacer intelectual, como si dijéramos: “su principio de consumación” o el haber encontrado “el último Foucault”. Cuestionar esta posición nos permite alejarnos de esa lectura sistemática por periodos nítidamente dibujados

¹³⁵ Cfr., *Ibid.*, p. 203.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 317.

¹³⁷ Frente a la diferencia entre *ascesis* cristiana y *askesis* filosófica, véase: *Ibid.*, p. 315-317.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 316. Las cursivas son nuestras.

¹³⁹ *Id.*, “Subjetividad y verdad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 255 [ed. en francés: 304. «Subjectivité et vérité» («Subjectivité et vérité», *Annuaire du Collège de France*, 81e année, *Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981*, 1981, pp. 385-389), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1032].

¹⁴⁰ Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 486-487.

de su pensamiento. Lo hemos dicho desde el principio de nuestra investigación; existe un estilo inquietante en el pensamiento de Michel Foucault que se mantiene y, además, un interés por el estatuto de sujeto: M. Foucault, y ésa podría ser la particularidad de su método a la hora de abordar la cuestión del sujeto, no produce yuxtaposiciones temáticas. Sigue en cambio una espiral hermenéutica: pone de manifiesto como nuevo pensamiento lo que encuentra de impensado en su trabajo precedente¹⁴¹. Encontramos en él una *práctica de sí* a través de la lectura y la misma escritura: “Cuando escribo —decía—, lo hago, por sobre todas las cosas para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes”.¹⁴² Por ejemplo, en la “Situación del curso” F. Gros nos cuenta:

Para preparar esta edición, Daniel Defert nos prestó varias carpetas gruesas de cartón que pertenecieron a Foucault, cinco en total, en algunas de las cuales nos aguardaban sorpresas [...] la primera carpeta, titulada “Cours” (Curso), es la más importante. Contiene el texto mismo dictado en 1982 y cuya transcripción establecemos aquí [...] Foucault utiliza ese texto, en efecto, como soporte de sus clases. Pasajes enteros de éstos están redactados, en especial las precisiones conceptuales y teóricas; la mayoría de las veces, Foucault sólo se permite un poco de libertad con respecto a su texto [...] muy poca improvisación, por lo tanto: todo o casi todo, estaba escrito.¹⁴³

Si seguimos prestando atención a estos manuscritos que servían de borradores para los cursos, podemos encontrar, de nuevo, esa manera particular en que Michel Foucault opone al sujeto antiguo y al sujeto moderno en relación con la verdad. Transcribe Gros el manuscrito de Foucault:

Tres cuestiones que, en cierta manera, van a atravesar el pensamiento de Occidente:

—el acceso a la verdad,
—la puesta en juego del sujeto por sí mismo en la inquietud que tiene de sí,
—el autoconocimiento.

Con dos puntos neurálgicos:

1. ¿Se puede tener acceso a la verdad sin poner en juego el ser mismo del sujeto

¹⁴¹ Cfr., Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 487.

¹⁴² Foucault, Michel, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 9 [ed. en francés: 281. «Entretien avec Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 861].

¹⁴³ Cfr., Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 488.

que acceda a ella? ¿Podemos tener acceso a la verdad sin pagarlo con un sacrificio, una ascesis, una transformación, una purificación que afecten al ser mismo del sujeto? ¿Puede tener el sujeto, tal como es, acceso a la verdad? Descartes responderá esta pregunta con un sí; Kant responderá también de manera tanto más afirmativa cuanto que es restrictiva: lo que hace que el sujeto, tal como es, pueda conocer, es también lo que hace que no pueda conocerse a sí mismo.¹⁴⁴

2. El segundo punto neurálgico de esta interrogación es el referido a la relación entre inquietud de sí y autoconocimiento. Al colocarse bajo la legislación del conocimiento en general, ¿Puede el autoconocimiento hacer las veces de inquietud de sí, con lo cual se descarta la cuestión de si hay que poner en juego el ser del sujeto? ¿O bien hay que esperar, del autoconocimiento, las virtudes y experiencias que pongan en juego el ser del sujeto, y dar a ese autoconocimiento forma y la fuerza de una experiencia semejante?.¹⁴⁵

La cita de Gros resulta interesante en la medida en que muestra, una vez más, como para M. Foucault en la Antigüedad el sujeto debía constituirse a partir de ciertas prácticas y exigencias y, por otro lado, como ha sido sustituido este principio en el occidente moderno por el sujeto de conocimiento verdadero. Asimismo, este panorama muestra la enorme preocupación que acompañó al pensador francés hasta el final de su vida, a saber, la relación sujeto-verdad. Tal reflexión se ve reflejada en otra conferencia inédita de 1981 citada por Gros. Al explicar el horizonte filosófico de la postguerra, Foucault escribe:

Hubo tres caminos para encontrar una salida:

- o bien una teoría del conocimiento objetivo y habría que buscarlo, sin duda, por el lado de la filosofía analítica y el positivismo,
- o bien un nuevo análisis de los sistemas significantes, y en este caso la lingüística, el psicoanálisis, etcétera, dieron lugar a lo que se denomina estructuralismo,
- o bien tratar de resituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que dejó de transformarse.

Me interné por este último camino. Digo por lo tanto, con claridad necesaria, que no soy estructuralista, ni con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una ge-

¹⁴⁴ En este punto Gros pone una nota a pie de página que resulta aclaratoria: “Esta afirmación sólo es justa en la medida en que se considere exclusivamente *La crítica de la razón pura*. A continuación, Foucault dirá que, al escribir *La crítica de la razón práctica*, Kant volverá a hacer resurgir la primacía de la constitución de un yo ético” (*Ibid.*, p. 394). Para resolver este impase, es decir, el poner a Kant del lado de Descartes como iniciadores de una nueva forma de relación entre el sujeto y la verdad, que no implica la transformación del sujeto para acceder a la verdad, véase: *supra*, Cap. I, 1.2. “Las consecuencias del Yo cartesiano en la relación sujeto verdad. Una lectura de Michel Foucault”.

¹⁴⁵ *Cfr.*, Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 494.

nealogía del sujeto, a la vez que se muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos. Y los filósofos al sujeto que no tiene historia, lo cual no impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las “mentalidades” y una deuda teórica con un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto./Lo que me interesaba entonces era deshacerme de los equívocos, de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también, sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto.¹⁴⁶

Este borrador de M. Foucault se torna esclarecedor para comprender el camino que siguió en el estudio del concepto del sujeto. A partir de la década de los 80 el pensador concibe al sujeto de otra forma, ya no como producto de las relaciones de poder sino como un sujeto capaz de constituirse, de relacionarse consigo mismo. Sin embargo, no se trata de que al fin se haya encontrado un sujeto libre, un sujeto “en su esplendor virginal, un sujeto libre que se crea a sí mismo en el éter histórico de una autoconstitución pura”.¹⁴⁷ Como lo hemos dicho: el sujeto sólo puede acceder a nuevas formas de subjetividad en la encrucijada de las relaciones de poder y las prácticas de sí o prácticas de libertad.

Un año antes de *La hermenéutica del sujeto*, M. Foucault dicta en el Colegio de Francia un curso titulado *Subjetividad y verdad*. En el resumen del mismo, muestra como tema central ciertos interrogantes: ¿cómo se ha establecido el sujeto? ¿En diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso impensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas?¹⁴⁸ Ahora bien, el hilo conductor —lo dice el propio M. Foucault— para llevar a cabo esta indagación es lo que podríamos llamar *técnicas de sí* (*techniques de soi*). Para el pensador francés, es el “cuidado de sí” (*epiméleia-heautô*) lo que se esconde detrás del “conocimiento de sí”, y debe entenderse como una técnica y una experiencia. Este concepto sería el punto de encuentro entre dos temas anteriormente tratados, a saber, la historia de la subjetividad (*subjectivité*) y las formas de gubernamentalidad (*gouvernementalité*) que han sido objeto de análisis en sus trabajos anteriores, tanto en sus libros como en sus cursos en el

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 496.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 497.

¹⁴⁸ Cfr., Foucault, Michel, “Subjetividad y verdad”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Vol. III, ed. cit., p. 255 [ed. en francés: 304. «Subjectivité et vérité» («Subjectivité et vérité», *Annuaire du Collège de France, 8^e année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981, 1981*, pp. 385-389), en *Dits et écrits II*. 1976-1988, ed. cit., p. 1032].

colegio de Francia. En este momento (1981) hace una notable aclaración de lo que es su proyecto de trabajo:

La historia del “cuidado” y de las “técnicas” de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica, que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la “gubernamentalidad”: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro [...]¹⁴⁹

Se trata, entonces, de una nueva forma de abordar el concepto de *sujeto* (*subjetividad*) a partir de las técnicas de sí. Así, por ejemplo, en el resumen de este curso el pensador francés habla de cuatro *técnicas de sí* en el periodo helenístico y romano en relación con el régimen de los *aphrodisia*, a saber; 1. la interpretación de los sueños; 2. regímenes médicos; 3. la vida del matrimonio, y; 4. la elección de los amores. Claramente, tópicos de análisis expuestos en el tercer tomo de la *Historia de la sexualidad*.¹⁵⁰ De lo que se trata en este tercer tomo de *Historia de la sexualidad* es del *cultivo de sí*: “se puede caracterizar brevemente ese “cultivo de sí” por el hecho de que el arte de la existencia —la *teche tou biou* bajo sus diferentes formas— se encuentra dominado aquí por el principio de que hay que «cuidar de uno mismo» [...]”.¹⁵¹ Michel Foucault precisa que hay que aplicarse uno mismo, ocuparse de uno mismo (*heautou apimeleisthai*). Pone a Sócrates como el maestro de la *inquietud de sí*, pero aclara que son los dos primeros siglos de nuestra era los que podemos considerar como la edad de oro del *cultivo de sí*.¹⁵²

Queremos destacar tres *prácticas de sí* en las cuales el sujeto se relaciona con la verdad constituyendo a estas prácticas en *prácticas de libertad* y por lo mismo encontrando él *nuevas formas de subjetividad*. Esta dinámica tiene dos sentidos: el primero, que es posible trazar una historia de la subjetividad a

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 257 [ed. en francés: *Ibíd.*, p. 1034].

¹⁵⁰ Cfr., *Id.*, “I. Soñar con los propios placeres”, pp. 7-37; “IV. El cuerpo”, pp. 94-136; “V. La mujer”, pp. 137-173; “VI. Los muchachos”, pp. 174-215, respectivamente, en *Historia de la sexualidad* 3. *La inquietud de sí*, ed. cit.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 42. En medio de esta cita está una referencia a Pierre Hadot y su libro *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*.

¹⁵² “En el lento desarrollo del arte de vivir bajo el signo de la inquietud de sí, los primeros siglos de la época imperial pueden considerarse como la cúspide de una curva; una especie de edad de oro en el cultivo de sí [...]” (*Ibíd.*, p. 44.).

partir del estudio de estas prácticas; lo segundo, que el sujeto que las ejerce puede encontrar en estas prácticas una nueva subjetividad, una transformación de su *êthos*.

3.2.1. La lectura, la escritura y el cuidado de sí.

Michel Foucault prestó atención a la lectura y a la escritura como “artes de sí mismo” que encuentran, en los dos primeros siglos del imperio, relación con la estética de la existencia y el gobierno de sí y de los otros. El hecho de escribir desempeña: 1. lo que son los otros para el asceta en una comunidad, lo será el cuaderno de notas para el solitario; 2. lo que se refiere a la práctica del ascesis como trabajo, no solamente sobre los actos, sino, más precisamente sobre el pensamiento: el apremio que la presencia del otro ejerce en el orden de la conducta, lo ejerce la escritura en el orden de los movimientos del alma; en este sentido, desempeñó un papel muy próximo al de la confesión al director espiritual; 3. por último, la escritura de los movimientos interiores aparece también como un arma en el combate espiritual.

Dentro de las técnicas que permiten aprender “el arte de vivir”, la *téchne tou biou*, a través de una *áskesis*, pareciera que la escritura —el hecho de escribir para sí mismo y para algún otro— hubiera empezado a desempeñar bastante más tarde un papel considerable. Escribe M. Foucault:

En todo caso, los textos de la época imperial que se refieren a las prácticas de sí otorgan a la escritura un amplio espacio. Hace falta leer, decía Séneca, pero también escribir. Asimismo, Epicteto, a pesar de impartir sólo una enseñanza oral, insiste en varias ocasiones en el papel de la escritura como ejercicio personal: se debe “meditar”, (*melatán*), escribir (*graphein*) y entrenarse (*gymnázēin*); “ojala me sorprenda la muerte teniendo esto en el ánimo, escribiendo ésto, leyendo ésto”. O incluso “ten esto a mano de día y de noche: esto has de escribir, esto has de leer, sobre esto has de dialogar contigo mismo; decirle a otro (...) y luego si sucede alguna cosa de las que llaman indeseable, lo primero que te alivie al punto será que no es impuesta.”¹⁵³

Así pues, la escritura está asociada tanto a la meditación como al pensamiento, en todo caso, constituye una etapa esencial en el proceso al que tiende toda

¹⁵³ Id. “La escritura de sí”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 291 [ed. en francés: 329. «L'écriture de soi» («L'écriture de soi», *Corps écrit*, no 5: *L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23), en *Dits et écrits II*. 1976-1988, ed. cit., p. 1236].

áskesis, y así, “la escritura como elemento de entrenamiento de sí, tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoiética*: es un operador de la transformación de la verdad en *êthos*”.¹⁵⁴ Esta escritura *ethopoiética*, Foucault la relaciona con dos tipos de escritura aparecidos en los siglos I y II de nuestra era, a saber, los *hypomnémata* y la correspondencia. Los *hypomnémata*, “en sentido técnico, podrían ser los libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria”.¹⁵⁵ Constituían también una memoria material de casos leídos, oídos o pensados, y se ofrecían como un tesoro acumulado para la relectura y la meditación. No es tan sólo como contrapeso cuando la memoria falla, más bien, constituyen un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: “leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con los otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prócheiron, ad manum, in promptu*, «a la mano»”.¹⁵⁶ Sin embargo, estos *hypomnémata*, por muy personales que sean no deben considerarse como diarios íntimos o como relatos de experiencia espiritual, como los que se pueden encontrar ulteriormente en la literatura cristiana, no constituyen “un relato de sí mismo” ni tienen valor purificador. Los *hypomnémata* no persiguen lo indecible, no pretenden revelar lo oculto, ni decir lo no dicho, por el contrario, cuentan lo ya dicho, “reunir lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí”.¹⁵⁷

Nos podríamos preguntar —de hecho Foucault lo hace— “¿Cómo situarse en presencia de sí mismo mediante el auxilio de discursos intemporales y recibidos un poco de todas partes?”. Michel Foucault dirá que esto obedece a tres razones; “a los efectos de ligazón de la escritura con la lectura, a la práctica regulada de la disparidad que determina las lecciones y a la apropiación que esto afecta”.¹⁵⁸

La otra vertiente de la escritura como *ethopoiética* es la correspondencia. Retomando a Séneca, “la carta que se envía actúa, mediante el gesto mismo de la escritura, sobre quien la remite, así como también, mediante la lectura y la relectura, sobre aquel que la recibe”.¹⁵⁹ Así, por ejemplo, lo que está en

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 292 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1237].

¹⁵⁵ *Loc. cit.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 293 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1238].

¹⁵⁷ *Loc. cit.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 294 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1239]. Véase también: *Id.*, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., pp. 70-84 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., pp. 1222-1236].

¹⁵⁹ *Id.*, “La escritura de sí”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 297 [ed. en francés: 329. «L'écriture de soi», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1241].

juego en la correspondencia de Séneca a Lucilio, es que Séneca no se contenta con darle consejos y comentar algunos grandes principios de su conducta. Mediante estas lecciones escritas, Séneca continuaría ejercitándose sobre sí mismo. En la correspondencia se da ese juego de ejercicio de uno mismo sobre sí mismo que es la lectura para uno y la escritura para el otro:

[La correspondencia] Es algo más que un entrenamiento de sí mismo mediante la escritura, a través de los consejos y opiniones que se dan al otro: constituye una manera de manifestación a sí mismo y a los otros. La carta hace «presente» al escritor ante aquel a quien se escribe [...] / Escribir es, por tanto, «mostrarse», hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro.¹⁶⁰

Notamos aquí esa relación constante e indisoluble entre el sujeto y el otro; “la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario y una manera de entregarse a su mirada por lo que se escribe de uno mismo”.¹⁶¹ Lo que rescata el pensador francés de las correspondencias de Séneca con Lucilio y de Marco Aurelio con Frontón y en algunas cartas de Plinio, es el relato de la relación consigo mismo y en tal relato vemos dos puntos estratégicos: las interferencias del alma y del cuerpo y las actividades del ocio.¹⁶²

Ahora bien, Michel Foucault es consciente del rechazo platónico a la escritura¹⁶³. Siguiendo la lectura del *Fedro*, Foucault expone que en realidad para que un discurso, escrito u oral, sea bueno, es menester que quien lo habla o lo escribe tenga conocimiento de lo verdadero. En la escuela platónica lo oral recibe una valoración muy superior a la que corresponde lo escrito:

No obstante —afirma Anthony Sampson—, el mal no está en la escritura *per se*, sino en su modalidad de empleo. La escritura puede ser un valioso aliado, una técnica alterna, pero sólo si no se independiza de lo oral. Dicho en otros

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 299-300 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1244].

