



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
FILOSOFÍA DE LA CULTURA

CONTRACONDUCTAS, RESISTENCIA POLÍTICA ENTRE FOUCAULT Y
BUTLER

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ANGEL URIEL HERNÁNDEZ VALLEJO

ROSAURA MARTÍNEZ RUIZ
FFyL-UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CONTRACONDUCTAS, RESISTENCIA POLÍTICA ENTRE FOUCAULT Y BUTLER

ÍNDICE

Introducción (5)

I Una forma de entender la resistencia con Foucault: Contraconductas (11)

Introducción (11)

1) Técnicas de sí: cuidado de sí y contraconductas. (12)

a) Las técnicas de sí, categoría abarcante y general. (13)

b) Distinción de las técnicas y las prácticas de sí, las segundas son más específicas y conforman un subconjunto de las primeras. (16)

c) Cuidado de sí, un ámbito de las técnicas de sí. (18)

d) Definición de gobierno. (23)

e) Definición de contraconducta. (26)

2) Contraconducta: técnica de sí entre el cuidado de sí y la veridicción. (31)

a) Definiciones de veridicción, juegos de verdad y régimen de verdad. (31)

b) La veridicción es una técnica de sí, pero se distingue del cuidado de sí. (34)

c) Contraconductas, forma del cuidado de sí. (39)

3) Articulación de gubernamentalidad, veridicción y técnicas de sí. (43)

a) Definición de la gubernamentalidad. (45)

b) Relaciones entre veridicción, pastoral y gubernamentalidad. (46)

c) Las contraconductas implican darse a sí una forma distinta de gobierno.(49)

4) Conclusiones. Posibles contraconductas actuales. (54)

II Pensando con Butler contraconductas contemporáneas (57)

Introducción (57)

1) Un estudio de caso ofrecido por Butler. (58)

2) Interpretación del caso. (64)

a) La paradoja. (64)

a) La patologización y la estigmatización. (65)

c) Ejercer la autonomía es posible por medio de lo que no es propio. (67)

3) Dos diferencias importantes entre Butler y Foucault: veridicción y gubernamentalidad. (71)

a) Butler y la confesión. (72)

b) Butler y la gubernamentalidad. (85)

4) El uso del diagnóstico del TIG como contraconducta es un modo de cuidado de sí que produce una forma específica de veridicción en oposición a la gubernamentalidad contemporánea. (91)

a) Gubernamentalidad contemporánea. (91)

b) El problema de la gubernamentalidad contemporánea. (96)

5) Conclusiones. Qué significa contraconducirse hoy. (101)

III Conclusiones (104)

1) Resumen (104)

2) Especificidad de la contraconducta (108)

3) Problemas de la contraconducta (112)

4) Posibles líneas de investigación a partir de esta aportación (117)

Fuentes (121)

INTRODUCCIÓN

Este trabajo está guiado por dos preocupaciones principalmente, la primera es la de plantearse posibilidades de resistencia política en forma individual, es decir, plantearse la pregunta sobre si es posible que una conducta o una serie de conductas en la vida cotidiana conformen una forma de resistencia política, más allá de conformar una forma de actitud ética. La segunda preocupación proviene del problema de la falta de acceso a la resistencia, y a la participación política en general, de algunos sujetos. Ambas tienen su origen en preguntas filosóficas planteadas desde distintas perspectivas, pero que coinciden en señalar posibles modos de atender dichas preocupaciones.

La inquietud por la posibilidad de que la conducta individual pueda constituir una forma de resistencia política tiene sus raíces en la una lectura de los problemas planteados por Judith Butler, cuando busca convertir ciertas conductas, actitudes e incluso ciertas palabras injuriosas en otra cosa; esto consiste en convertir las actitudes hetero-normadas en una forma de contravenir los propios efectos de las normas de género, y en convertir las palabras injuriosas en nombres que, más allá de ser ofensivos, puedan ser recursos para reivindicar a quienes son llamados así y revertir los efectos de identificación producidas por dichos nombres.

La preocupación parte, pues, de una pregunta sobre el sentido, la efectividad y el posible impacto político de este tipo de acciones. Se trata de pensar si es posible que un asunto que podría ser ámbito de la ética o de la cultura, puede tener injerencia en el ámbito de la política, en otras palabras, ¿cómo ciertas conductas que pueden ser entendidas como manifestaciones culturales, pueden

tener un impacto en lo político?, ¿cómo ciertas conductas o actitudes que bien podrían ser sólo manifestaciones contingentes e individuales pueden llegar a tener significación colectiva y política?

La segunda preocupación también está motivada por algunos señalamientos de Butler, quien reconoce que ciertas estrategias de resistencia pueden no estar al alcance de cualquier sujeto a causa de la falta de recursos críticos e incluso materiales, como tener el tiempo, las energías y los espacios para resistir. De un modo similar, aunque distinto, Michel Foucault reconoce una característica de la filosofía helenístico-romana que tenían las prácticas de las técnicas que practicaban para vivir bien, éstas formas de cuidar de sí mismos de los filósofos no estuvieron y no están siempre disponibles para cualquiera.

En este punto, las preguntas que orientan la reflexión en torno a esta segunda preocupación son, ¿cómo puede estar la resistencia política al alcance de sujetos que no viven en condiciones para oponerse al régimen?, ¿qué tipo de poder revela el hecho de que la resistencia sea posible a través de conductas específicas y de sujetos específicos?, y, relacionando ambas preocupaciones, ¿qué tipo de resistencia podría ser accesible para todos y tener la forma de conducta individual, pero con efectos políticos?

Todas estas inquietudes también apuntaron al problema de cómo entender lo político, el poder y su ejercicio. Para acotar este problema se emplean recursos conceptuales de Foucault que se encuentran en sus últimos trabajos, en los cursos que dictó entre 1978 y 1984. Por otro lado, también se recurre a la obra de Butler que comprende el poder como una serie de prácticas y relaciones que tienen efectos concretos en los sujetos y que están basados en prácticas reproducidas por los propios sujetos; aquí hay una coincidencia con la perspectiva foucaultiana, ya que ésta también considera que el poder no es algo que dependa de instituciones

como el Estado o de contratos sociales, sino más bien el resultado de prácticas, ideas y discursos cuyos efectos son el ejercicio del poder.

Lo que aquí se propone es, entonces, una interpretación de ambas perspectivas filosóficas y una manera de vincularlas para ofrecer respuestas a las preguntas surgidas de las dos principales preocupaciones antes mencionadas. Se comprenden aquí como complementarias ambas propuestas filosóficas estudiadas. Por un lado, se encuentran en Foucault elementos que podrían sugerir pensar los problemas de la política y la resistencia actuales en términos del ejercicio concreto de poder; por el otro lado, en el trabajo de Butler se ven propuestas y análisis específicos de cómo la resistencia puede cobrar forma de conductas concretas, las cuales pueden interpretarse como un modo de responder al ejercicio concreto del poder en los términos en los que se dan actualmente.

Los estudios de Foucault insinúan pistas de lo que podría hacerse en términos políticos contemporáneos, de hecho su obra ha sido fundamental para movimientos enteros como el movimiento *queer*, que consiste en un movimiento teórico-práctico de personas no-heterosexuales, y esto a pesar de que Foucault no hizo propuestas concretas de activismo político *gay*.¹ La teoría de Butler ofrece una fundamentación para resistencias en ámbitos específicos, pero es limitada porque, temporal y localmente, su propuesta de disipa.² Aquí se busca darle concreción a ambas propuestas uniéndolas, teniendo en cuenta sus diferencias, proponiendo actualizar lo que Foucault estudió arqueológica y genealógicamente en sus cursos y buscando darle contenido más concreto pero a la vez más abarcante a diversos ámbitos a las propuestas de Butler.

¹ Tamsin Spargo. *Foucault and Queer theory*. Ikon Books. Cambridge. 1999. pp. 26- 37.

² Carlos Andrés Duque Acosta. Judith Butler: perforatividad de género y política democrática radical. *La manzana de la discordia*. Enero-Junio, año 2010, Vol. 5, No. 1, p. 33.

Si pudiera ponerse en términos de fórmulas los elementos conceptuales para pensar el problema, tendríamos que Foucault sin Butler, consiste en una comprensión de nuestro presente a través de la visión contrastante del pasado y el entendimiento de que eso que consideramos normal y natural, es en realidad contingente y puede ser diferente, sobre todo hay cosas que demandamos que sean diferentes, por intolerables. Y la otra fórmula, Butler sin Foucault, sería un conjunto de teorías que señalan cosas que pueden hacerse con respecto a ciertos ámbitos en los que el ejercicio de poder tiene efectos intolerables como la persecución, la discriminación y la muerte, pero carece de especificidad en cuanto a las acciones a seguir en un contexto determinado en donde además se cruzan discursos y formas del ejercicio de poder diversos.

Aquí se integran ambas propuestas para hacer una más concreta y más abarcante de la resistencia política que la que podría proponerse desde una sola de las perspectivas. Más concreta porque se ofrecen conceptos que pueden servir para detectar las fuentes y formas concretas del ejercicio de poder y sus efectos en los sujetos; más abarcante porque puede aplicarse a cualquier tipo de identidad y condición, más allá de si se trata de un problema de género. Más abarcante, porque la propuesta butleriana no puede reducirse sólo a la perspectiva de género, pero es difícil llevar algunos de los planteamientos de sus primeras obras, tal y como están formuladas, a un ámbito político más amplio, como de hecho lo hacen sus trabajos más recientes, y cuyo objetivo se persigue aquí recurriendo a la obra foucaultiana.

En este punto es importante aclarar que la resistencia política no se entiende de la manera tradicional, sino que parte de una noción de gobierno distinta a la tradicionalmente filosófica, además de que se parte de una manera compleja de entender lo que implica la conducta de cada sujeto, que no es ni soberana, ni absolutamente determinada por una naturaleza o por un contexto que explique o domine su comportamiento. Sujeto como producto de prácticas, donde existen

prácticas discursivas, que surgen de ideas de lo que es o debería ser y de cómo debería conducirse, es decir qué conductas tener y cómo ser dirigido, gobernado. He aquí la definición de gobierno a la que se recurre en este estudio, no tanto como el resultado del ejercicio de la soberanía o la puesta en funcionamiento de la maquinaria del Estado o de la hegemonía, sino como la dirección de las conductas de los sujetos y que se origina en diversas tácticas, discursos y, en general, de los modos concretos de ejercer el poder.

Es por lo anterior que "lo político" no juega un papel tan relevante como el que juega gobierno, el ejercicio de poder a través de eso que llamamos política: los poderes del Estado, los partidos, la propaganda, etcétera, más los discursos que fundamentan o influyen indirectamente también la política, las ciencias, la clínica, la religión, elementos de moral procedentes de la religión, prácticas rituales vinculadas con la manifestación de la verdad o con la obligación de decir la verdad en distintos ámbitos, entre otros, todo estos términos será abordado más adelante, pero es pertinente hacer la advertencia desde este punto para señalar que el gobierno se entiende de un modo específico que permite comprender los problemas que guían esta investigación.

La propuesta aquí hecha es relevante porque, de haberse realizado de otro modo, se perderían de vista los modos concretos de subversión del ejercicio del poder que, sin ser espectaculares, ni acabar (tarea imposible) con el sistema y sus tácticas, sí termina con los efectos indeseables, intolerables del ejercicio concreto del poder sin importar su fuente, compleja, atravesada de múltiples discursos, prácticas y recursos que ponen a los sujetos en posiciones vulnerables.

Es en este sentido que se sugiere un modo alternativo de participación política en forma de resistencia y que se llama *contraconducta*, que consiste en un modo específico de conducirse en relación con las maneras en las que se ejerce el poder sobre el sujeto, lo cual no necesariamente significa desmarcarse del Estado

como tal, sino de renunciar a ser gobernados del modo específico que produce el ejercicio de poder específico en el que se encuentra el sujeto.