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 301 [ed. en francés: *Ibid.*, p. 1245]. Podríamos tomar estas palabras de Foucault como una paráfrasis a Montaigne, éstas y otras muchas en cuanto a la escritura de sí se refiere, aunque Michel Foucault no lo reconoce, justificado en el hecho de que su intención es encontrar mucho antes esta función de la escritura (Cfr., *Id.*, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit., p. 80 [ed. en francés: 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1232].

¹⁶² “las noticias de la salud forman tradicionalmente parte de la correspondencia, sin embargo, poco a poco alcanzan la amplitud de una descripción detallada de las sensaciones corporales, de las impresiones del malestar, de los diversos trastornos que se han podido experimentar” (*Id.*, “La escritura de sí”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Vol. III*, ed. cit., p. 301 [ed. en francés: 329. «L'écriture de soi», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1245]); “Lucilio encuentra natural solicitarle a Séneca que le cuente cada una de sus jornadas y hora por hora; y Séneca acepta esa obligación con tanto más agrado cuanto que le compromete a vivir bajo la mirada de algún otro” (*Ibid.*, p.302 [ed. en francés: *Ibid.*, 1246]).

¹⁶³ Cfr., *Id.*, *El gobierno de sí y de los otros (Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1982)* (Traducción de Horacio Pons), México, F.C.E., 2009, p. 333-335.

términos, la escritura tiene que pasar por una re-vocalización. Debe ser llevada de nuevo a la forma sonora. Así, la escena de la lectura en la antigüedad implica no dos, sino tres actores empíricos; el lector, el texto leído y una tercera persona. Singular o plural, el público oyente aunque sea el mismo lector.¹⁶⁴

En este sentido, existe una “primacía de lo oral y la necesidad de que lo escrito fuera re-verbalizado en lecturas colectivas”.¹⁶⁵ La lectura en este contexto necesitaría de la amistad y el diálogo para convertirse en una práctica de sí o, si se quiere, en un ejercicio espiritual. Es en el diálogo, en medio de la amistad, donde se entabla una verdadera relación consigo mismo: “es una justa, una contienda, una lucha con el punto de vista del otro, pero sobre todo consigo mismo: es preciso cambiar de actitud, de convicción, de punto de vista”.¹⁶⁶ Es en el encuentro con el otro donde se produce un verdadero encuentro consigo mismo, a partir —en este caso— de la lectura en voz alta: el texto escrito en la Antigüedad se leía siempre en voz alta, o bien por un esclavo que leía a su señor, o bien por un autor de una lectura pública, o bien por el lector que vocaliza para sí mismo.¹⁶⁷ Según Hadot, cualquiera que fuera la forma que adoptaran los escritos en la Antigüedad —diálogos, cuadernos de cursos y notas, tratados, comentarios— buscaban en medio de la escuela a la que pertenecían, una transformación de sí, un ejercicio espiritual en el más amplio sentido del término.¹⁶⁸

“*Artes de existencia*”, “*prácticas de sí*”, “*tecnologías del yo*” o “*ejercicios*”

¹⁶⁴ Sampson, Anthony, “La lectura y el cuidado de sí”, en *Revista Universidad del Valle*. Vol. 16, Cali, 1997, p. 5.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁶⁷ Cfr., Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Traducción de Javier Palacio), Siruela, Madrid, 2006, p. 221-225.

¹⁶⁸ Hay que recordar que en la antigüedad el texto escrito carecía de cualquier signo de puntuación, lo que hacía necesaria la lectura pública en voz alta del mismo para encontrarle un sentido. Anthony Sampson nos dice que este viraje, esa introducción de espacios en las palabras, “ocurrió en Irlanda, desde el siglo VII, debido a la ignorancia del latín de los monjes copistas, pues Irlanda nunca formó parte del imperio romano” (Sampson, Anthony, “La lectura y el cuidado de sí”, en *Revista Universidad del Valle*. Vol. 16, p. 12.). Seguido a esto, Sampson, muestra —citando a Borges— como ocurrió una modificación en relación a la lectura, que “culminaría en el predominio de la palabra escrita sobre la hablada, de la pluma sobre la voz” (Borges, Jorge Luis, “Del culto de los libros”, en *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960 (edición original 1952), p.158; cit. Por: Sampson, Anthony, “La lectura y el cuidado de sí”, en *Revista Universidad del Valle*. Vol. 16, p. 12.). Pero hubo un autor que fijó su atención en este proceso, a saber, San Agustín. Para resumir, en el cap. III del libro IV de las confesiones, titulado “Difícil Acceso de Ambrosio”, San Agustín observaba todo conmovido a Ambrosio en una habitación, con un libro, leyendo sin articular palabras, sustraído al diálogo. Esta contemplación de Agustín, “es el instante para ver que, luego de un breve tiempo para comprender, precipita a Agustín a su decisión irrevocable: su acto de conversión como momento de concluir” (Sampson, Anthony, “La lectura y el cuidado de sí”, en *Revista Universidad del Valle*. Vol. 16, p. 14). Resaltamos la forma en que Anthony Sampson alude aquí (en una nota) a los tres tiempos del proceso de subjetivación formulados por Jacques Lacan en su texto “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, en *Escritos I* (Traducción de Tomas Segovia), Siglo XXI, México, 2003, pp. 187-203.

espirituales”, podrían ser equivalentes con sutiles diferencias.¹⁶⁹ Tales sutilezas deben ser pensadas de acuerdo al momento y al contexto en que Michel Foucault las pronuncia o las escribe. En todo caso, ya sea *técnica*, *tecnología*, *práctica*, *ejercicio*, de lo que se trata es de una invitación a la meditación y a la acción. En últimas, estos términos están asociados al concepto griego *epimeleia heautou*, entendido como cuidado o inquietud de sí (*souci de soi*). Igualmente, valdría la pena comparar el concepto “arte de existencia” o “arte de vivir”, que corresponde a la traducción del término griego *tekhe tou biou*, el cual refiere a la forma en que pueden tomarse los acontecimientos de la vida. Resulta interesante, también, ver como Michel Foucault muestra que el principio *ocuparse de sí* no tiene como origen ser una consigna de y para filósofos, ni mucho menos una invitación a una actividad intelectual; se trataba de una sentencia lacedemonia hecha desde una forma de existencia aristocrática de los espartanos.¹⁷⁰

A lo largo de la reflexión del *cuidado de sí*, Michel Foucault percibe diferencias muy importantes del concepto de ética en tres periodos históricos concretos: el primero sería el de la Grecia clásica, donde la materia principal del juicio y conducta ética era el placer en general y el criterio de evaluación era el exceso o la insuficiencia. Segundo, el tiempo romano, donde se describe una preocupación por el uso de los placeres y, tercero, los comienzos del Cristianismo, donde la materia a regular no eran los placeres sino el deseo, la concupiscencia, la carne.

Pero lo que queremos mostrar, como lo hemos dicho desde un principio, es la relación entre las *prácticas de sí* y el concepto de libertad. Existen muchos textos dedicados a este asunto en Michel Foucault. La mayoría de las veces, estos textos se tornan repetitivos, con demasiadas aristas y lo único que hacen es aumentar las páginas, pero se llega a un mismo punto. Una forma de salir de esta lectura circular es abordando el concepto de *parresia*, tarea que emprenderemos inmediatamente.

3.2.2. La *parresia* en relación al *cuidado de sí* como *práctica de libertad*.

En sus dos últimos cursos en el Colegio de Francia (1983, 1984), Michel Fou-

¹⁶⁹ El mismo Pierre Hadot necesita unas cuantas páginas para nombrar como “ejercicios espirituales” a este conjunto de procedimientos (Véase: Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, ed. cit., p. 23-25).

¹⁷⁰ Cfr., Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., pp. 45-46.

cault inicia un análisis detallado del concepto de la *parrêsia*; en medio, se encuentra también una serie de conferencias dictadas en Berkeley (1983) sobre el mismo tema. La *parrêsia* juega un papel fundamental en su pensamiento: pretender abordarlo en su totalidad nos llevaría a superar los límites propios de nuestra investigación. Por tal motivo, llevaremos a cabo una lectura de este concepto a partir de la hipótesis de trabajo con que iniciamos este subcapítulo, a saber, que la *parrêsia* al ser un ejercicio de sí —como lo puede ser la lectura o la escritura— se encuentra ligada a una práctica de libertad, lo que implica la búsqueda de unas nuevas formas de subjetividad a partir de una transformación del *êthos*. Como lo hemos dicho en líneas anteriores, el análisis llevado a cabo en un nuevo proyecto implica prestar atención a lo que quedó excluido en el anterior. Así, el análisis de este concepto nos permite de nuevo cuestionar lo que se ha llamado “El último Foucault” y la división de su pensamiento en periodos nítidamente demarcados.

Hechas estas aclaraciones, podemos decir que es en la clase del 10 de marzo de 1982 en el Colegio de Francia cuando aparece por primera vez el tema de la *parrêsia*,¹⁷¹ como una actitud ética y un procedimiento técnico en el discurso del maestro y cuyos adversarios serían la adulación y la retórica. Sin embargo, ya en la clase del 3 de marzo Foucault da una primera definición de la palabra, entendida como: “el hecho de decir todo (franqueza, apertura del corazón, apertura de la palabra, apertura del lenguaje, libertad de la palabra). Los latinos traducen como *libertas*. Es la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil porque es verdad”.¹⁷² Como se puede notar a primera vista, aquí ya no se trata de la verdad del sujeto, sino de que el sujeto pueda decir la verdad, de poder decir lo verdadero. Sin embargo, este concepto puede llevarnos a otros campos de análisis que el pensador francés aborda en los cursos posteriores. En este momento (en el curso del 82), la *pa-*

¹⁷¹ Cfr., Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., pp. 353-390. Se encontrarán en las ediciones tanto en francés como en castellano varias formas de designar la misma entidad conceptual: se utiliza “*parresia*”, “*parresía*”, “*parrhesia*” o “*parrhêsía*” en castellano, y en francés “*parrhesia*” o “*parrêsia*” o “franqueza” (*franc-parler*), hablar franco. Es necesario hacer claridad al respecto: “Etimológicamente, “*parresiazesthai*” significa “decir todo” —de “*pan*” (todo) y “*rema*” (lo que se dice)—. Aquel que usa la *parresia*, el *parresíastês*, es alguien que dice todo cuanto tiene en la mente” (Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit., p. 36). Igualmente, Abraham hace una aclaración respecto a la traducción de las conferencias: “La transliteración de la palabra es *parrhêsía*. La h indica la aparición de la r y la è que se trata de una eta: n y no de una épsilon: e. Se ha usado, salvo cuando se trate de hablar de la palabra griega, *parresía*, porque existe en español la palabra *parresia* —sin acento— con significado diferente aunque relacionado: *figura retórica que consiste en decir cosas aparentemente opuestas, pero que en realidad encierran una lisonja para la persona a quien se dicen* (María Moliner). Las transliteraciones se hacen usando los cánones, aunque a nivel fonético pareciera innecesario para quien pronuncia el español marcar el carácter fuerte de la rr” (Abraham, Tomás, *El último Foucault*, ed. cit., p. 391. En la nota 3). Utilizaremos el modo de la palabra de acuerdo a la edición que vayamos usando en cada caso.

¹⁷² Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 349.

parrhesia está vinculada generalmente a “la libertad de quien habla”.¹⁷³

El curso del 83 en el Colegio de Francia¹⁷⁴ puede ser entendido como un curso dedicado a la *parrhesía* política —en contraste con el curso del 84 dedicado a la *parrhesía* ética—, al mismo tiempo, podrá ser tomado como una continuación del curso del 82. Dicho en otros términos, se da un paso del *gobierno de sí* al *gobierno de los otros*.¹⁷⁵ En el curso del 82, Foucault tomaba la *parrhesía* como hablar franco, coraje de la verdad en el marco de la dirección antigua de la existencia. Ya en el curso del 83 empieza con un comentario del texto de Kant sobre la ilustración que había sido objeto de análisis en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía.¹⁷⁶ La pregunta por la ilustración le sirve para pensar la exigencia de un decir veraz, una toma valerosa de la palabra. Foucault constata que lo propio de la filosofía moderna, esta vez desde el cogito cartesiano que rechaza las autoridades del saber hasta el “*sapere aude*” kantiano, consiste sin duda en la reactivación de la estructura *parresiástica*. Ese puente tendido entre la filosofía antigua y la filosofía moderna puede dar acceso en Foucault a una nueva forma de abordar filosóficamente la subjetividad en Occidente.

Así las cosas, en el 82 se trataba de describir la *parrhesía* en relación con la franqueza del maestro dispuesto a estremecer a su discípulo, por ejemplo, tanto en Sócrates como en Séneca el objetivo es el mismo: transformar el *êthos* de aquél a quien se dirige. Por otra parte, en los cursos del 83 y 84 ya no se muestra la *parrhesía* en una relación individual, sino que se representa en una alocución en la plaza pública, que toma la forma de la palabra irónica y mayéutica de Sócrates o de la arenga brutal y desvergonzada del cínico. Todas esas formas de *parrhesía* (socrática, cínica, estoica, epicúrea) siguen

¹⁷³ Cfr., *Ibid.*, pp. 349, 355, 385, 384-402.

¹⁷⁴ Foucault Michel, *El gobierno de sí y de los otros* (*Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1982*) (Traducción de Horacio Pons), México, F.C.E., 2009. En la primera clase Michel Foucault hace una reevaluación global de su trabajo y plantea tres momentos del mismo: veridicción, gubernamentalidad, y subjetivación (Cfr., Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, ed. cit., pp. 17-22). Refiriéndose al último rumbo que tomó su trabajo a saber, “el eje de constitución del modo de ser del sujeto”, afirma que este desplazamiento “consistió en el hecho de que, en vez de referirse a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto” (*Ibid.* p. 21). Tal afirmación, marca una vez más la diferencia entre “individuo” y “sujeto” en su pensamiento.

¹⁷⁵ A falta de un resumen del curso del 83, Frédéric Gros presenta la “situación del curso” donde contextualiza y al mismo tiempo muestra las coincidencias entre el tenor de los debates de la época y las posiciones teóricas defendidas por Michel Foucault en lo concerniente a la relación entre filosofía y política (Cfr., Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, ed. cit., pp. 379-394). Debemos aceptar que nuestra deuda con este autor es grande en lo referente al tema de la *parrhesía* en el pensamiento de M. Foucault.

¹⁷⁶ Foucault, Michel, “Crítica y Aufklärung” (traducción de Jorge Dávila). Foucault no asignará título alguno a su conferencia, sin embargo el título “¿Qué es la crítica?” fue colocado por la Sociedad para efectos de publicación. El texto original puede consultarse en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Avril-Juin 1990, pp. 35 - 63.

siendo relativamente irreductibles a la relación política: en el curso del 83, de Eurípides a Platón, Foucault estudia la *parrhesía* política.¹⁷⁷

Ahora bien, después de contextualizar el curso queremos pasar a lo que nos incumbe, a saber, la relación entre el sujeto y la verdad que se da en el ejercicio de la *parrhesía*, y la forma en que ésta se constituye en una práctica de libertad que al mismo tiempo promueve una nueva forma de subjetividad a partir de la modificación del *êthos*. Dos puntos neurálgicos nos abren camino.

Lo primero sería:

[...] sólo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la enunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatuto social, institucional del sujeto, sino su coraje.¹⁷⁸

Lo segundo es:

La *parrhesía* [...] es pues cierta manera de hablar. Más precisamente es una manera de decir la verdad [...] de tal manera que, por el hecho mismo de decirlo, abrimos, nos exponemos a un riesgo [...] la *parrhesía* es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre.¹⁷⁹

Verdad, sujeto, libertad, ética, todos estos conceptos, transversales en nuestra investigación, se agrupan bajo el mismo ejercicio de la *parrhesía*. Tratando de restituir este concepto, “[...] la *parrhesía* pone en juego la cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad”.¹⁸⁰ Foucault afirma que el análisis de la *parrhesía* debe desarrollarse en el marco de esta cuestión, aclarando que en el análisis del decir la verdad no se trata de un análisis gramatical o un señalamiento en forma de un enunciado performativo. El método de abordar la *parrhesía* se aleja de la pragmática del discurso. Lo que propone el pensador francés es un análisis “que hace que

¹⁷⁷ “Esa *parrhesía* política comprende dos grandes formas históricas; la de una palabra dirigida, en la asamblea, al conjunto de ciudadanos por un individuo deseoso de imponer su concepción del interés general (*parrhesía* democrática), y la de una palabra privada que el filósofo destina al alma de un príncipe para incitarlo a dirigirse bien a sí mismo y hacerle oír lo que los aduladores le ocultan (*parrhesía* autocrática)” (Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, ed. cit., p. 384).