Este trabajo está dividido en tres partes, la primera consiste en definir los conceptos foucaultianos pertinentes para comprender en qué consiste la contraconducta y cuáles son sus particularidades, todo esto en el contexto de los últimos cursos dictados por Foucault, que tenían por objeto de estudio la antigüedad clásica grecorromana y el cristianismo primitivo y medieval. La segunda consiste en hacer un análisis de lo que significa la contraconducta en la actualidad, para lo cual se recurre a un estudio de caso hecho por Butler, parte de esta segunda parte de la investigación consiste en señalar cuáles son las diferencias entre ésta perspectiva y la del filósofo francés, con la intención de hacer una interpretación adecuada que considere las posibles inconsistencias que podrían surgir ahí donde Butler se opone a ciertos planteamientos de Foucault.

Finalmente, la tercera parte de esta investigación está compuesta de conclusiones que contiene tres cosas, en primer lugar, el resumen de los resultados de la investigación como tal. En segundo lugar, el desarrollo concreto de lo que aquí se ha anunciado, explicando cuál es la especificidad de la contraconducta y la pertinencia de este estudio. En tercer lugar está una revisión de los problemas que trae consigo la contraconducta y algunas consideraciones a las posibles objeciones que podrían hacerse a esta noción. En último y cuarto lugar, se ofrecen algunas líneas de investigación que podrían partir de la contraconducta y sus implicaciones teóricas y metodológicas.

I Una forma de entender la resistencia con Foucault: Contraconductas

Introducción

Esta trabajo primera parte está constituida de cuatro partes. La primera se trata de distinguir cuáles son y en qué consisten los tres tipos de práctica que definirán nuestra concepción de resistencia: las técnicas de sí, el cuidado de sí y las contraconductas. La segunda, consiste en mostrar cómo las contraconductas son actos que pertenecen a la intersección de dos tipos de técnicas de sí: la veridicción y el cuidado de sí.

La tercera parte explica la relevancia de lo anterior: la articulación de la gubernamentalidad, las técnicas de sí y la veridicción, hace visible el tipo de actos que conducen a subvertir las técnicas y tácticas concretas de ejercicio del poder. En la tercera parte se ofrecen pistas de lo que serían las contraconductas actualmente. Una vez definidas las contraconductas, su relevancia y su papel en la resistencia, pueden identificarse sugerencias claras de lo que el propio Foucault consideraba formas de contraconducta y de resistencia ya no como resultado de sus investigaciones históricas sino como opiniones vertidas en entrevistas. Esto ofrece elementos para poder vincular la noción de contraconductas con las propuestas post-foucaultianas que hace Butler al respecto de la resistencia.

1) Técnicas de sí: cuidado de sí y contraconductas.

Aquí se presentan las definiciones de términos que Foucault acuñó en torno a las técnicas de sí "que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad"³. Éstas involucran otros dos términos estrechamente relacionados que pueden encontrarse en varios de los últimos textos escritos por Foucault y que encontramos a partir de *La hermenéutica del sujeto*, que son las el cuidado de sí y las contraconductas, en *Seguridad territorio y población*.

A manera de introducción cabe decir por ahora que, en términos generales, existe un universo de técnicas de sí,⁴ a las cuales pertenecen algunas que tienen como fin el cuidado de sí,⁵ éstas implican ciertas prácticas que realizan los sujetos y que tienen como objetivo un cambio en la relación de éste consigo mismo, y que precisamente conducen a ese cuidado y que consisten en ciertos ejercicios específicos organizados según el contexto histórico y cultural. En cuanto al tercer término que será definido aquí, el de contraconducta, se trata de una noción un

³ Michel Foucault. *Tecnologías del yo*. Paidós. Barcelona. 1990. P. 48.

⁴ También conocidas como tecnologías del yo por cuestiones de traducción, el término de "tecnologías" es susti

tuido en este trabajo por el de "técnicas" porque es más transparente y concuerda con el término que aparece en las traducciones de los cursos en los que toca el mismo tema, concretamente nos referimos aquí a *La hermenéutica del sujeto*. Por otro lado, el término "soi" es traducido al inglés (la conferencia fue leída en la Universidad de Vermont en 1982) como "self", por lo que "yo" le da un sentido distinto al título, el texto en español aquí citado traduce la versión en inglés.

⁵ Traducido como "inquietud de sí", pero que por el sentido del término original en francés "souci" puede traducirse mejor y más claramente, en el sentido que lo usa el Foucault, como "cuidado". El término de "souci" tiene más el sentido de "Sorge" en alemán o de "care" en inglés; es decir, tiene más el uso de "cuidado" como algo de lo que nos ocupamos o de algo que nos importa o preocupa, más que de algo que nos inquieta.

poco anterior a la de técnicas de sí, acuñado durante un seminario previo *La hermenéutica del sujeto* (curso de 1981), y desarrollada casi como una nota marginal por Foucault en *Seguridad, territorio y población*, (curso de 1978).

Las contraconductas son ciertas formas de conducirse a sí mismo que producen cambios en la relación de obediencia con respecto a las reglas de vida que debe seguir el sujeto en el contexto específico de lo que él llamó "poder pastoral". Este tipo de conductas también están dibujadas dentro de un ámbito muy específico y determinado por cuestiones históricas definidas según los hallazgos del propio Foucault, sin embargo, él mismo sugiere cómo pueden actualizarse o plantearse en ámbitos distintos a los de su emergencia. Esta posibilidad de actualización implica que tienen elementos que pueden ser trasladados a otros contextos y, por ende, vincularse con las técnicas y el cuidado de sí. A continuación se presentan las definiciones de los términos apenas introducidos.

a) Las técnicas de sí, categoría abarcante y general.

Entrando de lleno en la cuestión de las técnicas de sí, Foucault ofrece una definición y organización de lo que ellas son, se distinguen de las técnicas de producción, las de sistemas de signos y las de poder.⁶ Se trata de un tipo específico

⁶ "A modo de contextualización, debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas «tecnologías», y que cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una

de una técnica llevada a cabo por sujetos y cuyos efectos producen cambios de estado en el sujeto mismo que las practica. Más aún, Foucault se refiere en concreto a dos grupos de técnicas de sí, halladas "en dos contextos diferentes, históricamente contiguos: 1) la filosofía grecorromana en los dos primeros siglos a.C. del bajo imperio romano, y 2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos desarrollados en el cuarto y quinto siglos del final del alto imperio romano."⁷

A pesar de que Foucault se refiere específicamente a estos dos puntos en el ámbito helenístico y cristiano del siglo V d.C., hay razones para afirmar que es algo que el propio Foucault ya tenía en mente años antes de desarrollar esta noción de técnicas de sí, pero que antes llamaba "ejercicios de sí sobre sí"⁸. Esta afirmación la hace en un curso dos años anterior a la conferencia leída en Vermont y al curso de *La hermenéutica...*; en *Del gobierno de los vivos* el análisis se enfoca en la veridicción, tema que será tratado más adelante, pero que aparece definido en el contexto de la cita recién hecha. Aunque en ese curso sobre la veridicción aún no está formulando la hermenéutica del sujeto o el cuidado de sí, se está esbozando lo que posteriormente se llamará "técnicas de sí".