¹⁷⁸ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, ed. cit., p. 82.

¹⁷⁹ *Loc. cit.*

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 83.

el acontecimiento del enunciado afecte el modo de ser del sujeto, o que al producir el acontecimiento del enunciado el sujeto modifique, afirme o, en todo caso, determine y precise cuál es su modo de ser en cuanto habla”.¹⁸¹ A partir de este análisis se caracteriza otro tipo de hechos muy diferentes a los de la pragmática y a los que sería conveniente llamarlos como “dramática” del discurso, cuya definición es “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador”.¹⁸²

Ahora bien, en la intención del curso del 83 de vincular “el gobierno de sí y el gobierno de los otros” se encuentra en medio la *parrhesía* en el sentido político. Dice Foucault:

Me parece que la *parrhesía* es en cierta manera una palabra, que está arriba, por encima del estatus de ciudadano, diferente del ejercicio liso y llano del poder. Es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, claro, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango de esa suerte de juego agonístico que caracteriza la vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas.¹⁸³

La *parrhesía* en este contexto sería la palabra que persuade a quienes se les son pronunciada y que, en un juego *agonístico*, deja la libertad a los otros para que puedan mandar; una especie de contrato *parresiástico*. Dicho de otro modo: “hacer actuar el *logos* en la *polis* [...], hacer actuar esa palabra verdadera, racional, agonística, la palabra de discusión en el campo de la *polis*: en eso consiste la *parrhesía* [política]”.¹⁸⁴ El ejemplo más claro lo constituye Sócrates, que en las calles de Atenas, al negarse sistemáticamente a participar en la asamblea y dirigirse al pueblo, habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días, “con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que le pueden infringir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura [a fin de] ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberán ocuparse de sí mismos”.¹⁸⁵

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸² *Loc. cit.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 122.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 356. Michel Foucault hace una clara diferencia entre la *parrhesía* filosófica y la *parrhesía* política. Véase: *Ibid.*, “Clase del 9 de marzo”, pp. 356-357. Resulta interesante ver como M. Foucault en el curso del 83 –al final de su pensamiento– plantea “lo real” de la filosofía. Mediante ese término el pensador francés trata de mostrar aquello con lo cual la filosofía debe enfrentarse para dar pruebas de su verdad propia y asimismo encontrar una confrontación activa con el poder; es un camino por recorrer (*Cfr.*, *Ibid.*, pp. 249-251).

En el segundo semestre de 1983, Michel Foucault viaja a Estados Unidos¹⁸⁶ y ofrece una serie de conferencias en Berkeley California sobre el concepto de *parrhesía*, editadas hace poco bajo el título *Discurso y verdad en la antigua Grecia* o *Coraje y verdad*.¹⁸⁷ En estas conferencias, Foucault dedica gran tiempo a la relación entre la *parrhesía* y el cuidado de sí. Para el pensador francés la *parrhesía* constituye un concepto central en el pensamiento moral y político greco romano, a partir del cual se puede trazar una historia de la filosofía clásica. Igualmente, como forma de veridicción, la *parresía* tuvo que competir con otras existentes en la época como la profecía, la sabiduría o la técnica. Su intención fue mostrar como la *parresía* llega a ser el nexo entre *el cuidado de sí* y *el cuidado de los otros*, entre *el gobierno de sí* y *el gobierno de los otros*. En otros términos, “la frontera en que vienen a coincidir ética y política”.¹⁸⁸

Asimismo, la *parresía* encuentra relación con la lectura y la escritura, al ser una *técnica*, un *ejercicio* de subjetivación del discurso verdadero, donde se lucha por una relación íntima entre el sujeto y la verdad y, así, se llevaría a cabo una *askesis* que suscitaría una *práctica de libertad*. Constantemente, Foucault recuerda como los latinos traducen *parresía* por *libertas*. Efectivamente, la cuestión que está en juego es la libertad; la libertad de quien habla, que al hacerlo transforma su modo de ser (*êthos*) y puede llegar a transformar el modo de ser de los otros. Es ahí, precisamente, donde M. Foucault llega con fuerza, al final de esta serie de conferencias, a la figura de Sócrates como el *parresiastés* por excelencia. Se trata, en el caso de Sócrates, de una *parresia* filosófica vinculada al cuidado de sí (*epiméleia heautoû*), diferenciándose de la evolución que ha tenido la palabra *parresía* en relación (o contra) la retórica y la *parresía* política.¹⁸⁹ Antes de ello, M. Foucault expone ciertas características que la *parresía* debe cumplir, como son: la franqueza, la verdad, el peligro, la crítica y el deber. El pensador francés lo resume así:

La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una

¹⁸⁶ Foucault veía en los Estados Unidos una especie de “escapatoria” a las instituciones francesas (Cfr., Eribon, Didier, *Michel Foucault* (traducción de Thomas Kauf), Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 383-398). Más adelante hablaremos del influjo que ejerció el Colegio de Francia sobre el quehacer intelectual del pensador francés.

¹⁸⁷ Respectivamente; Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Mejía, Traducción de Fernando Fuentes Mejía), Paidós, Barcelona, 2004; *Id.*, “Coraje y verdad” (Traducción de Tomás Abraham), en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, pp. 263-387. Estas conferencias pueden tomarse como una especie de presentación resumida de lo que fue su curso en el colegio de Francia durante el mismo año, sin embargo, la relación entre el cuidado de sí y la *parresia* se amplía mucho más.

¹⁸⁸ Gabilondo, Ángel, “Introducción”, en Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit., p. 23.

¹⁸⁹ Véase, Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit., pp. 47-52 [*Id.*, “Coraje y verdad”, en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, ed. cit., pp. 273-276].

relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo y con los otros a partir de la crítica (autocrítica y crítica de los otros), una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber.¹⁹⁰

En este contexto, el *logos* cobra toda una dimensión práctica en el sentido en que el mismo “decir verdadero” del sujeto lo transfigura, le es posible ser de otro modo: “se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresíastés*, dice con libertad lo que ha de decirse. Para los otros resulta desconcertante y sin embargo resuena propio”¹⁹¹. Así pues, si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es otra cosa que la relación del sí mismo con la verdad, entonces, ese decir veraz no es puramente teórico sino que hace parte de una “ascética del sí mismo”.¹⁹²

Siguiendo este interés, en el último curso dictado en el Colegio de Francia, M. Foucault retoma de nuevo el concepto de *parrhesía* con otro horizonte, ya no tanto filosófico-político, sino filosófico-ético. Desde un principio vuelve a trazar las líneas de su método haciendo una mirada retrospectiva del abordaje que ha dado al concepto de *parrhesía*. Afirmar de nuevo como a partir del examen hecho al tema de la *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de prácticas de sí.¹⁹³ La dimensión de este curso es enorme —tanto en volumen como en conceptos— sin embargo, rescataremos para nuestros intereses las ideas principales que nos permiten seguir el hilo de la lectura propuesta al concepto de *parrhesía*. Lo primero tiene que ver con el estudio que emprende M. Foucault de algo que llama “formas aletúrgicas”, que sería, en el contexto del análisis de la *parrhesía*, “la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta”.¹⁹⁴

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 46 [*Ibid.*, p. 272].

¹⁹¹ Gabilindo, Ángel, Introducción, en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit., p. 28.

¹⁹² Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit., p. 209 [*Id.*, “Coraje y verdad”, en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, ed. cit., p. 386. En esta versión se lee “estética de sí mismo”. Al final de esta serie de conferencias, M. Foucault habla de su pretensión de analizar ciertos procesos de “problematización”, lo que significa preguntarse por el cómo y el porqué ciertos asuntos se convierten en un problema, tales asuntos como la locura, el crimen, la sexualidad y la misma *parrhesía* (Cfr., *Ibid.*, p. 214 [*Ibid.*, 389].

¹⁹³ *Id.*, *El coraje de la verdad* (*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*) (Traducción de Horacio Pons), México, F.C.E., 2010, p. 27.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 19. Aparece una primera definición de *aleturgia* en la clase del 23 de enero de 1980 en el curso en el Colegio de Francia: “Al forjar a partir de *alethurges* la palabra ficticia *alethorgia*, podríamos llamar “*aleturgia*” [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar “*aleturgia*” a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella” (*Id.*, *Du gouvernement des vivants* (curso inédito), cit. por: Gros, Frédéric, en *El coraje de la verdad*, ed. cit., p. 19. En la nota 3).

No se trata entonces del discurso en el cual pudo decirse la verdad sobre el sujeto, sino del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo como una forma de transformar su *êthos*.

Parece pues, que el curso del 84 fuese una especie de autobiografía del pensador francés. El análisis de la *parrhesía* coincide con su mismo trabajo filosófico hecho hasta el momento:

En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos.¹⁹⁵

El decir de Foucault merece toda la atención; se trata, de alguna forma, de tomar él mismo el lugar de su objeto de estudio o, dicho de otro modo, intentar ser él mismo un *parresias*. Miremos, por ejemplo, la lectura que se hace en este curso del 84 de la *parresía* a partir de los cínicos, a quienes se les reconoce por ese hablar franco, sus ataques verbales, virulentos, y sus arengas violentas.¹⁹⁶ Esta temática de los cínicos hace que surja algo casi totalmente inadvertido por la historia de la filosofía, a saber, lo elemental: “aparece lo elemental como un extracto de la necesidad absoluta tras un proceso de reducción ascética [...] los cínicos rastrean, en la maleza de las convenciones y los artificios mundanos, lo elemental, aquello que, en el carácter concreto de la existencia resiste absolutamente.”¹⁹⁷ De esta forma, la *parresia* le permite al pensador francés vincular ese cuidado de sí con el cuidado de los otros, y a partir de los cínicos esos juegos entre “otra vida”/“vida otra”, “otro mundo”/“mundo otro”,¹⁹⁸ una filosofía de la alteridad que le permite pensar el mismo concepto de verdad. Tal es la idea que se manifiesta claramente en las últimas líneas del manuscrito para el curso del 84 y que no pudo pronunciar debido a su precipitada muerte:

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 86. Nos resulta inquietante que Schmid, a pesar de realizar una búsqueda de una nueva fundamentación de la ética en Foucault, se refiera pocas veces al concepto de *parrhesía* para llevar a cabo su argumento. Una de esas pocas referencias la encontramos en este punto, donde leemos: “emprender la investigación del concepto de *parresia* implica descubrir tres campos de análisis entrecruzados: el análisis de los modos de la decir la verdad, el estudio de las técnicas de “gobierno”, y el redescubrimiento de las formas de las prácticas de sí –en suma, las estructuras de saber, las relaciones de poder y los tipos de constitución de sujeto. Es decir, tres ejes que forman una *aletheia* (producción de la verdad), una *politeia* (ejercicio del poder) y un *êthos* (formación de la moral)” (Schmid, Wilhelm, *En busca de un arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (traducción de Germán Cano), Pre-textos, Valencia, 2002, p. 60).

¹⁹⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, pp.169-189.

¹⁹⁷ Gros, Frédéric, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, ed. cit., pp. 361-362.

¹⁹⁸ Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, ed. cit., pp. 281-302.

Para terminar, quiero insistir en esto; no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo: sólo puede haber verdad en la forma de otro mundo y vida otra.¹⁹⁹

Michel Foucault... ¿es un *parresíastés*? Es la pregunta que podríamos hacernos en este punto. Tratar de responderla implica llevar a cabo un análisis que supera los límites de nuestra investigación. Reconocemos que no somos los únicos que hemos planteado esta cuestión. Por ejemplo, en el libro de Tomás Abraham titulado *El último Foucault* aparecen una serie de ensayos que amplían el tema, en particular el de Felisa Santos.²⁰⁰ Sin embargo, consideramos que este análisis se debe ampliar mucho más; no por el hecho de que la *parresía* sea el último tema que abordó Foucault en sus cursos nos da pie a presentarlo como “el último Foucault”,²⁰¹ como sí dijéramos “eh aquí el último escalón de su pensamiento, la figura que hacia falta para llenar el rompecabezas”... más bien, ¿por qué no preguntarnos por la relación que puede existir entre el silencio de Foucault y el tema de la *parresía*? ¿Qué relación puede tener tal concepto con la misma forma en que abordaba sus entrevistas? ¿Cuál ha sido la razón para querer problematizar el decir lo verdadero?, en últimas ¿cómo comprender la rareza de este concepto con relación a su pensamiento?.

Lo cierto es que el abordaje que Michel Foucault lleva a cabo del término *parresía*, de su historia, de sus diversas manifestaciones en la Antigüedad, no prueba sólo su interés por esa forma de relación entre ética y política, sino que constituye un reflejo de lo que había sido su vida y su pensamiento, su actividad pública y su dedicación a la filosofía.²⁰²

Retomemos. En la tradición filosófica del *gobierno de sí*, existen unas *prácticas de sí* o *ejercicios espirituales* en los cuales el *sujeto* se relaciona con su *verdad*, de tal forma que se produce una transformación de su modo de ser (*êthos*), lo cual puede entenderse como una *práctica de libertad* en el sentido de una transformación posible sobre sí mismo. Al mismo tiempo, tales *prácticas de libertad* llevan a configurar unas nuevas *formas de subjetividad* que permiten, por un lado, abordar el estudio de *la historia de la subjetividad* en Occidente desmarcándose de *la primacía del Sujeto* y, por otro lado, permitiendo proponer una nueva forma de relacionarse consigo mismo que está en el terreno de

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 350. En la nota.

²⁰⁰ Cfr., Santos, Felisa, “El riego de pensar”, en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, ed. cit., pp. 39-98).

²⁰¹ Así aparece en la portada del libro de Abraham: “Tomás Abraham presenta El último Foucault”.

²⁰² Si se piensa en la misma enfermedad que padecía por entonces Foucault, llama la atención la lectura que hacia a la figura de Sócrates; impresiona ver las referencias constantes a la forma en que Sócrates se relaciona con su muerte, más precisamente al problema del miedo a morir (Cfr., *Ibíd.*, pp. 87-100).

la *ética*. El interés de Michel Foucault por estos temas lo llevó a preguntarse por el lugar que puede tener la *espiritualidad* en nuestros tiempos, encontrado en el psicoanálisis el eco de una palabra que parecía muerta.²⁰³

²⁰³ Dedicaremos, después de las discusiones, un apéndice al lugar del psicoanálisis como ejercicio espiritual.

Discusiones

Michel Foucault en medio de las discusiones

Someter a Michel Foucault a la discusión no es tarea fácil pero resulta necesario. Nos permite, por un lado, mostrar la correspondencia que puede existir entre el primer capítulo y éste, y, al mismo tiempo, dar cuenta de ciertas críticas que ha merecido su quehacer intelectual. En el transcurso de nuestra investigación nos propusimos reconstruir el argumento de Michel Foucault con relación al concepto de *sujeto* en la década de los 80. Lo hemos hecho con la necesidad de llenar vacíos, de encontrar desplazamientos, de vincular el *sujeto* con la *verdad*, el *poder* y la *libertad*. También hemos tomado distancia de algunos de los argumentos del pensador francés.

En este recorrido nos hemos encontrado con problemas modales, cuestiones a las que no se les puede “hacer el quite” fácilmente si de elaborar un trabajo investigativo se trata. Nos referimos a cuestiones, por ejemplo, como: “su profunda historia personal”; “la influencia en su quehacer intelectual de las diferentes escuelas de su tiempo”; “sus constantes viajes”; “su silencio escritural de casi ocho años”; “la pregunta por su lugar de autor y poseedor de una obra”. Son cuestiones, todas éstas y otras más, que fácilmente pueden ser nombradas como simples datos biográficos y que aparecen en los libros dedicados a Michel Foucault llamados biografías. Sin embargo, para nosotros es claro que tales cuestiones merecen un análisis. Desde el principio de nuestra investigación prestamos todo el cuidado a estos temas,¹ de hecho,

¹ Cfr., *supra*, Cap. I. “Michel Foucault. La cuestión de sujeto”; Cap. II. “El silencio de Michel Foucault.

empezamos mostrando como M. Foucault escapa al rótulo de autor y, por lo mismo, nos hemos referido a él como *pensador*. Aun conociendo de antemano que Didier Eribon —quien es considerado su biógrafo— lo muestra como un autor, categoría que le permite referirse a su obra. En las primeras páginas de la biografía dedicada a M. Foucault, Eribon escribe:

Escribir una biografía de M. Foucault puede parecer paradójico [y sí que lo es] ¿Acaso no fue él mismo quien, en repetidas ocasiones, puso en tela de juicio la noción de autor, negando por consiguiente la posibilidad misma de un estudio biográfico? [...] ¿Que Foucault cuestionó la función de autor? Efectivamente. ¿Y qué es lo que esto significa? La puesta de manifiesto de que, en nuestras sociedades, la articulación del pensamiento estaba obligada a doblegarse ante el yugo de las formas de las nociones de autor, de obra y de comentario. Por eso, ni siquiera él mismo podía ser abstracción de la sociedad en la que estaba inmerso: era tributario, como todo el mundo, de esas «funciones» que escribía. Así pues firmó sus libros, los conectó unos con otros mediante un conjunto de prefacios, de artículos, de entrevistas en las que trataba de restituir la coherencia o la dinámica de sus investigaciones, a través de las etapas sucesivas; jugó el juego del comentario, participando en coloquios consagrados a su trabajo, respondiendo a las objeciones, a las críticas, a las lecturas malas y a las lecturas buenas. Resumiendo, Michel Foucault es un autor, ha llevado a cabo una obra, y ésta está sometida a discusión.²

Es cierto, lo hemos comprobado: el realizar un trabajo investigativo sobre M. Foucault implica seguir de cerca las líneas que plantea Eribon. Es necesario citarlo a pie de página, utilizar normas editoriales, abreviaturas y latinajos que implican tomarlo como a “autor” y referirse a su trabajo intelectual como “obra”, por ejemplo: *Ibíd.* (mismo autor, misma obra), *Id.* (mismo autor, otra obra), *op. cit.* (misma obra citada con anterioridad), *et al.* (él y otros autores), *passim* (a lo largo de toda la obra), etcétera. Son normas de escritura que nos imponen nuestros tiempos y de las cuales es difícil alejarse. Se podría también considerar a Michel Foucault un “autor” por el hecho de ser alguien fundador de discursividad, que abre posibilidades y reglas de formación de nuevos discursos. Éste es el mismo acto por el cual el pensador Francés consideraba a Freud, Marx y Nietzsche como autores.³ ¿Acaso no es Michel Foucault al-

Un murmullo parisino”.

2 Eribon, Didier, *Michel Foucault* (traducción de Thomas Kauf), Anagrama, Barcelona, 1992, p.11.

3 Cfr., Foucault, Michel, “¿Qué es un autor?”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol.I* (Traducción de Miguel Morey), Paidós, Barcelona, 1999, pp. 329-360 [ed. en francés: 69. « Qu’est-ce qu’un auteur? » (Conférence) (« Qu’est-ce qu’un auteur? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63e année, no 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104. (Société française de philosophie, 22 février 1969; débat avec M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Lacan, J. d’Ormesson, J. Ullmo, J. Wahl.)), en *Dits et écrits I*,

guien que ha brindado una nueva interpretación dando un nuevo sentido a las cosas que no lo tenían? ¿Acaso no es alguien que sospecha que el lenguaje no dice exactamente lo que dice y así considera que el lenguaje desborda propiamente lo verbal? Esa sospecha es lo que Michel Foucault encontró, lo reiteramos, en Nietzsche, Freud y Marx.⁴ Basta mirar la enorme cantidad de libros, artículos, congresos, coloquios, jornadas, simposios, seminarios, cursos, todos ellos dedicados a Michel Foucault. Es comprensible la inclusión del pensador francés en las facultades de filosofía, psicología, historia, sociología, antropología, y demás “ciencias sociales y humanas”, no lo es tanto —pero es así— verlo rondar por las facultades de comunicación social, mercadeo, geografía, en fin, es algo ya habitual hablar en buenos o malos términos de este “autor” y su “obra”: es una moda, y por lo demás sospechosa.

Se contrapone a esta idea de “autor” la de “pensador” y, asimismo, se opone a la de “obra” la de “pensamiento”. Guillaume Le Blanc funde estas dos nociones —pensador-pensamiento— y habla de *El pensamiento Foucault*.⁵ Se podría argumentar que es así como Michel Foucault concibe su propio trabajo intelectual, a saber, como una “historia crítica del pensamiento”,⁶ dicho de otra manera, como un análisis histórico de las formas de experiencias en términos de “pensamiento”.⁷ Así las cosas, el quehacer intelectual de Michel Foucault —llámese filosófico, psicológico, histórico o periodístico— sería una epistemología en el sentido preciso de ser un pensamiento de las *epistemes*:

El pensamiento Foucault —dice Guillaume Le Blanc⁸— no remite, [...] a un conjunto de propiedades del supuesto sujeto Foucault. No es otra cosa que el nombre más preciso que pueda darse a ese acontecimiento del pensamiento situado en la *episteme* de su propia escritura y, no obstante, permanentemente

1954-1975, ed. cit., pp. 817-848 ; *Id.* (debe entenderse: mismo «autor» otra «obra»), “Nietzsch, Freud y Marx” (Traducción de Carlos Rincón), en *Revista Eco*, n° 113/5, Bogotá, 2002, pp [ed. en francés: 46 “Nietzsche, Freud, Marx” («Nietzsche, Freud, Marx», *Cahiers de Royaumont*, t. VI, Paris, Éd. de Minuir, 1967, Nietzsche, pp. 183-200. Colloque de Royaumont, juillet 1964.), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., pp. 592-607].

4 *Cfr.*, *Ibid.* (debe entenderse: mismo “autor” y “obra” citada en la nota anterior), *passim* (debe entenderse: a lo largo de toda la “obra”) [ed. en francés: *Ibid.*, *passim*.].

5 *Cfr.*, Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento Foucault* (traducción de Horacio Pons), Amorrourtu, Buenos Aires, 2008.

6 *Cfr.*, *Id.*, “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales Vol. III* (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, p. 363 [ed. en francés: 345. “Foucault” («Foucault», in Huisman (D.), éd., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1984, t. I, pp. 942-944.), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001, p. 1450].

7 *Cfr.*, 340. «Préface à l'Histoire de la sexualité» («Préface à l'Histoire de la sexualité», in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 333-339), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1398.

8 Le Blanc, Guillaume, *op. cit.*, pp.14-15.

recorrido por el deseo de deshacer esa *episteme* hasta en el acto mismo de escritura.

En este sentido, sería necesario comprender la *episteme* propia a la que perteneció Michel Foucault y de esta forma comprender que *el pensamiento Foucault* surge a partir de ello, no en otro momento ni en otro lugar, tenía que ser ahí, en ese tiempo y espacio: en Francia, en la segunda mitad del siglo XX.

Siguiendo este argumento, se podría mostrar —de hecho Le Blanc lo hace— como el propio Michel Foucault pone su producción intelectual como una caja de herramientas:

Todos mis libros —dice Foucault⁹— son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas, servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratará de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente de los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor.

También es cierto; hemos utilizado sus libros, sus entrevistas, sus dichos y sus escritos para desmontar ideales, cuestionar teorías, hacer preguntas a otras disciplinas. Siguiendo esta línea, se podría decir que muchas veces la escritura de Michel Foucault funciona como una ficción. En una entrevista (1977) afirma:

Jamás escribí otra cosa que ficciones. No quiero decir, empero, que eso esté al margen de la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer trabajar la ficción en la verdad, inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y procurar que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que aún no existe, y por lo tanto «ficcione».¹⁰

Existe, pues, una relación entre “la caja de herramientas” y “la ficción”, en el sentido de hacer una apropiación de los autores que permite llevar a cabo un argumento donde se resignifica los pensamientos propios de esos autores.

Aunque la posición de Le Blanc resulte interesante, creemos que si seguimos el “ritmo” propuesto por este autor, pronto objetivizaremos a Fou-

9 Foucault, Michel, “De los suplicios a las celdas” (Comp., Álvarez-Uriá, Fernando, Julia Varela), en *Saber y Verdad*, La piqueta, Madrid, 1985, p. 88 [ed. en francés: 151. «Des supplices aux cellules» («Des supplices aux cellules» (entretien avec R.-P. Droit), *Le Monde*, no 9363, 21 février, 1975, p. 16. À l’occasion de la parution de *Surveiller et punir*), en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 1587].

10 *Id.*, 197. «Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps» («Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps» (entretien avec L. Finas), *La Quinzaine littéraire*, no 247, 1er-15 janvier 1977, pp. 4-6.) en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., p. 236. Cit. por: Le Blanc, Guillaume, en *El pensamiento Foucault*, ed. cit., p. 21.

cault, volviéndolo, simplemente, una entidad conceptual. Cuando nos referimos a él como “pensador” en vez de “autor”, o a su trabajo como “pensamiento” en vez de “obra”, no debe entenderse que nuestra pretensión es incursionar en una categoría cognoscitiva —como creemos que es la intención de Le Blanc. Nuestra hipótesis de referirnos a su trabajo como “pensamiento” está sustentada en el mismo recorrido intelectual hecho por el pensador francés. Veamos.

El mismo Michel Foucault se entrega a la tarea de realizar una “Historia del pensamiento” debido a una necesidad de reajuste del mismo orden entre las ciencias constituidas y los fenómenos de opinión. Es así como plasma, en 1969, su proyecto de enseñanza en la memoria redactada para la candidatura al Colegio de Francia. Ahí leemos: “habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento”,¹¹ dicho en otros términos, “eliminar al sujeto conservando los pensamientos, y tratar de construir una historia sin naturaleza humana”.¹² M. Foucault acoge esta propuesta que pronostica en gran medida su itinerario intelectual, escapando al *logos* hegeliano¹³ y criticando fuertemente al sujeto cartesiano sin proponer nunca la existencia de cierta naturaleza humana.¹⁴

El 12 de abril de 1970, J. Vuillemin presenta a Michel Foucault como el encargado de la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento*. Es una cátedra a la medida justa de lo que Foucault había trabajado hasta el momento en la *Historia de la locura*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* y, por otra parte, un pronóstico del trabajo que seguirá: “Michel Foucault examinará el problema de la causalidad en el orden del pensamiento”.¹⁵

En breve, lo que queremos señalar es la enorme influencia que una institución como el *Collège de France* ejerció sobre el quehacer intelectual del pensador francés. Basta mirar la *Advertencia* que muestran todas las ediciones de los cursos de M. Foucault en el Colegio de Francia, donde él manifiesta la sensación de sentirse como un actor o un acróbata que termina su función y queda en una soledad total. Enfrentado a los reglamentos del Colegio de Francia, donde los cursos deben ser públicos y para una gran cantidad de asistentes, el pensador francés convoca a la conformación de un pequeño

11 Son sus propias palabras. Véase: Foucault, Michel, “Anexo III. Memoria redactada para la candidatura al Collège de France. Proyecto de enseñanza”, en Eribon, Didier, *Michel Foucault*, ed. cit., p. 428.

12 *Ibíd.*, “Anexo IV. Asamblea de profesores del 30 de noviembre de 1969”, p. 437.

13 Véase: Foucault, Michel, *El orden del discurso* (Traducción de Alberto Gonzales Troyano), Tusquets, Barcelona, 1983. Lección inaugural en el Colegio de Francia pronunciada el 2 de diciembre de 1970.

14 Véase: *supra*, “Las consecuencias del Yo cartesiano en la relación sujeto-verdad. Una lectura de Michel Foucault”.

15 Eribon, Didier, “Anexo IV. Asamblea de profesores del 30 de noviembre de 1969”, en *Michel Foucault*, ed. cit., p. 445.

grupo de trabajo que estuviera exclusivamente compuesto por investigadores con temas afines. Esa intención se repite sin mucho éxito.¹⁶ En este sentido, la misma cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento* influyó en el interés que mostrara Foucault por esa categoría de pensamiento. Pero ¿qué es lo entiende Michel Foucault por pensamiento? En el prefacio a la *Historia de la sexualidad* nos brinda una definición:

Por “pensamiento” entiendo lo que instaura, en diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social o jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético. Así entendido, no hay que buscar el pensamiento en las formulaciones teóricas, como las de la filosofía o de la ciencia; éste puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse, en las que el individuo se manifiesta y obra como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en la medida en que ésta implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros.¹⁷

Lo cierto es que, sea como “autor” o “pensamiento”, Michel Foucault nos da la posibilidad no sólo de elogiarlo o enaltecerlo, sino también de criticarlo: de discutir con su propio pensamiento, de hacerlo hablar. Es, precisamente, la pregunta que se plantea Pierre Bourdieu *¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault*:

Así, por ejemplo, a través de las palabras que se dicen de Michel Foucault, se encuentra planteada la cuestión típicamente foucaultiana, de saber lo que es un autor, y también la cuestión de saber lo que es hacer hablar a un autor. Se han escuchado muchas frases que comienzan con “para Foucault” o “según

16 Cfr., Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros* (*Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. Traducción de Horacio Pons), F. C. E., México, 2009, pp. 17-19; *Id.*, *El coraje de la verdad* (*Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1983-1984*. Traducción de Horacio Pons), F. C. E., México, 2010, pp. 18-19.

17 *Id.*, 340. «Préface à l'Histoire de la sexualité», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p.1398-1399 (La traducción es nuestra). En una de sus últimas entrevistas pone en los mismos términos su trabajo: “El trabajo de la reflexión filosófica e histórica se vuelve a situar en el campo de trabajo del pensamiento, a condición de que retome la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como un trabajo del pensamiento” (*Id.*, “Polémica, política y problematizaciones”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Traducción de Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999, p. 361 [ed. en francés: 342. “Polémique, politique et problématisations” («Polemics, Politics and Problematisations» («Polémique, politique et problématisations»; entretien avec P. Rabinow, mai 1984), réponses traduites en anglais, in Rabinow (P.), éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 381-390), en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1417].

Foucault”, “como dice Foucault”: ¿por qué y para quién se pronuncian tales expresiones? Para responder, sería necesario contar las citas, analizar su forma y su función, relacionándolas al contexto textual y al contexto social, y especialmente a la posición social del autor. ¿No se sucumbe a una forma de fetichismo a un foucaultismo no muy foucaultiano? / Se recuerda siempre que Marx decía: “yo no soy Marxista”. Creo que Foucault habría dicho gustosamente “yo no soy Foucaultiano”.¹⁸

Bourdieu nos recuerda como es posible oponer una cita de Foucault a otra, como es posible encontrar contradicciones en él, “porque no ha dicho la misma cosa en el mismo momento, porque no ha dicho la misma cosa a las mismas personas según las circunstancias (lo que no quiere decir que haya mentido aquí o allá)”,¹⁹ en esto radica la importancia para comprender lo que es responder una entrevista, administrar un trabajo intelectual, interpretar retrospectivamente sus propios *Dichos y escritos*.

Bourdieu va más allá:

Para ser verdaderamente fiel al espíritu de Foucault, ¿no sería necesario leer a Foucault como él mismo ha dicho que leía, y así solamente? Se ha recordado, en efecto, que Foucault había dicho que había leído tal o cual autor no para sacar de él saberes, sino para sacar reglas para construir su propio objeto. Es necesario distinguir entre los *lectores*, los comentadores —que leen para hablar después de lo que han leído—, y los que leen para hacer algo, para hacer avanzar el conocimiento, los *auctores*. ¿Cómo hacer una lectura a *auctor*, que quizás podrá ser infiel a la lectura de Foucault, pero fiel al espíritu foucaultiano?²⁰

Lo dicho por Bourdieu es sumamente importante, si tomamos ésto como una crítica constante a Foucault, a saber, la distancia que tomaba de ciertas lecturas canónicas de grandes autores. Dicho de otra manera, Foucault —para utilizar una expresión propia de él— tomaba a los autores como una *caja de herramientas*, y así, creaba una *ficción* que le permitía desarrollar sus argumentos hasta sus últimas consecuencias. Lo hemos comprobado en el transcurso de nuestra investigación, por ejemplo; en la lectura que hace del concepto de *templanza* (*sôphrosynê*) en Aristóteles o sobre la misma concepción que expone de *meditación* en Descartes. Hemos visto también como en la *Historia de la sexualidad* aparecen paráfrasis que son puestas como citas textuales de autores

¹⁸ Bourdieu, Pierre, “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault” («Queèst-ce que faire parler un auteur?. À propos de Michel Foucault». Intervención hecha en el coloquio de Vaucresson, el 12 de octubre de 1995), en *Intelectuales, política y poder* (Traducción de Alicia Gutiérrez), Eudeba, Buenos Aires, 1999, p. 197.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 198.