En *Las tecnologías del yo*, hay mencionadas dos técnicas de sí que son resultado de la compleja histórica del tránsito de una serie de prácticas desde el cristianismo

transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad". Michel Foucault. *Tecnologías del yo. op. cit.*. P. 48.

⁷ Michel Foucault. *Id.*, p. 50.

⁸ Michel Foucault. Clase del 13 de febrero de 1980, en *Del gobierno de los vivos*. FCE. Bs. As. 2014, p. 138. La cita en su contexto es: "Se trataría de esbozar una historia de la verdad que tome como punto de vista los actos de subjetividad, e incluso las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no sólo como relación de conocimiento de sí, sino incluso como *ejercicio de sí sobre sí mismo, elaboración de sí por sí mismo, transformación de sí por sí mismo*, es decir, las relaciones entre la verdad y lo que llamamos espiritualidad." El resaltado es mío.

primitivo del siglo I al III, se trata de la *exagouresis* y la *examologesis*.⁹ Estas dos técnicas de sí, como producto de ciertos debates teológicos y de reacciones ante prácticas de ciertas facciones dentro y fuera del cristianismo¹⁰ y que tomaron forma durante siglos hasta convertirse en esas técnicas. A pesar de la distancia temporal, podría decirse que ya desde las primeras formas de penitencia del cristianismo primitivo previas a la *exomologesis* y a la *exagouresis* esos "ejercicio de sí sobre sí" ya constituían técnicas de sí.

El objetivo de esta revisión de lo que puede o no considerarse técnicas de sí, es señalar que efectivamente pueden distinguirse en distintos momentos históricos formas diversas de estas técnicas, que no necesariamente están constreñidas a esos ejercicios de la filosofía helenística o del cristianismo del siglo IV y V. Con el término abarcante de técnicas de sí podemos señalar las técnicas que van más allá del cuidado de sí; es decir, a dichas técnicas pertenecen tanto la veridicción, como el cuidado de sí y las prácticas de sí, en tanto "ejercicios de sí sobre sí" que producen una transformación de sí mismo del sujeto que las realiza.¹¹ Entonces, al

⁹ Michel Foucault, *Las tecnologías del yo*, *op. cit.*. P. 80 y ss.

¹⁰ Veáanse, por ejemplo, las clases del 13, el 20 y el 27 de febrero de 1980 de *Del gobierno de los vivos*, *op. cit.*

¹¹ Cabe aclarar que esta interpretación no pretende ser la *verdadera*, es una manera de interpretar y ordenar las nociones de "técnicas de sí", "prácticas de sí" y "cuidado de sí" que no representa una organización definitiva ni exhaustiva, pero que ayuda a pensar ciertos problemas ético-políticos específicos empleando términos acuñados por Foucault. La nota 5 de la clase del 13 de febrero de 1982 (*La hermenéutica...op. cit.*, p. 59) ofrece una serie de referencias al respecto de los usos que le dio el filósofo en otros textos y que podrían hacerla ver como algo muy parecido a lo que a continuación se presenta como prácticas de sí. En la última parte del mismo libro titulada Situación del curso, Frédéric Gros, el editor, complementa el contenido del curso señalando cuáles son las implicaciones y los alcances de lo elaborado por Foucault en ese curso, lo hace recurriendo a las carpetas que contenían los manuscritos que no llegaron a formar parte del curso, también recurre a ciertas entrevistas contemporáneas a la preparación del curso o poco posteriores a él. Entre los señalamientos al respecto de las técnicas de sí en estas anotaciones complementarias encontramos que, según el propio Foucault, las técnicas de sí definidas como conocimiento de sí y dominio de sí, existen en todas las culturas (*Hermeneutica... op. cit.*, p.484); esto podría contradecir lo sostenido más arriba en este trabajo, puesto que "técnicas de sí", se identificarían con lo que se distingue aquí de "prácticas de sí", una vez más, hay evidencia como para sostener ambas lecturas,

universo de las técnicas de sí pertenecen varias maneras de producir cambios en los sujetos, por lo que existen subconjuntos como la veridicción, las prácticas de sí, el cuidado de sí y las contraconductas.

b) Distinción de las técnicas y las prácticas de sí, las segundas son más específicas y conforman un subconjunto de las primeras.

Sólo para precisar un poco, se distingue aquí otro término emparentado con las técnicas de sí, que son las prácticas de sí. No se trata de algo definido tan minuciosamente por Foucault como lo son las técnicas de sí, sin embargo, existen elementos repartidos en ciertas fuentes para dar una definición que lo hacen nítido y distinto de las técnicas de sí en general. De manera que

una práctica de sí[...]es un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades desde la época grecorromana[...]Estas prácticas de sí han tenido[...] una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas, o de tipo médico y psiquiátrico.

[...] Se trata de lo que cabría denominar una práctica ascética, dando a la palabra "ascetismo" un sentido muy general, es decir, no del sentido moral de la renuncia, sino el de *un ejercicio de uno sobre sí mismo*,

sólo como muestra, el propio Gros apunta que el cambio de interés de Foucault del poder disciplinario a las técnicas de sí tiene que ver con que éstas implican no una adecuación a una identidad prefigurada (como en la prisión), sino con una subjetivación alcanzada por esas técnicas en general (*ibid.*, 483-4). De cualquier modo, buena parte de este trabajo consiste en distinguir las especificidades de cada una.

A fin de cuentas, puede sostenerse que no se trata de un autor que buscara sistematicidad o estructuras fijas en sus trabajos ni definiciones tradicionales y que, por lo tanto, esto permite hacer un uso flexible de su obra.

*mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser.*¹²

En este punto parece que se trata de un sinónimo intercambiable por "cuidado de sí", sin embargo, podemos anotar que en *La hermenéutica del sujeto...*, hay una aclaración: "La dietética, la economía y la erótica aparecen como los dominios de aplicación de las prácticas de sí".¹³ En este sentido, las prácticas de sí son conjuntos de ejercicios específicos orientados a la modificación de cierto elemento de la vida, como la mayor valoración de una etapa de la madurez frente a otra, según la escuela filosófica a la que se pertenezca.¹⁴

Las prácticas de sí, entonces, son la configuración concreta de las técnicas de sí en forma del cuidado de sí, lo cual implica que son un conjunto de técnicas que pertenecen al ámbito del cuidado de sí, pero no son la totalidad de las técnicas de sí que son, más generalmente hablando, las prácticas que tienen como fin la transformación del sujeto por sí mismo. Es importante indicar esto, porque ahora es visible que dentro del universo de las técnicas de sí, tenemos tanto las prácticas de sí, que son las del cuidado de sí, como las prácticas que implican un trabajo de sí sobre sí en general, por ejemplo, la penitencia pre- y post-bautismales, que son una forma de conversión similar a la del cuidado de sí de la ascesis filosófica, pero no son idénticas, asunto que será abordado más adelante. Por ahora, se presenta la definición del ya varias veces mencionado cuidado de sí.

¹² Michel Foucault. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en *Obras esenciales*. Paidós. Madrid. 2010. Pp. 1027-1028. Las cursivas son mías. Esta entrevista es tomada como una referencia más acabada de la noción de "práctica de sí" porque es de 1984, tres años posterior al curso de la hermenéutica, pero que coincide con el año de publicación de la *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, [recuérdese que aquí preferimos "cuidado" sobre "inquietud"], texto en el que desarrolla o precisa lo que son tales prácticas, véase el capítulo dos, titulado El cultivo de sí, en Michel Foucault. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI. México. 2004. Pp. 38-68.

¹³ Clase del 27 de enero de 1980-segunda hora, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 165.

¹⁴ véase la primera hora de la clase del 27 de enero de 1980, en *Ibid*, p. 129.

c) Cuidado de sí, un ámbito de las técnicas de sí

El cuidado de sí está definido como un subconjunto de prácticas de sí que tienen un fin concreto y que Foucault detecta y retoma a partir del *Alcibiades* de Platón pero que se convirtió en un término medular en la filosofía griega, helenística y romana. Esta forma de cuidado¹⁵ fue sobre todo identificada con la frase oracular “conócete a ti mismo”,¹⁶ pero no fue la única forma que tuvo, a pesar de que por mucho tiempo la filosofía, sobre todo la moderna, privilegiara esa interpretación.

Por la procedencia del término de *cuidado de sí* está marcada por el contexto de la Atenas platónica, lo cual significa dos cosas: 1) conduce a una forma de gobernar a los demás, porque uno ha de cuidar de sí mismo para poder cuidar de otros. Y 2) sólo es accesible gracias a privilegios político-sociales.¹⁷ Esto es así porque se trata de Alcibiades, un joven que tiene una familia rica y poderosa, por lo que tiene las condiciones y la edad para involucrarse en la política, además de que es común actuar así en circunstancias parecidas. Además, puede cuidar de sí quien tiene a otros que se encarguen de sus labores, dejándole a él tiempo suficiente para no cuidar de lo que necesita para vivir, sino para cuidar de sí mismo. Pero Sócrates, que ama verdaderamente a Alcibiades,¹⁸ decide mostrarle que no tiene lo necesario para dedicarse a la política, porque no se ocupa de sí mismo y eso no le permitiría cuidar de otros al gobernar.¹⁹

¹⁵ Es el griego *epimeleia heautou*, el que traduce en este punto como *cuidado de sí*. Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. México. 2012. P. 17.

¹⁶ En griego *gnothi seautón*. *Id.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 45-46.

¹⁸ Es relevante que el amor de Sócrates sea verdadero porque significa que no ama lo que es de Alcibiades, a su cuerpo, sino que lo ama a él mismo, es decir, a su alma. Véase *Alcibiades* 103 a – 104 c.

¹⁹ *Ibid.*, p. 45-51.

El problema del cuidado de sí es que implica gobernar a otros y que es accesible sólo a los privilegiados, o eso es al menos lo que parece en la primera formulación que encuentra Foucault en el *Alcibiades*. Lo problemático de que implique gobernar a otros es que parece que uno no puede buscar cuidar de sí sin la intención de gobernar a otros en un sentido político; en el caso del privilegio, el conflicto es precisamente que entonces no cualquiera tiene la posibilidad de cuidar de sí.

Cabe señalar aquí que el propio Foucault no reduce el cuidado de sí al *Alcibiades*, sino que lo rastrea en tres grandes etapas, la socrático-platónica, la de la antigüedad tardía y la de los siglos IV y V, donde ocurrió el tránsito “de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano.”²⁰ En los momentos posteriores al primero la cuestión del privilegio se reduce aunque sin desaparecer por completo, puesto que el cuidado de sí está ubicado entre dos polos, el elitista y el popular. El primero corresponde al del *Alcibiades*, mientras que el segundo tiene una forma popular, sectaria, incluso religiosa, menos teórica que las otras;²¹ no se trata de polos efectivamente discernibles como tales, entre ambos se encontraban combinaciones de ambos y variaban en grado de uno u otro tipo, un caso de esto eran los epicúreos que eran populares, pero sectarios, aún tratándose de una vía relativamente accesible para quienes no contaran con ciertos privilegios. Sin embargo, el cuidado de sí era accesible sólo para quienes pertenecían a esas sectas filosóficas.²²

Posteriormente tomó forma de salvación o de acceso a ella, en cualquier caso, ya fuera en sectas filosóficas o en forma de salvación, desapareció la determinación que hacía una élite de quienes practicaran el cuidado de sí y,

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ *Id.*, pp. 118-122.

²² *Id.*, p. 125.