²⁰ *Loc. cit.*

de la filosofía antigua;²¹ basta mirar las notas aclaratorias que se hacen en las ediciones de algunos cursos en Colegio de Francia, donde se completa o se corrige lo dicho por Foucault en relación a los textos antiguos y modernos.²²

Lo cierto es que Foucault encontraba en su lectura a los clásicos categorías de análisis impensadas hasta ese momento, lo que legitima una propia interpretación del quehacer intelectual del pensador francés. Una lectura que quiere comprender verdaderamente a Foucault en cuanto *auctor*, en cuanto creador de pensamiento y no lector letrado del pensamiento de los otros ¿no debe ir más allá de la lectura de sus textos? Efectivamente, es lo que hemos tratado de asumir en nuestro trabajo investigativo; hemos contextualizado el pensamiento de Foucault en un tiempo y espacio, hemos creado nuestras propias hipótesis generales de trabajo y otras tantas en cada subcapítulo, alejándonos muchas veces de lecturas canónicas y ciertos símiles que se dan por sentado (como el equiparar entidades conceptuales como el yo, el ser humano, el sujeto, el individuo, el hombre). Desde un principio hablamos de la importancia de las entrevistas y lo pusimos en los términos de que son los lugares donde “Foucault va más allá” de sus libros y escritos. Fue necesario preguntarse también “¿qué es lo que quería decir para un filósofo interrogarse por la locura, la prisión o la sexualidad? ¿Qué es lo que quería decir para un filósofo ocuparse de la historia?”

Por otra parte Bourdieu invita a la interrogación sobre la misma posición de Michel Foucault como filósofo, lo que implicaba ser heredero de una tradición encarnada por Sartre; una suerte de radicalismo filosófico-político: “por radicalismo —dice Bourdieu— entiendo una suerte de irresponsabilidad intelectual estatutaria que los filósofos se otorgan como una suerte de deber de Estado, un derecho-deber de ruptura, de transgresión de normas”; en este sentido podríamos decir que “Foucault, aun habiéndose opuesto mucho a Sartre, estaba de su lado, sin discusión, desde este punto de vista”²³. Ese radicalismo intelectual de Michel Foucault lo lleva a crear nuevos objetos de análisis, nuevos conceptos, separándose prontamente de la gran mayoría de filósofos e historiadores.²⁴

21 Nos referimos, particularmente, a las referencias a los libros de Aristóteles. Tratamos de encontrar en las ediciones más usadas, tanto en inglés como en español, algunas frases citadas textualmente y entre comillas por Michel Foucault y debemos reconocer que no tuvimos gran éxito (Cfr., Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Traducción de Martí Soler), Siglo XXI, México, 2007 (Notas 122, 127, 136)).

22 Cfr., Id., *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., *passim*; Id., *El gobierno de sí y de los otros*, ed. cit., *passim*; Id., *El coraje de la verdad*, ed. cit., *passim*.

23 Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, p. 200.

24 Un paréntesis que introducido por Pierre Bourdieu resulta interesante “(sería necesario precisar que mientras Foucault estaba, por su radicalismo filosófico, en la misma familia de Sartre, se situaba, en el campo filosófico, en un campo completamente opuesto, es decir, como yo, del lado de la tradición de

Bourdieu plantea también la posibilidad de ver a Foucault —según la tradición weberiana— como un “profeta ejemplar”, entendido como aquél que “ha llevado fuera del universo erudito problemas, debates, conceptos, discusiones que estaban hasta ese momento reservado al universo de los especialistas”.²⁵ Lo cierto es que el pensamiento de Foucault trasciende las fronteras del ámbito universitario, llega a escenarios que no son restringidos para uno pocos eruditos (otra nueva sospecha).

Por otra parte, cabe preguntarse cómo Foucault ha sido leído en los universos eruditos por parte de sus contemporáneos. Afirma Bourdieu:

Tendría que formular la hipótesis de que los contemporáneos se leen mucho menos de lo que se cree y que una parte importante de lo que saben uno de otros se aprende *ex auditu*, a través de lo que ellos oyen decir, a los colegas, a los periódicos...a los estudiantes; en resumen a través de una suerte de rumor intelectual en que circulan palabras-clave, slogans un poco reduccionistas [...] dicho de otro modo, la hipótesis de que los contemporáneos se leen entre ellos es muy arriesgada; y que, al leerse se comprenden, es todavía más arriesgada.²⁶

El preguntarse por cómo ha sido leído nos lleva a entender la serie de calificativos que mereció Michel Foucault por parte de sus contemporáneos,²⁷ pero también la recepción que tuvo Michel Foucault en su país y en el exterior; el abordaje de una “obra” que en este contexto no está acabada y que en el caso de Michel Foucault aún hoy su pensamiento no ha llegado a la última palabra. Basta preguntarse por lo inédito de su trabajo intelectual y como año tras año aparecen documentos que resultan definitivos para comprender su pensamiento.²⁸ Esto implica que muchos trabajos investigativos sobre Michel Foucault —esperamos que no sea el caso nuestro— pierdan su fundamento o merezcan ser reorganizados tras la aparición de nuevos escritos.

Entonces, está la posibilidad de realizar una lectura (y escritura) de Michel Foucault sobre la posteridad, próxima o lejana. Por eso mismo creemos que no se puede hablar de “El último Foucault”, debido a que es necesario comprender su pensamiento en conjunto, así sea que se haya publicado

la historia de la filosofía de la ciencia, con Koyré, Bachelard, Canguilhem, Vuillemin, etc., y contra la tradición existencialista)” (*Loc. cit.*).

²⁵ Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, p. 201.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Véase: *supra*, “Capítulo I. Michel Foucault. La cuestión del sujeto”.

²⁸ Aún falta por publicar algunos cursos dictados por Michel Foucault en el Colegio de Francia y, particularmente, en español son varios los textos de *Dits et écrits* que aún no están traducidos. Hace poco salió editado un texto inédito de Michel Foucault titulado *Le Corps Utopique* (Cfr., Foucault, Michel, *Le Corps Utopique suivi de Les Hétérotopies* (Postface de Daniel Defert), Lignes, Paris, 2009).

su última palabra pronunciada en una entrevista o en un curso, o la última palabra escrita en un libro o artículo. Creemos que cualquier aparición, ya sea en la década de los sesenta o de los setenta, puede llegar a modificar el sentido general de su pensamiento.²⁹

Por último, Bourdieu habla de una “denegación a la comprensión”; Foucault, como todos los pensadores radicales y subversivos, se ha enfrentado y se enfrenta todavía con formidable resistencia a su lectura.³⁰ Dicho sea de paso, Michel Foucault se presta constantemente a la discusión, al debate, a la conversación. Hay que revisar con atención todas las entrevistas que otorga. Por ejemplo, en una de ellas, el mismo año de su muerte, frente a la pregunta de por qué se mantiene alejado de la polémica, Foucault responde: “Me gusta discutir y trato de responder a cuestiones que se me plantean. Es verdad que no me gusta participar en polémicas, si abro un libro en el que el autor tacha a un adversario de “izquierdista pueril” lo cierro enseguida. Tales maneras de hacer no son las mías; no pertenezco al mundo de los que se valen de ellas”.³¹ Sin embargo, cuando se le critica o se le encierra en un callejón sin salida, debido a sus propias contradicciones, Foucault responde con un “si usted quiere”, “si usted lo ve así”, “a lo mejor”, “por qué no”... es una forma de poner de nuevo todo en su sitio en medio del diálogo, de la conversación.

El pensador francés ha sido objeto de diferentes trabajos críticos, entre los que se encuentran coloquios, cursos, artículos, tesis, trabajos investigativos. “¿Hay que criticar a Foucault?”, es la pregunta que se hace Claude Quétel durante un homenaje a su memoria publicado bajo el título *Pensar la locura*.³² Refiriéndose a Foucault, Quétel afirma: “su estilo brillante, su pensamiento que no lo es menos, su talento para la persuasión, predisponen sin cesar a refutarlo, por poco que uno pretenda una lectura crítica”.³³ Si bien es cierto que Quétel dirige su atención a la *Historia de la locura en la época clásica*,

29 “Una obra no es accesible en su totalidad sino a título póstumo; los contemporáneos no tienen acceso sino a una parte ínfima de la obra –ignoran la mayor parte de las entrevistas, la correspondencia privada, etc.– y, si puedo decirlo golpe por golpe, en el orden cronológico, y no de un golpe, uno intuitivo, como en las obras completas” (Bourdieu, *op. cit.*, p. 203).

30 Cfr., Bourdieu, *op. cit.*, pp. 202-203.

31 Foucault, Michel, “Polémica, política y problematizaciones”, en Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit., p. 353 [ed. en francés: 342. “Polémique, politique et problématisations”, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1410].

32 Quétel, Claude, “¿Hay que criticar a Foucault?”, en Roudinesco, Élizabéth, Georges Canguilhem, et. al., *Pensar la locura (Penser la folie. Essais sur Michel Foucault)*, Traducción de Jorge Piatigorsky, Paidós, Buenos Aires, 1996, pp. 67-92. Nos parece oportuno sugerir la lectura de la presentación de Claude Quétel y más aún el debate que suscitó, “una controversia sobre la que vale la pena informar”. En pocas palabras, Quétel afirma que no fue al coloquio a visitar un monumento. Es de imaginarse lo que siguió (Cfr., *Ibid.*, pp. 89-93).

33 *Ibid.*, p. 68.

nosotros podríamos decir lo mismo de otros textos posteriores y que son de primera mano para nuestra investigación; las mismas entrevistas nos seducen y ni que decir de sus cursos.

Lo cierto es que es posible y necesario debatir, discutir con Michel Foucault, hay muchos que lo han hecho fuertemente. Resulta sumamente importante para nuestra investigación citar al menos tres casos que tienen que ver directamente con los tópicos desarrollados por nosotros. Lamentamos no poder abordar a fondo estos debates por cuestiones de tiempo y espacio. Sin embargo, consideramos imperioso al menos nombrar el contexto de los mismos con la esperanza de poder retornar en algún momento. A pesar de ello, esperamos que el lector haya podido captar, a lo largo de nuestro estudio, nuestra toma de partido en cada caso. Nos referiremos específicamente a los siguientes: la existencia de cierta naturaleza humana: debate con Noam Chomsky; la discusión acerca de su retorno a la Antigüedad: diálogo inconcluso con Pierre Hadot; la posición asumida frente a la modernidad: proyecto inacabado con Jürgen Habermas.

Debate Chomsky-Foucault: La naturaleza humana en cuestión. Hace tres décadas, Fons Elders condujo el *International Philosophers Project*, una serie de debates entre los intelectuales más destacados de la época: Alfred Ayer y Arne Naess, John Eccles y Karl Popper, Leszek Kolakowski y Henri Lefebvre. En noviembre de 1971, tuvo lugar el encuentro entre Noam Chomsky y Michel Foucault, celebrado en la Escuela Superior de Tecnología de Eindhoven y transmitido por la televisión holandesa. Fragmentos del diálogo han circulado en los últimos años en diversos sitios de Internet.

Michel Foucault acababa de publicar *La arqueología del saber* (1969) y unos años antes *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966), constituyéndose en los dos libros más representativos de lo que se conocía como su periodo arqueológico. Por su parte, Noam Chomsky era conocido por sus trabajos sobre *Estructuras sintácticas* (1957), *Aspectos de la teoría de la sintaxis* (1965) y *Lingüística cartesiana* (1966). Michel Foucault, francés de nacimiento y cultura, encarna toda una tradición filosófica europea, preocupado por los antecedentes históricos de la formación de las ciencias humanas y con una “promesa” de desaparición de toda comodidad antropocentrista³⁴. Se encontrará con Noam Chomsky, norteamericano, lingüista, mucho más cercano a unos intereses empírico-analíticos que a los histórico-hermenéuticos. De este debate, traducido a varios idiomas,³⁵ han quedado algunos tra-

34 Nos referimos a la conocida promesa de la muerte del hombre que M. Foucault anuncia en *Las palabras y las cosas*.

35 Sugerimos las siguientes ediciones: En francés: Foucault, Michel, 138. «De la nature humaine: justice contre pouvoir» [«Human Nature: Justice versus Power» («De la nature humaine' justice contre pouvoir»; discussion avec N. Chomsky et F. Elders, Eindhoven, novembre 1971; trad. A. Rabinovitch), in

bajos alrededor del mundo y muy pocos en nuestras latitudes. De los pocos trabajos que trascienden un mero resumen encontramos el de Peter Wilkin.³⁶ En contraparte, este debate ha suscitado suspicacias y apreciaciones poco académicas.³⁷

Diálogo inconcluso con Pierre Hadot: el retorno a la Antigüedad. En la última etapa de su pensamiento Foucault contó con los valiosos consejos de Pierre Hadot, por ejemplo, en la *Historia de la sexualidad* es citado un par de veces³⁸ y, en mayor medida, ocurre lo mismo en los cursos en Colegio de Francia.³⁹ M. Foucault se interesa particularmente en la obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* aparecida en 1981.⁴⁰ Por su parte, Hadot mostrará cierto desacuerdo con la lectura que propone Foucault del *cultivo de sí mismo*⁴¹ y en particular con las consecuencias del Yo cartesiano en la relación Sujeto-Verdad que propone M. Foucault.⁴²

Proyecto inacabado con Jürgen Habermas: la posición asumida frente a la modernidad. Por último, tenemos el proyecto entre Michel Foucault y Jürgen Habermas que nunca tuvo lugar y que consistiría, básicamente, en realizar un seminario que habría tenido como tema central la Modernidad. Durante

Elders (F.), éd., *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1974, pp. 135-197. (Débat en français et en anglais à la télévision néerlandaise enregistré à l'École supérieure de technologie de Eindhoven, novembre 1971.), en *Dits et écrits I. 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 1338-1380; En inglés: Rajchman, John, *The Chomsky – Foucault debate. On Human nature*, The New press, New York, 2006; En español: Foucault, Michel, «De la naturaleza humana: justicia contra poder» (traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela), en *Michel Foucault. Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 57-107.

36 Wilkin, Peter, “Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An essential Difference?”, *Social theory and practice*, vol. 25, No. 2, Tallahassee: The Florida State University, 1999, pp. 177-210. [ed. Español: Wilkin, Peter, *Chomsky y Foucault: política y naturaleza humana, ¿una diferencia esencial?* (traducción de Carlos Cabanzo), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, pp. 20-85].

37 Por ejemplo, que Michel Foucault cobró por la entrevista una cantidad de hachís al cual bautizó “el hachís de Chomsky”, o que Noam Chomsky quedó perplejo después del encuentro y llegó a afirmar que “nunca había conocido una persona tan amoral como Foucault”, y lo más caricaturesco, que Elders propuso a Michel Foucault que vistiera una peluca roja durante el debate.

38 Cfr., Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad* 2. *El uso de los placeres*, ed. cit., p. 221; Id., *Historia de la sexualidad* 3. *La inquietud de sí*, ed. cit., pp. 42, 49, 54.

39 Cfr., Id., *La hermenéutica del sujeto*, *passim*; Id., *El gobierno de sí y de los otros*, ed. cit., 248; Id., *El coraje de la verdad*, ed. cit., p. 22.

40 Hadot, Pierre, *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua* (Traducción de Javier Palacio), Madrid, Siruela, 2006.

41 Id., “Reflexiones sobre las nociones de cultivo de sí mismo”, en E. Balbier, G. Deleuze, et al., *Michel Foucault filósofo* (Traducción de Alberto L. Bixio), Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 219-226.

42 Así llegará a decir: “no estoy seguro de que sea así. Precisamente Descartes descubrió unas meditaciones: esta palabra resulta altamente definitiva. Y a propósito de tales meditaciones aconsejaba a sus lectores que durante unos meses, o al menos durante unas semanas, mediten sobre la primera y la segunda de ellas, en las que se habla de la duda universal y la naturaleza del espíritu. Ello demuestra que Descartes piensa que la evidencia sólo puede percibirse en virtud de la práctica de un ejercicio espiritual”. (Id., “Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos”, en *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua*, ed. cit., p. 255.).

1983, mientras Michel Foucault ofrecía su curso en *El gobierno de sí y de los otros* y empezaba haciendo una lectura del texto de Kant sobre la ilustración que le servía para pensar la Modernidad como actitud, Habermas fue invitado por Paul Veyne al Colegio de Francia a dictar una serie de conferencias sobre la Modernidad. Asimismo la Universidad de Berkeley proyectó en 1981 un seminario Foucault-Habermas con la posibilidad de transformarlo en permanente. En varias ocasiones Foucault cuestiona la perspectiva asumida por Habermas frente a la Modernidad como tradición de la razón.⁴³ Igualmente, Habermas hace una fuerte crítica del concepto de poder, de *êthos* y de libertad en el pensamiento de Foucault, asignándole rótulos —los cuales Foucault evadía constantemente— como historiador, estructuralista o teórico del poder, entre otros.⁴⁴ Habermas vuelve a criticar a Foucault, esta vez su mirada recae sobre al concepto de *ontología del presente*.⁴⁵

La posición que asumimos en estos tres casos es diferente: en el primero (debate con Chomsky), consideramos que M. Foucault sale bien librado, al sostener su escepticismo frente a la existencia de cierta naturaleza humana que “el señor Chomsky” (así lo llama Foucault) defiende. Sin embargo, pareciera que el pensador francés naturalizara el poder para contraargumentar la idea de justicia en Chomsky. En el segundo caso (diálogo con Hadot), pensamos que existen muchos más puntos de encuentro que desacuerdos entre estos dos pensadores en el estudio que hicieron de la Antigüedad. Por último (proyecto con Habermas), creemos que la lectura que hace Habermas del Foucault es un poco apresurada y no muy clara, digamos que Habermas no intenta comprender en su totalidad el pensamiento de Foucault, dicho de otro modo, no logra, por ejemplo, articular los conceptos de genealogía, ontología del presente, libertad o *êthos*, en el del quehacer intelectual de nuestro pensador.

Como hemos dicho, el extendernos en estos análisis desborda los límites de nuestra investigación. Hemos querido sólo recrear su contexto y mostrar la “toma de partido” que asumimos. Por ahora.

43 Cfr., Foucault, Michel, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol. I*, ed. cit., p. 307-334 [ed. en francés: 330. «Structuralisme et poststructuralisme», en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit., pp. 629-647].

44 Cfr., Habermas, Jürgen, “9. Foucault: desenmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica a la razón”, “10. Aporías de la teoría del poder”, en *El discurso filosófico de la modernidad* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo), Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 259-291, 291-321.

45 Cfr., Id., “Apuntar al corazón del presente”, en Couzens, David (comp.) (Traducción de Antonio Bonano), Foucault, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, pp. 119-125; véase también: Janicaud, Dominique, “Racionalidad, fuerza y poder Foucault y las críticas de Habermas”, en E. Balbier, G. Deleuze, et al., *Michel Foucault filósofo*, ed. cit., pp. 279-298.

Apendice

El psicoanálisis como un ejercicio espiritual¹

“La posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más. Además, veremos que ése fue siempre el caso”

JEAN ALLOUCH²

La intervención de Jean Allouch resulta provocadora. Pero, ¿acaso no fue el mismo Michel Foucault quien en repetidas ocasiones cuestiona al psicoanálisis, más particularmente, a la función del psicoanalista como un confesor?; ¿cómo es posible llevar a cabo esta arriesgada maniobra al decir que “...ese fue siempre el caso” (la posición foucaultiana acerca del psicoanálisis)? Es en el marco de un seminario en París (1998) donde Allouch menciona esta frase y comenta el “sismo” que provocó la aparición en 1964 de la *Historia de la locura en la época clásica*. En ese entonces, los “especialistas” en la locura hacían

- ¹ Hemos decidido culminar el “cuerpo” de nuestro trabajo investigativo con este escrito, al cual le hemos dado el lugar de “Apéndice”. Se trata de mostrar una de las posibilidades del vínculo existente entre la filosofía y el psicoanálisis, entre Michel Foucault y Jacques Lacan. Obviamente, constituye sólo una “apuesta” que será la base de un nuevo trabajo investigativo. Así, llega el tiempo de retornar al psicoanálisis –a su teoría y a su práctica–, con otras preguntas, otros intereses, perspectivas impensadas antes de iniciarnos en el estudio de El concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault.
- ² Allouch, Jean, “Continuación parisina” (primera sesión del seminario Eros vuelto loco, París, 13 de enero de 1998), en *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* (Traducción de Silvio Mattoni), Cuadernos de Litoral, Córdoba, 1998, p. 169.

saber que Foucault se equivocaba, la más importante revista de psiquiatría, *L'évolution psychiatrique*, organizaba todo un coloquio para excomulgarlo, Jacques Derrida se interesaba en demostrar que Foucault se equivocaba también sobre la lectura a Descartes. Ocurría un “sismo” similar en los especialistas cuando Foucault emprendía sus estudios sobre la época helenística y pensaba la relación sujeto-verdad como una nueva forma de estudiar la subjetividad. Por su parte, Lacan celebraba ese “sismo”.³ Tanto *la primacía del sujeto* como *la verdad* debían ser cuestionadas y ahí existía un punto de encuentro entre Foucault y Lacan:

Si no existe *la verdad* —afirma Allouch—, lo que está claro tanto para Foucault como para Lacan, esos dos guerreros se reúnen también para decir que el problema no es el de *la verdad* sino el de decir lo verdadero [...] ese decir verdadero nunca será más que un semi-decir según Lacan o, versión Foucault, más que un decir sometido a reglas según las cuales será refutado verdadero o falso, mediante lo cual si la verdad no es “semi”, será múltiple.⁴

Tanto psiquiatras como helenistas, sintieron que su piso se movía con el “sismo” que provocaba la *Historia de la locura en la época clásica* y todos los estudios de Michel Foucault respecto a la época Helenística. ¿Y qué ocurría con los psicoanalistas?: “los psicoanalistas no gritan ante el error, ante los errores; no, se callan y se aterran, como si Foucault no los hubiera tomado como facción. Como si no hubiera articulado públicamente una crítica razonada del psicoanálisis”⁵, dicho de otro modo, los psicoanalistas no aceptaban que alguien distinto a ellos mismos pudiera cuestionar su modo de operar. Por su parte, Allouch fija toda su atención en Foucault:

“A menos que el análisis esté allí donde Foucault se situaba, del lado de Foucault en lo que era su base inicial para esa crítica, a saber, su cuidado, su anhelo, su proyecto de inventar una nueva erotología. Vale decir, cuando Foucault despliega esa crítica, el psicoanálisis según Lacan no se hallaría allí donde Foucault localiza al psicoanálisis, en especial como una técnica de la confesión, sino que por el contrario estaría muy cerca de Foucault”.⁶

3 “Foucault irrita. ¡Pero no irrita a Lacan! Lacan fue uno de los pocos que celebró el sismo de la *Historia de la locura*. Luego la cosa se repitió, muy al final del recorrido foucaultiano, con los helenistas. Muchos de ellos se pusieron a gritar escandalizados y ese grito nos ha proporcionado numerosos estudios sobre el eros griego [...] Y Lacan también en eso, al estudiar *El banquete* en la época en que lo hizo, es la excepción” (*Ibíd.*, p. 171).

4 *Ibíd.*, p. 173. Volveremos sobre la relación sujeto-verdad más adelante.

5 *Ibíd.*, p. 174.

6 *Loc. cit.*

Proponer al psicoanálisis como una *erotología* del lado del proyecto de Foucault puede sonar inconcebible⁷. Sin embargo, Allouch hace notar como, en el momento en que Foucault criticaba justamente al psicoanálisis como empresa que hacía confesar, Lacan declaraba: “Respecto a “la imaginación al poder”, no soy yo el que los hace decir [*id. est*: a los izquierdistas]. Como tampoco, por otra parte, le hago decir lo que sea a nadie. Es mi función más bien escuchar”⁸. Si seguimos la lectura de Allouch, Lacan había indicado que la interpretación analítica era un “Yo no se lo hago decir”: “el psicoanálisis, el lacaniano en todo caso, con su “Yo no se lo hago decir”, se sitúa en las antípodas de la confesión”.⁹

No se trataría entonces de escapar de la crítica foucaultiana sino, por el contrario, de “ajustar la tuerca de esa crítica” poniendo en práctica una analítica que no debe ser menos crítica que la de Foucault, quien reconoce todo el poderío de los análisis de Lacan:

[...] me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema justamente de las relaciones entre el sujeto y la verdad [...] Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo.¹⁰

Debido a la importancia dedicada a la relación entre sujeto y verdad, Lacan no estaría allí donde Foucault llega a atacar, oportunamente, al psicoanálisis. Igualmente, podemos decir Freud construyó su psicoanálisis contra la normalización social,¹¹ contra un bio-poder impuesto desde el siglo XVII, tal cual como hoy podemos entender el surgimiento del pensamiento de Michel Fou-

7 Allouch ha prolongado esta propuesta. Véase: *El sexo como verdad. Erotología de pasaje II (Le sexe de la vérité - Érotologie analytique II)*, Traducción de Silvio Mattoni), Cuadernos de Litoral, Córdoba, 1999; “Faltar a la cita. Sobre “Kant con Sade”. *Erotología analítica III*” (Ça de Kant, cas de Sade - Érotologie analytique III, Traducción de Silvio Mattoni), Ediciones Literales, Córdoba 2003.

8 Lacan, Jacques, *Les non-dupes errent*, sesión del 18 de diciembre de 1973, p. 46 de la transcripción Sels; cit. por: Allouch, Jean, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, ed. cit., p. 175. El corchete es de Jean Allouch.

9 *Ibid.*, p. 175.

10 Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto (L'herméneutique de sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982)*, F.C.E., México, 2002, p. 43-44. Jean Allouch se vale de esta cita para seguir su argumento, pero debido a que en el momento de su conferencia en París (1997) no se encontraba aún publicado el curso donde Foucault hace esta afirmación, debe basarse en el libro de Rajchman *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética* (publicado primero en inglés bajo el título: *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*. New York, Routledge, 1991). La deuda por parte de nosotros con Rajchman es grande, en la medida en que nos ha permitido dejar la puerta abierta a la relación entre Lacan y Foucault, impensada hasta hace algún tiempo.

11 Cfr., Allouch, Jean, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, ed. cit., pp. 178-179.

cault como una lucha contra la *episteme* que lo envolvía, esa misma que velaba por cierta supremacía del sujeto. Y fue Lacan, una vez más, quien llamó la atención de Foucault:

El sujeto es una génesis —dice Foucault—, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario. ¿Quién había afirmado esto? Evidentemente, Freud, pero fue necesario que Lacan lo pusiera de manifiesto con claridad, y en esto reside su importancia [...] creo que este carácter no fundamental, no originario del sujeto, es el punto común de todos los llamados estructuralistas y suscitó en la generación precedente, en sus representantes, una enorme irritación; esto concierne al psicoanálisis de Lacan, al estructuralismo de Levy-Strauss, a los análisis de Barthes, a los que hacía Althusser, a lo que yo, a mi manera, intenté hacer. Estábamos todos de acuerdo en que no se podía partir del sujeto, del sujeto en el sentido Cartesiano, como punto originario a partir del cual debía ser engendrado todo; de acuerdo en que también el sujeto tenía una génesis.¹²

Como lo hemos dicho, Foucault admite que fue en sus años de estudiante cuando al empezar a leer a Levi-Strauss y Lacan se interesa por tratar de liberar lo que se ocultaba detrás del empleo aparentemente simple del pronombre “Yo”.¹³ En otros términos, “nuestra prolongación de Lacan con Foucault consistirá en este caso en sostener que no hay en Lacan teoría del sujeto (ide hecho, ese es el caso!)”,¹⁴ como tampoco la hay en Foucault, al menos en términos cartesianos. Esta ausencia de teoría del sujeto lleva a Allouch a cuestionar la manera en que se entiende la puesta en marcha de estos dos pensadores:

Lacan no es una tesis, no es un “sistema de pensamiento”,¹⁵ es un camino abierto, es un movimiento, es un recorrido.¹⁶ [...] No hay nada extraño, si Lacan (como Foucault) es esencialmente un camino, en que podamos prolongar (y no “seguir”, como se dice entre los lacanianos) a Lacan yendo más lejos que él

¹² Foucault, Michel, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales-Vol III*, ed. cit., p. 169 [ed. en francés: 234. «La scène de la philosophie», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.].

¹³ Cfr., *Id.*, 299. «Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse» (entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi, *Corriere della sera*, vol. 106, no 212, 11 septembre 1981, p. 1) en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1024.

¹⁴ Allouch, Jean, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, ed. cit., p. 180.

¹⁵ Podemos decir que es de lado una crítica a la forma en que Elisabeth Roudinesco presenta a Lacan (Véase: Roudinesco, Élisabeth, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (publicado originalmente en francés en 1993, Traducción de Tomas Segovia), F. C. E., Buenos Aires, 2005).

¹⁶ Curiosamente, así lo presenta Miller (Véase: Miller, Jacques-Alain, *El recorrido de Lacan* (Traducción de J. L. Delmont-Mauri), Editorial hacia el tercer encuentro del campo freudiano, Buenos Aires, 1984), sin embargo, somos conscientes de las notables diferencias entre Allouch y Miller respecto a la enseñanza de Lacan.

en la liberación del psicoanálisis con respecto al bio-poder.¹⁷

Lo hemos planteado desde el inicio de nuestra investigación e igualmente al final de la misma, donde ponemos en discusión ese lugar de Foucault como autor, como sistema de pensamiento, prefiriendo entenderlo como una invitación a la acción, como un constante *agonismo* que implica desprenderse de uno mismo. En este contexto se puede entender la frase de Allouch que hemos puesto como epígrafe:

El psicoanálisis será foucaultiano o no será más quiere decir pues en primer lugar que tenemos a cargo hacer que Lacan alcance a Foucault. [...] algo así como un punto de encuentro les está fijado de antemano, una especie de médula de eros que cualquiera llama sí.¹⁸

Ese sí (*soi*) al que Michel Foucault decía que había que prestarle cuidado (*souci de soi*). Pero en lo concerniente al sí, el encuentro entre Foucault y Lacan no se atiene al primado del “cuidado de sí” sobre el “conócete a ti mismo”. Uno y otro habían captado que, a falta de poder decir de entrada qué es el sí, a falta de poder circunscribirse a ese sí, había que buscarlo, “[...] había que tomarlo siguiendo un determinado recorrido, gracias a un estilo determinado [*êthos* en Foucault] o incluso por medio de algunos dispositivos [dispositivo analítico en Lacan]”.¹⁹

Ahora bien, la relación entre Foucault y Lacan que entabla Jean Allouch no se cierra ahí. Allouch prosigue con esta apuesta tratando de responder a Michel Foucault si en verdad el psicoanálisis es un ejercicio espiritual.²⁰ De nuevo estamos en los mismos límites: Foucault cuestionando el lugar del psicoanálisis, esta vez, proponiéndolo como una experiencia espiritual, mediante la cual el sujeto en relación con el otro efectúa las transformaciones necesarias sobre sí mismo para acceder a su verdad.

El libro de Jean Allouch suscitó críticas y no fue del todo bien recibido por los círculos psicoanalíticos, como tampoco encontró muchos que se

¹⁷ Allouch, Jean, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, ed. cit., p. 181.

¹⁸ *Ibid.*, p. 183. Allouch apela para decir que “hay que alcanzar a Foucault” a una alucinación sufrida por Paul Veyne tras la muerte de Foucault (Cfr., *Ibid.*, pp.177-178).

¹⁹ *Ibid.*, p. 185.

²⁰ Cfr., *Id.*, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (Traducción de Silvio Mattoni), El cuenco de la plata, Buenos Aires, 2007. En el 2009 tuvimos la oportunidad de tener en nuestra ciudad a Jean Allouch. Frente a la pregunta de su libro sobre Foucault, si seguía pensando igual o había cambiado de parecer, responde con celeridad que no ha cambiado de opinión. La entrevista se puede consultar en la misma página de Allouch. Recurso electrónico: <http://www.jeanallouch.com/document/104/2009-entrevista-a-jean-allouch.html> (consultado en mayo de 2011).

arriesgaran al debate.²¹ No podía ser de otra forma: ¡Plantear al psicoanálisis como spycanálisis merece toda la atención! Todo comienza con una afirmación lanzada por Michel Foucault el 6 de Enero de 1982 en el marco de su curso *La Hermenéutica del Sujeto*. Habiendo mostrado ciertas características de los ejercicios espirituales en la antigüedad, donde el sujeto debe transformarse en algo distinto para acceder a la verdad, Foucault advierte:

Habrán reconocido enseguida una forma de saber como el marxismo y el psicoanálisis [...] tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. No digo para nada que sean formas de espiritualidad. Me refiero a que volvemos a hallar, en esas formas de saber, las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece —si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos—, son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad.²²

Inmediatamente, Foucault pasa a darle fuerza a los análisis de Lacan debido —como lo hemos dicho— a la relación que el psicoanalista entabla entre el sujeto y la verdad.²³ Antes de Allouch, los mismos asistentes al curso interrogaban a Michel Foucault sobre el eco que producían sus palabras sobre ciertos conceptos auténticamente lacanianos.²⁴ Foucault no lo niega pero admite desconocimiento, como en varias oportunidades, reconoce que para comprender el pensamiento de Lacan habría que leer simultáneamente sus libros, seguir su enseñanza pública, asistir a sus seminarios y, eventualmente incluso, seguir con él una cura analítica.²⁵

Allouch empieza su libro mostrando como el psicoanálisis debe esca-

²¹ Así lo testimoniaba al visitar nuestra ciudad en el 2009. Decía: “cuando mi amigo Guy le Gaufey terminó de leerlo sólo me dijo: tu texto es incontestable” (Nos basamos en nuestro propio recurso magnetofónico).

²² Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 43.

²³ En el curso *La hermenéutica del sujeto* se encuentra en este punto una larguísima cita suministrada por J. Lagrange y M. Bertani en relación a los textos en que Lacan entabla la relación entre sujeto y verdad. Véase: *Ibíd.*, p. 44 (en la nota 6).

²⁴ Cfr., *Ibíd.*, pp. 187-190.