Como no hay diferencia de estatus, puede decirse que todos los individuos son en general “capaces” de ejercitarse, de ejercer el esa práctica de sí, es un hecho. No hay descalificación a priori de tal o cual individuo debido a su nacimiento o estatus. Pero... es un hecho... que muy pocos son en concreto capaces de ocuparse de sí mismos.²³

Esa limitación estaría dada por la falta de valor o de resistencia ante las pruebas que exige ese cuidado de sí, pero no porque esté reservado a individuos en condiciones privilegiadas. Queda resuelto que no es para unos cuantos y por ende no sólo para gobernar a otros, sino para aprender a conducirse a sí mismo según prácticas que lo doten a uno de cierta capacidad de autoconducción, es decir, teniendo conductas propias aunque hayan sido aprendidas de un maestro y eso haya significado una obediencia incuestionada. En este sentido el cuidado de sí es una forma de gobierno de sí mismo que no se limita a la obediencia de otro o que la propia conciencia o alma sea dirigida o conducida por un pastor; en contraste con el poder pastoral,²⁴ que es una forma de ejercicio de poder posterior y heredera, a la vez, de ciertos elementos del cuidado de sí de la antigüedad clásica, pero que definitivamente no son idénticas.

Hay otro texto de Foucault en donde podemos encontrar el cuidado de sí presentado de manera más sucinta y a la vez más acotada. En el tercer volumen de *La historia de la sexualidad* con el subtítulo de *La inquietud de sí*, su segundo capítulo está dedicado al tema que aquí nos ocupa. Antes de abordar el contenido de ese texto hacemos otra vez la precisión de la traducción, aquí preferimos "cuidado"

²³ *Id.*, p. 126.

²⁴ Esta noción será desarrollada más adelante, por ahora basta con mencionarse que una de las características de esta forma de ejercicio de poder, exigía precisamente una obediencia absoluta. Véase la clase del 22 de febrero de 1978, en Michel Foucault. *Seguridad territorio y población*. FCE. Bs. As. 2006, p. 191.

antes que "inquietud" como ya fue explicado en una nota más arriba; por otro lado, el segundo capítulo aparece con el título de *Cultivo de sí*, que podría ser igualmente intercambiable por "cuidado de sí".

Una vez aclarado este asunto sobre la traducción, sólo falta comentar que en el ya mencionado capítulo de la *Historia de la sexualidad 3*, aparece una noción de cuidado de sí que implica cuatro cosas que serán relevantes para este trabajo, lo cual no significa que sólo aparezcan estas cuatro, pero que nos ceñimos a ellas por su relevancia. Se trata de la obligación con otros, el arte de vivir consistente en prácticas precisas, el examen de conciencia y la conversión.

La primera cuestión de la obligación con los otros, es relevante porque retira la apariencia de que el cuidado de sí consiste en una relación de sí consigo de naturaleza solipsista, privada, ajena a la vida social, mientras que consiste en lo opuesto, el cuidado de sí "aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales".²⁵ Dada la naturaleza de sus prácticas, que son muy diversas porque abarcan varias escuelas filosóficas con principios similares pero no idénticos, Foucault concluye que "la cura [o el cuidado] de sí aparece [...] intrínsecamente ligada a un "servicio de almas" que comprende la posibilidad de un juego de intercambios con el otro y de un sistema de obligaciones recíprocas".²⁶ Por lo que se entiende que se trata de un compromiso con los otros, de un fortalecimiento de vínculos sociales que tuvo diferentes formas dependiendo de una escuela filosófica a otra o incluso de una etapa a otra dentro de la misma escuela.²⁷

²⁵ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI. México. 2004. p. 52.

²⁶ *Id.*, p. 53. Cabe señalar que cuando escribe Foucault "cura de sí", hace referencia al latín *cura sui*, que a su vez proviene del *epimeleia heautou* griego, al respecto véase la [Clase del 6 de febrero de 1982](#) de *La hermenéutica*, *op. cit.*

²⁷ En cuanto al carácter que tienen las prácticas de sí, comenta Gros, el editor del curso en la ya mencionada sección [Situación del curso](#), que "las prácticas de sí no son ni individuales ni comunitarias: son relacionales y transversales." (*La hermenéutica...*, *op. cit.*, p. 515).

En cuanto al arte de vivir (la *tekhné tou biou*) que representa el cuidado de sí, está conformada por prácticas específicas que implican todo una forma de vivir, de alimentarse, de conducirse, etcétera.²⁸ Estas actividades que deben llevarse a cabo para efectivamente cuidar de sí conformarían las prácticas de sí, esta es la segunda cuestión recuperada del capítulo del *Cultivo de sí*. La tercera, sería precisamente una de esas prácticas de sí que constituyen el arte de vivir, el examen de conciencia, y que se menciona aquí precisamente porque es uno de los elementos que permitirán distinguir el cuidado de sí de la penitencia cristiana.

Si bien cuenta este cuidado con un examen de conciencia, consiste en algo diferente porque ese examen revela las faltas cometidas por quienes, aún cuidando de sí, han fracasado en seguir al pie de la letra los principios por los cuales rigen su conducta. Sin embargo, "la falta no es reactivada por medio del examen para fijar una culpabilidad o estimular un sentimiento de remordimiento, sino para reforzar, a partir de la constatación recordada y meditada de un fracaso, los instrumentos racionales que aseguren una conducta sabia"²⁹. Y esto contrasta considerablemente con el sentido y el objetivo del examen de conciencia cristiano que busca precisamente asignar culpa y remordimiento a quien cometió la falta.

Finalmente, la cuarta cuestión de *La historia de la sexualidad 3* en cuanto al cuidado de sí es la noción de la conversión del sujeto que cuida de sí en términos de convertirse éticamente, es decir, en modificar su conducta a través de las prácticas de sí para alcanzar una ética del dominio de sí³⁰. Cosa que también implicará un contraste con el sentido de conversión cristiana, que consiste en algo

²⁸ *Historia de la sexualidad 3*, p. cit., pp. 49-51, 58-64. en la página 50 encontramos que "El tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de uno mismo no es una sinecura. Están los cuidados del cuerpo, los regímenes de salud, los ejercicios físicos sin exceso, la satisfacción [...] de las necesidades. Están las meditaciones, las lecturas, las notas."

²⁹ *Ibid.*, p. 62.