²⁵ Cfr., Miller, Jacques-Allian, “Michel Foucault y el psicoanálisis”, en Balibar, Etienne, Gilles Deleuze, et al., *Michel Foucault, Filósofo* (traducción de Alberto L. Bixio), Gedisa, Barcelona, 1990, p. 71; Eribon, Didier, “La Dependencia del Sujeto (Foucault y Lacan)”, *Foucault y sus contemporáneos* (traducción de Viviana Ackerman), Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 223.

par a esa función “Psi” que Michel Foucault nombra el 9 de enero de 1974 en su curso *El poder psiquiátrico*. En ese momento el pensador francés se preguntaba ¿qué es lo que hace que ese médico [el psiquiatra] pueda ejercer poder sobre el alienado? la respuesta es clara: el cuerpo mismo del médico lo permite. Ahora bien, ¿Por qué ese cuerpo? ¿Por qué no un director administrativo, por qué un médico? responde Allouch: “porque el médico sabe. [...] sin embargo lo que importa no es que el médico detecte un saber útil para el tratamiento, sino que lleve *las marcas* de un saber supuesto, supuesto por la misma inscripción de esas marcas”.²⁶ Diríamos, con Lacan, que esas *marcas* convierten al médico en un ser supuesto saber. Se trata entonces de un poder que el psiquiatra (o el psicólogo) podría ejercer sobre el alienado.

Ahora bien, ¿qué ocurre entonces con el psicoanalista? ¿Se inscribe, como lo hace el psiquiatra o el psicólogo, en esa función “Psi”? Nos dice Allouch: “Foucaultianamente hablando, se trata de un sub-poder, que remite a la regla de juego lacaniano según la cual el psicoanalista dispone de un poder, a veces otorgado por el analizante pero un poder que precisamente no ejerce”,²⁷ dicho de otra manera, la intensión del psicoanálisis siguiendo a Freud y Lacan, es tomar distancia de esa función “Psi” y de su poder que cada vez permea más al psicoanálisis,

Actualmente —argumenta Allouch²⁸—, no veo otra política posible para el psicoanálisis que la siguiente: cuanto más extendida, imponente y dominante se revele la función psi, más se hace preciso apartarse de ella. Desde hace tiempo, un discreto síntoma señalaba el peligro: casi indiferentemente, en las declaraciones y en los escritos psicoanalíticos se usan las palabras “análisis” y “psicoanálisis”. ¿Qué hace entonces aquí ese “psi” que en el uso no tiene ningún valor semántico? Es puro significante, como tal equivale a un síntoma.

Después de mostrar la incertidumbre que envolvía a Freud sobre el nombre mismo del “psicoanálisis”, y de cuestionar la función “psi” en psiquiatría y psicología,²⁹ Allouch agrega:

²⁶ Allouch, Jean, *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta Michel Foucault*, ed. cit., p. 24.

²⁷ *Ibid.*, p. 25. En la nota.

²⁸ *Ibid.*, pp. 26-27.

²⁹ “Por lo tanto, ese embarazoso “psi” es un síntoma, que remite a otro rasgo sintomático no menos extraño: la denominación misma de “psiquiatría”. En medicina, tenemos la neurología, la neumología, la cardiología, etc., términos todos donde el uso de logos (razón) como sufijo está justificado por el hecho de que en cada caso nos enfrentamos a un objeto bien constituido, a un “aparato”: el sistema nervioso, el sistema respiratorio, sanguíneo, etc. En cambio se usa *iatros* (médico) cuando el objeto no es bien delimitado, cuando no se trata de un aparato. No resulta obvio, médicamente hablando, que existan un geriatria, una pediatria, tampoco una psiquiatría. Con *iatreia*, se pone el acento en la práctica médica y no en un objeto distinto de otros objetos aislados por la ciencia medica. En el momento de rebautizar a los médicos alienistas en los albores del siglo XIX, ¿por qué no se usó la palabra “psicólogo”? Habrían debido hacerlo si hubiesen estado seguro de que la función psi iba a permitirles localizar un “aparato psíquico”.

El análisis no es una psicología. Tampoco es un arte ni el psicoanalista es un artista, algo que se dice y a veces incluso se reivindica. No hay duda de que no es una religión, también a pesar de algunas inclinaciones hacia ese lado; y menos todavía una magia, aun cuando ocasionalmente sea “mágico”. Está pues como flotando en el aire. Ni ciencia, ni delirio, ni religión, ni magia: ¿qué es entonces el psicoanálisis?³⁰

La respuesta es inmediata: un ejercicio espiritual al que había que llamar “spycanálisis”. Lo que viene en el texto de Allouch es un juego de analogías entre la forma en que Michel Foucault presenta las características propias de esta tradición filosófica del *cuidado de sí* y conceptos fundamentales en el psicoanálisis: dinero, modo de transmisión, necesidad de pasar por el otro, salvación, catarsis, flujo asociativo: “incluso otros rasgos más podrían confirmar que el psicoanálisis es una nueva configuración de los elementos en juego en el *cuidado de sí*, que por lo tanto es una nueva forma de cuidado de sí. Entre esos otros rasgos, también habría podido destacar la problematización de la escucha, o bien la lectura y la escritura como otros tantos ejercicios espirituales; aunque también la pertenencia a una escuela”.³¹

Ahora bien, ¿bastaría sólo con encontrar coincidencias? Decir que “el nombre oculto de su disciplina no es “psicoanálisis” sino “spycanálisis” [*spychanalyse*], un nombre que suprime el “psi” y lo reemplaza por “spy” de espiritual [*spirituel*]”³² ¿no podría ser tomado esto como un insulto al psicoanálisis (llamarlo spycanálisis), o al psicoanalista (llamarlo spycanalista)? Asimilar al psicoanálisis al *cuidado de sí*, tomarlo como un ejercicio espiritual, puede sonar irritable, pre-lacaniano y hasta pre-freudiano.³³ Lo cierto es que es una propuesta más que provocadora, que necesita ser explorada en sus máximas consecuencias, pero entendiendo, *a priori*, lo que Michel Foucault entendía por espiritualidad, a saber, “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias

Pero precisamente se trata de una función, no de un aparato. El análisis de Foucault da cuenta de que se pone el acento en el arte médico, a falta de un objeto. El psiquiatra inventará pues su símil-objeto, o sea la función psi, no sin alguna vaguedad puesto que la práctica “Iátrica”, según las indicaciones de Filón de Alejandría (muerto en 41 d.C.) retomadas por Foucault, no se refiere al alma sino al cuerpo” (*Ibíd.*, p. 28).

³⁰ *Ibíd.*, p. 29.

³¹ *Ibíd.*, p. 48.

³² *Ibíd.*, p. 57.

³³ En abril de este año nos visitó en nuestra ciudad Nestor Braunstein. Se discutía, más bien en un grupo cerrado y poco numeroso, sobre esta propuesta de Allouch. Alguien decía: “Allouch es pre-lacaniano”, Braunstein replicaba: “¡No, es pre-freudiano!”. Nos vemos con el derecho de poder confrontar esto con lo que dice Allouch respecto a su libro: “[...] sucedió que Leo Bersani, según lo que me contaron, reaccionó ante “Spycanálisis” [...] diciendo: “Pero eso es el psicoanálisis, no le agrega nada nuevo”. Recibí ese juicio como el máximo elogio que se le puede dirigir a ese texto, en tanto que provenía de alguien que conocía muy bien a Freud” (*Ibíd.*, p. 70).

para tener acceso a la verdad”,³⁴ alejados de cualquier tipo de influencia cristiana o religiosa que pudiera matizar lo que entendían los antiguos por espiritualidad. Tampoco se trata, en lo referente al *cuidado de sí*, de un acto egoísta como podría ser visto a ojos de los modernos: no, “la espiritualidad no es exactamente lo que se cree ni está donde se cree. Tampoco el psicoanálisis”.³⁵

Nos queda camino por recorrer, el necesario, creemos, para constatar o desmentir la propuesta de Foucault: decir que, “el psicoanálisis es un ejercicio espiritual”, es una afirmación que causa pregunta. En el contexto de nuestra investigación ha estado presente de punta a punta la relación entre Lacan y Foucault, entre filosofía y psicoanálisis. En este sentido nuestro “espíritu” es fiel a la propuesta de Michel Foucault. Es arriesgado, sí: pero lo sería más aún no reconocerla.

³⁴ Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit., p. 33.

³⁵ Allouch, Jean, *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta Michel Foucault*, ed. cit., p. 120.

Conclusión

Parece ser que al reflexionar sobre el concepto de *sujeto* en el pensamiento de Michel Foucault nos acompaña una constante desconfianza. Lo que puede indicar que desde un principio se debería poner en cuestión una u otra significación de la palabra *sujeto*. Cuidarnos, si se quiere, de una idealizada definición de esta entidad conceptual que nos brindaría argumento de autoridad. Es, precisamente, lo que el mismo M. Foucault trataba de encontrar detrás de ese uso aparentemente simple del término *sujeto* y todos sus correlatos; desconfiaba de aquello que en su tiempo era legitimado como objeto de estudio de las ciencias humanas, aquello que había que controlar, someter y sobre todo conocer. La forma en que Michel Foucault aborda al *sujeto* consiste en un acto de aprehensión: no es el solo hecho de rondarlo con un conocimiento o proponer una definición desde un saber particular. El intento del pensador francés fue el de elaborar una ética particular, una especie de lucha constante en relación a uno mismo y a los otros que implicaba un acto reflexivo.

Pudimos ver desde un primer instante la imperiosa necesidad de preguntarnos por quién era Michel Foucault, de dónde venían sus afirmaciones, cuál era la particularidad de su lectura y su escritura, en últimas, qué lugar ocupaba en la historia del pensamiento y la filosofía. Prontamente, entendimos que se trataba de algo más, no era el simple hecho de recorrer sus dichos y escritos tratando de encontrar una única definición de la palabra *sujeto*. El concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault es igual de complejo que el mismo Michel Foucault, es necesario encontrarle una forma, tal vez no una sola, sino muchas formas. No es equivalente al término conciencia o al yo, tampoco es trascendental o universal.

Así, llegó un tiempo en el que comprendimos que era necesario relacionar al sujeto con la *verdad*, el *poder* y la *libertad*; el sujeto es lo que se repite

constantemente en el pensamiento de Michel Foucault: es lo mismo (sujeto) en relación a lo otro (ya sea verdad, poder o libertad). El pensador francés pudo encontrar una ética en la filosofía antigua que logró trasponer y actualizar a nuestra modernidad; una forma de relación distinta entre el *sujeto* y su *verdad*, entre el *sujeto* y su presente, que –en cada caso– se trata de un *cuidado de sí*, una transformación del *sujeto* que elige atenerse a su verificación. Ejercicios espirituales que seguramente corresponden a una praxis ética, lo que le da su verdadera densidad a lo teórico que nos ha quedado bajo el título de *Gobierno de sí*. La cuestión, entonces, es buscar la *forma* apropiada del *sujeto*, en últimas, buscar la manera en que el *sujeto* se constituye en una *forma* activa mediante las prácticas de sí; condición ética de un *sujeto* libre, porque: “¿qué es la ética sino la práctica de la libertad, la práctica reflexiva de la libertad?”. Pero hablamos no de la *forma* simple del *sujeto*, sino de una *nueva forma de subjetividad* (*subjectivité*). En este sentido la *forma* del *sujeto* no sería la misma para todos, no es la *forma* de una ley universal, válida para todo individuo en cualquier circunstancia, o un código que muestre qué es lo permitido y lo prohibido. Por el contrario, se trata de unas reglas morales que se constituyen como una estrategia; no se trata de un *Sujeto* rígido, sino de un ajuste (saber-ser), en últimas un *sujeto* de la acción moral que no podría ser la universalización de las reglas. Se trata más bien de un arte de la existencia; de toda una serie de *prácticas de sí* que producirán una singular existencia, y que se constituyen en una *práctica de libertad*.

Bien haríamos en decir que la *ética* de Foucault es una *ética agonial*: se trata en esta *ética* de no proponer un camino o un solo ángulo, *no hay una forma definitiva* o una transformación radical susceptible de permitir una subversión total, entiéndase como un enfrentamiento constante, como un *agonismo*: “en lugar de hablar de una libertad esencial, habría que hablar mejor en términos de agonismo –de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; esto es, no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como una provocación permanente”. Una relación inquietante entre uno mismo y los otros, que implica la pregunta por el presente en el que vivimos y pretende hacer del arte de vivir una estética de la existencia.

La noción de *gobierno de sí mismo*, entendida como una práctica de libertad, designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para tener acceso a la verdad. No es simplemente retirarse a “la ciudadela interna”, sino que se trata de un acto reflexivo que implica una práctica, en breve: “La libertad es la condición antológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”. Dentro de esta tradición filosófica del *gobierno de sí mismo*, encontramos grandes filósofos y algunos conceptos que

se inscriben en ella. Tal es el caso de Aristóteles y el concepto de *sôphrosynê*.

Esta propuesta de *gobierno de sí* se ha entendido como acto de egoísmo donde “la retirada a una ciudadela interna” se asume como un acto de cobardía considerado como “el disfraz engañoso en pro de una brutal tiranía”. Por el contrario, con Michel Foucault entendemos que este deseo por parte del sujeto de ser su propio dueño, de querer que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, de ser sujeto y no objeto, de ser protagonista de mi actuar, utilizar mi razón para decidir y de esta forma tener total responsabilidad sobre lo que hago o dejo de hacer, constituye una acción ética en el más amplio sentido filosófico: “pues aun en el caso de que fuera posible que los ciudadanos fueran virtuosos colectivamente sin serlo individualmente, eso último es preferible, puesto que el que cada individuo sea virtuoso entraña como consecuencia la virtud colectiva de todos”.

En la tradición filosófica del *gobierno de sí*, existen unas *prácticas de sí* o *ejercicios espirituales* en los cuales el sujeto se relaciona con su verdad, de tal forma que se produce una modificación de su modo de ser (*êthos*), lo cual puede entenderse como una *práctica de libertad* en el sentido de una transformación posible sobre sí mismo. Al mismo tiempo, tales *prácticas de libertad* llevan a configurar unas nuevas *formas de subjetividad* que permiten, por un lado, abordar el estudio de *la historia de la subjetividad* en Occidente desmarcándose de *la primacía del Sujeto* y, por otro lado, proponer una nueva forma de relacionarse consigo mismo que está en el terreno de la *ética*.

El plantear una serie de conclusiones sobre lo que es *el concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault* no obligaría a explayarnos demasiado, pues romperíamos de inmediato con lo que sería el espíritu foucaultiano, es decir, que en el momento de hablar del concepto de sujeto desde Michel Foucault no debemos engañarnos: no se trata de encontrar una última definición o un último escalón que brindaría un descanso. Más bien, en el momento de concluir es necesario aceptar la nostalgia que sentimos al abandonar este proyecto, pero también la alegría que nos produce el saber que no todo fue dicho, que hubo aspectos que pasamos por alto, vínculos que, seguramente, no logramos establecer, dicho de otro modo, queda el revestimiento para un futuro trabajo investigativo y con ello la esperanza de seguir en este acercamiento. Ojalá.

Bibliografía

Abraham T., *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

Agustín S., *Confesiones*, Madrid, Akal, 2000.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, Introducción y notas de Julián Marías), Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1985.

_____, *Política* (Edición bilingüe. Traducción de Julián Marinas), Institutos de estudios políticos, Madrid, 1951.

_____, *Ética Nicomaquea, Política* (Traducción e introducción Antonio Gómez Robledo), Porrúa, México, 1972.

Allouch, Jean, *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* (Traducción de Silvio Mattoni), El cuento de la plata, Buenos Aires, 2007.

_____, *Faltar a la cita. Sobre “Kant con Sade”. Erotología analítica III* (Ça de Kant, cas de Sade - Érotologie analytique III, Traducción de Silvio Mattoni), Ediciones Literales, Córdoba 2003.