³⁰ *Ibid.*, p. 65.

muy distinto a alcanzar una soberanía del individuo sobre sí mismo.³¹ Se hace hincapié en esto porque más adelante se planteará el contraste de la conversión en este contexto del cuidado de sí y del poder pastoral que exige, en completa oposición, absoluta obediencia; pero que curiosamente tienen parecidos de familia en tanto que ambas formas de relación del individuo consigo conforman técnicas de sí.

d)Definición de gobierno.

En este punto es importante dar una definición de gobierno, porque comprendiendo esto, las contraconductas cobran una relevancia mayor. Foucault se encarga de plantear en sus últimos cursos una definición de gobierno distinta de la tradición de la filosofía política, esto con la intención de ofrecer un análisis distinto y comprender el ejercicio de poder concreto, en vez de partir de las nociones típicas de soberanía y Estado; más que hacer un análisis de los conceptos busca hacer un análisis de las formas del ejercicio de poder que emplea el Estado y el gobierno político en general, esto corresponde a lo que él llama "gubernamentalidad" y será definido posteriormente en este mismo trabajo.

Por ahora lo importante es comprender en qué sentido entiende Foucault "gobernar". Etimológicamente, gobierno viene del griego "kubernán", que alude al piloto de una nave, es decir, gobernar es pilotar, conducir o dirigir.³² Esto está presente también en la dirección de conciencia practicada en las filosofías helenístico-romanas, esto es, en el cuidado de sí, la dirección del maestro era muy

³¹ *Ibid.* p. 67.

³² *Del gobierno de los vivos, p. cit.*, pp. 80-81.

importante porque daba guía al discípulo de cómo vivir según los principios filosóficos que decidían seguir. Aquí lo importante es que esta forma de gobierno, es decir, la dirección de conciencia en las escuelas filosóficas antiguas, tenían un carácter del dominio de uno mismo, perseguían una forma de gobierno de uno mismo.³³

Posteriormente surgió una forma de gobierno que era la de la dirección de almas, en el contexto cristiano, donde los directores ya no ven por el desarrollo de un gobierno del alumno, sino por la salvación del alma del cristiano que tiene a su cargo. Esta es la forma de gobierno que Foucault llama poder pastoral y será más extensamente expuesto más adelante. Históricamente existieron también otros objetos del gobierno, es decir, la dirección o conducción de conductas o conciencias estaba enfocada en los niños, lo cual representó el problema de la pedagogía, además del problema de las relaciones entre el gobierno de uno mismo, el problema de cómo gobernado y cómo gobernar a otros, que fueron objeto de las reflexiones en torno al gobierno durante el siglo XVI.³⁴

A partir del siglo XVIII el problema se centró cada vez en el gobierno de la población, un concepto nuevo que dio pie al surgimiento de una serie de saberes e instituciones antes inexistentes, concretamente, las policías, entendidas en el sentido antiguo; se trataban de saberes teóricos y técnicos que buscaban regular las actividades de los hombres cuando éstas tuvieran alguna relación diferencial con las fuerzas del Estado³⁵. Esto fue dando paso al surgimiento de la estadística, ya que comenzaba a encontrarse con más frecuencia en los textos sobre el gobierno y las policías que el conocimiento del número de habitantes y sus ocupaciones era fundamental para la riqueza y la fuerza del Estado.³⁶ Finalmente, todo esto

³³ *LA hermenéutica del sujeto, op. cit.*, p. 243.

³⁴ *Seguridad, territorio y población. Op. cit.*, pp. 110-112.

³⁵ *Id.*, pp. 369-370.

³⁶ *Id.*, pp. 370-372.

desembocó en la Economía política, un saber o una ciencia que conforma, además, una forma de gobierno cuya influencia nos alcanza aún hoy,³⁷ donde el objeto del gobierno es la población y cuyos efectos siguen constituyendo una forma de conducir las conductas de sujetos concretos.

El gobierno se entiende aquí como el modo de dirigir o conducir las conductas, esto es, como una forma de ejercer el poder que norma el comportamiento de los sujetos. Esto se distingue de la manera en la que se puede entender el gobierno como el ejercicio de la soberanía de un Estado que puede ser democrático, parlamentario, representativo, monárquico, etcétera. Aquí se entiende como el modo concreto de hacer que uno mismo u otro se conduzca de un modo específico. Esa conducta puede estar determinada por diversas cosas, por discursos clínicos o médicos, como sucede con la medicina; por obligaciones políticas, como en el caso del derecho penal o civil; por el vínculo con dios y la salvación, como en el caso de la pastoral cristiana, católica, protestante, etcétera; o por las obligaciones con respecto a la identidad, como en el caso de los roles de género en cada contexto cultural. En este sentido cabe señalar que puede darse el gobierno por la verdad, es decir, las obligaciones que impone a los sujetos la verdad, ya sea la de la Escritura, la del discurso médico, la de la estadística, etcétera, aunque este asunto será desarrollado más adelante.

Es importante señalar ahora que existen tensiones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, específicamente cuando se dan conflictos entre la elección de la conducta que alguien quiere para sí y el modo en el que es conducido en su contexto específico. El conflicto puede darse cuando uno elige ser gobernado de un modo distinto pero las consecuencias de buscar ese cambio pueden ser violentas, esto de hecho ha originado cambios radicales en la historia de occidente, como fue el caso de la Reforma, lo cual será expuesto poco más adelante. Lo relevante por

³⁷ *Id.*, pp. 377-378.

ahora es dejar claro que elegir darse un gobierno o elegir ser gobernado de otro modo representa un costo y un riesgo que demanda una especie de coraje³⁸, pero lo más difícil es que a veces no puede pagarse ese costo sin que el riesgo sea, incluso, la muerte.

A continuación se expone la definición de la contraconducta que es, precisamente, establecer otro modo de conducirse, es decir, elegir otro gobierno, otra dirección o conducción de uno mismo.

e) Definición de contraconducta

Como última definición de esta primera parte está ahora están las contraconductas que pueden entenderse como una forma de práctica de sí, es decir, se trata de una técnica de sí que conforma además una práctica de sí. Esto significa que es una manera de cuidar de sí, de alcanzar un grado de soberanía de sí, consiste en un "trabajo de sí sobre sí" que permite darse una forma concreta de vivir distinta a la quienes carecen de estas técnicas específicas.