_____, *El sexo como verdad. Erotología de pasaje II* (Le sexe de la vérité - Érotologie analytique II, Traducción de Silvio Mattoni), Cuadernos de litoral, Córdoba, 1999;

_____, *El psicoanálisis, una erotología de pasaje* (Traducción de Silvio Mattoni), Cuadernos de litoral, Córdoba, 1998.

- _____, “Continuación parisina”, en *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*, ed. cit.
- Badiou A., *Teoría del sujeto* (Traducción de Juan Manuel Spinelli), Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- Benjamin W., *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1982.
- Berlin I., *Cuatro ensayos sobre libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- Birman J., *Foucault y el psicoanálisis* (Traducción de Alejandrina Falcón), Nueva visión, Buenos Aires, 2007.
- Borges, J., “Del culto de los libros”, en *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960.
- Bourdieu P., “¿Qué es hacer hablar a un autor? A propósito de Michel Foucault”, en *Intelectuales, política y poder* (Traducción de Alicia Gutiérrez), Eudeba, Buenos Aires, 1999.
- Bürger P., Christa Bürger, *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot* (Traducción de Agustín González Ruiz), Ed. Akal, Madrid, 2001.
- Castro E., “Introducción”, en Foucault M., *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático* (Traducción de Ariel Dilon), Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- _____, *El vocabulario de Michel Foucault*, Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2004.
- Caruso P., «Conversación con Michel Foucault», en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan* (Traducción de F. Serra), Anagrama, Barcelona, 1969.
- Chávez H., “Michel Foucault, Jacques Lacan... ¿son postestructuralistas?”, en *Epistemologías IV*, Fundación Universitaria Claretiana, Santa Fe de Bogotá, 2011.
- _____, “Las consecuencias del yo cartesiano en la relación sujeto-verdad. Una lectura de Michel Foucault”, en *Ejercicios filosóficos 3*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, 2011.
- _____, “El lugar de Aristóteles en la tradición filosófica del *Gobierno de sí*”,

- en *Revista Cibionte. Décima Edición*, Universidad Autónoma de Occidente, Santiago de Cali, 2010.
- _____, “La retirada a la ciudadela interna o el Gobierno de sí mismo como práctica de libertad”, en *Revista Cibionte. Novena Edición*, Universidad Autónoma de Occidente, Santiago de Cali, 2010.
- _____, “Michel Foucault. La cuestión del sujeto”, en *Revista Cibionte. Octava Edición*, Universidad Autónoma de Occidente, Santiago de Cali, 2009.
- Descombes V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)* (Traducción de Elena Berranoch), Cátedra, Madrid, 1982.
- Deleuze G., “¿Qué es un dispositivo?”, en *Michel Foucault, filósofo* (Traducción de Alberto Bixio), Gedisa, Barcelona, 1990.
- _____, “Topología: pensar de otro modo”, en *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.
- _____, Guattari F., *Capitalisme et Schizophrénie, t. I: L’Anti-Oedipe*, Paris, Éd. de Minuit, 1972.
- Dreyfus H, Paul Rabinow, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica), Chicago University Press, Chicago, 1983.
- Ewald F., *Foucault verdauen* (conversación con Wilhelm Schmid, 1988), en *Spuren* 26/27, 1989.
- Eribon D., *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Traducción de Viviana Ackerman), Nueva visión, Buenos Aires, 1995.
- _____, *Michel Foucault* (Traducción de Thomas Kauf), Anagrama, Barcelona, 1992.
- Ewald F., “Foucault: ética y cuidado de sí”, en Gagin, François, *¿Una ética en tiempos de crisis?, Ensayos sobre el estoicismo*, Universidad del Valle, Cali, 2003.
- Fimiani M., *Foucault y Kant. Crítica-clínica-ética*, Herramienta, Buenos Aires, 2005.
- Foucault M., *El coraje de la verdad (Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984)*. Traducción de Horacio Pons), México, F.C.E., 2010.
- _____, *Le Corps Utopique suivi de Les Hétéérotopies* (Postface de Daniel Defert),

Lignes, Paris, 2009.

_____, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático* (Traducción de Ariel Dilon), Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.

_____, *Yo, Pierre Riviere: habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano* (*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère*, Éditions Gallimard, 1973), Tusquets, Barcelona, 2009.

_____, *El gobierno de sí y de los otros* (*Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1982*. Traducción de Horacio Pons), México, F.C.E., 2009.

_____, *Historia de la sexualidad 3. El uso de los placeres* (Traducción de Tomás Segovia), Siglo XXI, México, 2009.

_____, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (Traducción de Martí Soler), Siglo XXI, México, 2007.

_____, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* (Traducción de Martí Soler), Siglo XXI, México, 2007.

_____, *La Arqueología del Saber* (Traducción de Aurelio Garzón del Camino), Siglo XXI, México, 2007.

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Traducción de Elsa Cecilia Frost), Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

_____, *Vigilar y castigar* (Traducción de Aurelio Grazón), Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

_____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Mejía, Traducción de Fernando Fuentes Mejía), Paidós, Barcelona, 2004.

_____, “Coraje y verdad” (Traducción de Tomás Abraham), en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

_____, *El yo minimalista y otras conversaciones* (Traducción de Graciela Staps), ed. La marca, Buenos Aires, 2003.

_____, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.

_____, “Pero el estructuralismo no fue un invento francés...”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.

- _____, “La estructura de interpretación genealógica”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.
- _____, “Del yo clásico al sujeto moderno”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.
- _____, “El yo minimalista”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.
- _____, “Una estética de la existencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.
- _____, “Funciones de la literatura” (Dialogo con Raúl Fornet, Helmut Becker y Alfredo Gómez en Boston collage, 1984), en *El yo minimalista y otras conversaciones*, ed. cit.
- _____, *La hermenéutica del sujeto (L’heméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982. Traducción de Horacio Pons)*, México, F.C.E., 2002.
- _____, “Nietzsch, Freud y Marx” (Traducción de Carlos Rincón), en *Revista Eco*, n° 113/5, Bogotá, 2002.
- _____, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Gallimard, Paris, 2001
- _____, l. «Introduction», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 37. «Entretien avec Madeleine Chapsal», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 38. «La pensée du dehors», en *Dits et écrits II, 1976-1988*, ed. cit.
- _____, 39. «L’homme est-il mort?», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 46. «Nietzsche, Freud, Marx», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 58. «Réponse à une question», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 69. «Qu’est -ce qu’un auteur?», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 132. «De la nature humaine: justice contre pouvoir», en *Dits et écrits I. 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 139. «La vérité et les formes juridiques», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 151. «Des supplices aux cellules», en *Dits et écrits I, 1954-1975*, ed. cit.
- _____, 156. «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», en *Dits et écrits I,*

1954-1975, ed. cit.

_____, *Dits et écrits II*, 1976-1988, Gallimard, Paris, 2001

_____, 181. «L'Occident et la vérité du sexe», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 189. «Préface», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 192. «Interview a Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 197. «Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps», en *Dits et écrits I*, 1954-1975, ed. cit.

_____, 206. «Le jeu de Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 234. «La scène de la philosophie», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 239. «La «gouvernementalité», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 281. «Conversazione con Michel Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 285. «Le philosophe masqué», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 299. «Lacan, le «libérateur» de la psychanalyse», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 304. «Subjectivité et vérité», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 306. «Le sujet et le pouvoir», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 326. «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 329. «L'écriture de soi», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 330. «Structuralisme et poststructuralisme», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 336. «Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 339. «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.

_____, 340. «Préface à l'Histoire de la sexualité», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit., p. 1398.

- _____, 341. «Politique et éthique: une interview», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 342. «Polémique, politique et problématisations», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 345. «Foucault», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 350. «Le souci de la vérité», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 351. «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 354. «Le retour de la morale», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 356. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 357. Une esthétique de l'existence, en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, 363. «Les techniques de soi», en *Dits et écrits II*, 1976-1988, ed. cit.
- _____, Michel Foucault. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol. I* (Introducción, traducción y edición Miguel Morey), Paidós, Barcelona, 1999.
- _____, «Introducción», en Michel Foucault. *Entre Filosofía y Literatura. Obras Esenciales-Vol. I.*, ed. cit.
- _____, «Pensamiento del afuera», en Michel Foucault. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Vol. I*, ed. cit.
- _____, «¿Qué es un autor?», en Michel Foucault. *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales Vol. I*, ed. cit.
- _____, Michel Foucault, *Estrategias de poder, Obras esenciales. Vol. II* (Introducción, traducción y edición Julia Varela y Fernando Álvarez), Paidós, Barcelona, 1999.
- _____, «De la naturaleza humana: justicia contra poder», en Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II*, ed. cit.
- _____, «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en Michel Foucault, *Estrategias de poder, Obras esenciales- Vol. II*, ed. cit.
- _____, «Prefacio», en Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol. II*, ed. cit.
- _____, «Verdad y poder» en Michel Foucault. *Estrategias de poder. Obras esencia-*

les. Vol. II., ed. cit.

_____, *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III* (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo), Paidós, Barcelona, 1999.

_____, “La Escena de la Filosofía”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “La gubernamentalidad”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “El Filósofo Enmascarado”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “Subjetividad y verdad”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “La escritura de sí”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “¿Qué es la ilustración?”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “Polémica, política y problematizaciones”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “Foucault”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “El cuidado de la verdad”, en *Michel Foucault. Estética, Ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “El retorno de la moral”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “Las técnicas de sí”, en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, ed. cit.

_____, “Anexo III. Memoria redactada para la candidatura al Collège de France.

- Proyecto de enseñanza”, en Eribon, Didier, *Michel Foucault*, ed. cit.
- _____, *Sujeto y poder* (traducción de María Gómez y Camilo Ochoa), Carpe diem, Bogotá, 1991.
- _____, *Enfermedad mental y personalidad* (traducción de Emma Kestelboim), ed. Paidós, Buenos Aires, 1991.
- _____, *Historia de la locura en la época clásica* (Traducción de Juan José Urtrilla). Vol. I, F.C.E., México, 1990.
- _____, *Historia de la locura en la época clásica* (Traducción de Juan José Urtrilla). Vol. II, F.C.E., México, 1990.
- _____, *Crítica y Aufklärung* (traducción de Jorge Dávila. Foucault), en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84^o année, N^o 2, Avril-Juin 1990, pp.35 - 63.
- _____, «Georges Canguilhem: Filósofo del Error», en Ramón Maiz (Comp.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987.
- _____, *El orden del discurso* (Traducción de Alberto Gonzales Troyano), Tusquets, México, 1983.
- _____, “Mesa redonda del 20 de mayo de 1978”, en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas* (*A verdae e las formas jurídicas*), Gedisa, España, 1980.
- _____, *Saber y Verdad* (Comp., Álvarez-Uría, Fernando, Julia Varela), La piqueta, Madrid, 1985.
- _____, “A Propósito de las Palabras y la Cosas”, en *Saber y Verdad*, ed. cit.
- _____, “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y Verdad*, ed. cit.
- _____, “La función política del intelectual”, en *Saber y Verdad*, ed. cit.
- _____, “El juego de Foucault”, en *Saber y Verdad*, ed. cit.
- _____, “El sexo como moral”, en *Saber y Verdad*, ed. cit.
- _____, “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*. ed. cit.
- _____, “De los suplicios a las celdas”, ed. cit.

- Gabilindo, Á., "Introducción", en Foucault, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, ed. cit.
- Gros F., Gros, Frédéric, "Situación del curso", en Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, ed. cit.
- _____, "Situación del curso", en Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros* ed. cit.
- _____, Michel Foucault, ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- _____, Jorge D., Michel Foucault, *Lector de Kant*, Consejo de Publicaciones, Universidad de Venezuela, 1998.
- _____, "Situación del curso", en Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, ed. cit.
- Gagin F., ¿una ética en tiempos de crisis?. *Ensayos sobre estoicismo*, Universidad del Valle, Cali, 2003.
- González A., *Antropología filosófica. Del Subjectum al sujeto*, ed. Montesinos, Barcelona, 1988.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad* (Traducción de Manuel Jiménez Redondo), Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 259-291, 291-321.
- _____, "Apuntar al corazón del presente", en Couzens, David (comp.) (Traducción de Antonio Bonano), Foucault, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, pp. 119-125;
- Hadot P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (Traducción de Javier Palacio), Siruela, Madrid, 2006.
- _____, "Diálogo interrumpido con Michel Foucault. Acuerdos y desacuerdos", en *Ejercicios Espirituales y filosofía antigua*, ed. cit.
- _____, "Reflexiones sobre las nociones de cultivo de sí mismo", en Michel Foucault filósofo, ed. cit.
- Jambet C., "Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la historia de la sexualidad", en E. Balbier, G. Deleuze, et al., Michel Foucault filósofo, ed. cit.
- Janicaud D., "Racionalidad, fuerza y poder Foucault y las críticas de Habermas", en E. Balbier, G. Deleuze, et al., Michel Foucault filósofo, ed. cit., pp. 279-298.

- Kojève A., *Introduction á la lectura de Hegel*, Gallimard, Paris, 1992.
- Lacan J., *Escritos I* (Traducción de Tomas Segovia), Siglo XXI, México, 2003.
- _____, *El seminario de Jacques Lacan. Libro II. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Traducción de Juna Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre), Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Le Blanc G., *El pensamiento Foucault* (traducción de Horacio Pons), Amorrourtu, Buenos Aires, 2008.
- Lemaire M., *Le dandysme de Baudelaire à Mallarmé*, Montréal, Les presses de l' université de Montréal/Paris, Éditions Klincksieck, 1978.
- Marías J., "Introducción", en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1985.
- _____, "IV El programa de la política", en Aristóteles, *Política*, Institutos de estudios políticos, Madrid, 1951.
- Margot J-P., "Modernidad de Sade", en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, Universidad del Valle, Cali, 2007.
- _____, "Pensar la modernidad. El redescubrimiento de Hegel en Francia", en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, ed. Cit.
- _____, "La Modernidad literaria. Michel Foucault y la generación sesenta", en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, ed. Cit.,
- _____, "Foucault y la modernidad. Escritura, transgresión y Ethos.", en *Modernidad, crisis de la modernidad y posmodernidad*, ed. Cit.
- _____, "El carácter, los modos del saber y el êthos", en *Transformaciones contemporáneas de la filosofía*, Universidad del Valle/Universidad de Paris VIII, Santiago de Cali, 2004.
- Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens*, Nagel, 1948 (traducción de Comadira), *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.
- Miller J., "Michel Foucault y el psicoanálisis", en Balibar, Etienne, Gilles Deleuze, et al., *Michel Foucault, Filósofo* (traducción de Alberto L. Bixio), Gedisa, Barcelona, 1990.
- _____, *El recorrido de Lacan* (Traducción de J. L. Delmont-Mauri), Editorial hacia el tercer encuentro del campo freudiano, Buenos Aires, 1984.

- Montaigne M., *Les Essais*, ed. P. Villey, Paris, PUF, 1965.
- Morey M., “Para una política de la experiencia”, en *Michel Foucault. Entre literatura y filosofía. Obras esenciales-Vol. I*. ed. cit.
- Rajchman J., *The Chomsky – Foucault debate. On Human nature*, The New press, New York, 2006.
- _____, *Lacan, Foucault, y la Cuestión de la ética* (Traducción de Patricia Garrido), Epee (Escuela Lacaniana de psicoanálisis), México, 2001.
- _____, “Foucault: la ética y la obra, Un filósofo a pesar suyo”, en E. Balbier, G. Deleuze, et. al., *Michel Foucault, filósofo*, ed. cit.
- _____, *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the Question of Ethics*. New York, Routledge, 1991.
- Rodolfo M., *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955.
- Rodríguez A., “La ontología del presente. M. Foucault lector de Kant, Habermas lector de Foucault”, en *Praxis filosófica* N° 13, Universidad del Valle, Cali, 2001.
- Roudinesco, Élizabéth, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento* (Traducción de Tomas Segovia), F. C. E., Buenos Aires, 2005.
- _____, Georges Canguilhem, et. al., *Pensar la locura* (Traducción de Jorge Piatigorsky), Paidós, Buenos Aires, 1996.
- Sartre J., *Critique de la raison dialectique, précédée de Questions de méthode, t. I, Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, 1960.
- _____, *Critica de la razón dialéctica. Teoría de los conjuntos prácticos* (Traducción de M. Lamana), Buenos Aires, Losada, 1963.
- Sampson A., “Del alma al sujeto. Episteme antigua y ciencia moderna en psiquiatría”, en *Revista Colombiana de psiquiatría*/vol. XXIX/N° 3, Bogotá, 2000.
- _____, “La lectura y el cuidado de sí”, en *Revista Universidad del Valle*. Vol. 16, Cali, 1997.
- Santos F., “El riego de pensar”, en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, ed. cit.

- Schmid W., *En busca de un arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (traducción de Germán Cano), Pretextos, Valencia, 2002.
- Quétel C., “¿Hay que criticar a Foucault?”, en Roudinesco, Élizabéth, Georges Canguilhem, *et. al.*, *Pensar la locura*, ed. cit.
- Teofrasto, *Caracteres* (Introducción, traducción y notas: Elisa Ruíz García), Planeta DeAgostini, Madrid, 1995.
- Van Deft L., *Littérature et anthropologie. Nature humaine et caractère à l'âge classique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
- Veyne P., *Como se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia* (Traducción de Joaquina Aguilar), Alianza editorial, Madrid, 1984.
- Wilkin P., *Chomsky y Foucault: política y naturaleza humana, ¿una diferencia esencial?* (traducción de Carlos Cabanzo), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, pp. 20-85].
- _____, “Chomsky and Foucault on Human Nature and Politics: An essential Difference?”, *Social theory and practice*, vol. 25, No. 2, Tallahassee: The Florida State University, 1999.