Foucault introduce el término "contraconducta" porque le parece que otros no alcanzan a nombrar adecuadamente algo que ha encontrado en sus estudios respecto a las reacciones rebeldes contra el "poder pastoral". Le parece que el término "rebelión" es demasiado fuerte y poco sutil, mientras que de "desobediencia" es demasiado débil, busca una palabra que permita ilustrar la sutilidad de esas resistencias, pero que no son sólo eso sino que también tienen

³⁸ Este es el tema que aborda Foucault en sus dos últimos cursos *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984).

efectos estructurales en ejercicio del poder pastoral³⁹. A continuación se explican qué es el poder pastoral y qué son las contraconductas.

El poder pastoral se ubica temporalmente en la edad media, aunque sus orígenes son mucho más antiguos y procedentes del oriente, y consiste en un tipo de vínculo entre un pastor y su rebaño. Esta forma de poder era la que ordenaba la vida monástica, pero se extendió a las comunidades cristianas en general.⁴⁰ Foucault define minuciosamente sus características y distingue tres ámbitos en los que tienen impacto. Aquí se señalan a grandes rasgos para que pueda entenderse el sentido de las contraconductas: 1) la economía de la salvación, 2) la relación con la ley y 3) la relación con la verdad.

La economía de la salvación era la relación entre pastor y oveja que aseguraba la salvación de cada miembro del rebaño a través de una compleja serie de vínculos y condiciones.⁴¹ El vínculo con la ley consistía en una forma muy rigurosa de obediencia que le debía el rebaño al pastor, que significaba una dependencia integral⁴². Finalmente, la relación con la verdad, que exigía un examen de sí y producía por esto una forma de individuación⁴³. Todo esto configura una conducción de almas,⁴⁴ en la que el pastor está a cargo de la conducta de cada una de las ovejas, siendo responsable de la salvación de cada una

³⁹ Michel Foucault. Clase del 1 de marzo de 1978, en *Seguridad territorio y población*. FCE. Bs. As. 2006, p. 235-236.

⁴⁰ *Ibid.*, Clase del 22 de febrero. p. 191-193.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 197-204.

⁴² *Ibid.*, pp. 205-213

⁴³ *Ibid.*, p 213-214.

⁴⁴ La conducción de almas o la dirección de conciencia en el poder pastoral es algo muy distinto a la relación entre maestro y alumno que también exigía una relación de obediencia general, pero que tenía un fin distinto al de la pastoral cristiana, ésta buscaba la obediencia integral de cada miembro de la comunidad, mientras que en la cultura grecorromana la relación maestro-alumno era voluntaria y representaba una parte del proceso tras el cual el alumno aprendía a conducirse a sí mismo, podía prescindir del maestro y hasta convertirse en uno (*Ibid.*, p. 210). Esta distinción es importante para después pensar la posible relación entre contraconducta (del contexto de la pastoral cristiana) y el cuidado de sí (proveniente de la época grecorromana).

y también ejemplo de vida, pero que, al margen de la obediencia ciega que exige, debe inspirar que la conducta se adecue por completo a esa relación con la ley y con la verdad.⁴⁵

En este contexto, las contraconductas aparecen, según Foucault, desde la edad media y culminan con la Reforma, están integradas por cinco elementos que contravienen las características de la pastoral: 1) ascetismo, 2) comunidad, 3) mística, 4) escritura y 5) creencia escatológica. Estas contraconductas se dieron, según los hallazgos de Foucault, desde varios siglos antes de que apareciera el protestantismo, ya en la Edad Media existían de formas diversas y en diferentes lugares de Europa.⁴⁶ Pero efectivamente tiene una forma más acabada y tiene efectos culturales más notables en la Reforma. A causa de la cantidad de tiempo y formas que abarcan, se presentan resumidas las cinco contraconductas que subvirtieron el poder pastoral.

La primera contraconducta es el ascetismo, que en el ámbito cristiano de la pastoral cristiana significa renunciar no al cuerpo sino a la voluntad propia⁴⁷. Como contraconducta la ascesis es practicada en un sentido distinto al que había instaurado la pastoral cristiana inicialmente, y tiene cinco cualidades: la ascesis es un ejercicio de sí y sobre sí; hay una escala de dificultad creciente en términos de un padecimiento que se soporta cada vez más; es una forma de desafío interior y al

⁴⁵ Para no anegar este texto con las referencias históricas de lo que implica el rico análisis de la pastoral occidental que realiza Foucault, se anotan algunas precisiones. Son cuatro los principios cristianos de la pastoral que son las formas del vínculo entre pastor y ovejas. Y por otro lado también hay tres elementos de la pastoral como forma de ejercer el poder y son: 1) la guía a la salvación, que dicta el pastor, 2) la relación con la ley que otorga o priva a la oveja de la salvación y 3) una relación con la verdad dada por la enseñanza de la doctrina, la dirección de conciencia y el autoexamen que consiste en una investigación de sí: de los méritos y deméritos de los integrantes del rebaño y una forma de individualización. A través de estos tres elementos se ejercía la absoluta obediencia y se dirigían las conciencias y por ende las conductas de quienes pertenecían a una sociedad pastoral. Clase del 22 de febrero de 1978., en Michel Foucault. *Seguridad territorio y población*. FCE. Bs. As. 2006, p. 196-219.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 226-232

⁴⁷ *Ibid.*, Clase del 1 de marzo, p. 244.

otro; tiende a un estado de *apatheia*, de no obediencia y no apaciguamiento, es una forma de no-padecer; y finalmente, es un rechazo del cuerpo y de la materia, procurando hacer del propio, el cuerpo lacerado de Cristo, lacerándolo y buscando encontrar en el propio las heridas del cuerpo del Hijo.⁴⁸ Por esto la contraconducta desmantela sobre todo la cuestión de la obediencia, ya que, por sus características, implicaba un trabajo sobre sí mismo y no realizar el trabajo que otro ordenara, eliminando una conducta de obediencia y dependiente, sustituyéndola con una que se da su propia conducción, bajo una lógica independiente a la de la orden directa del pastor.

El segundo elemento de las contraconductas es la de la comunidad, que se refiere a los movimientos que desdibujaron el dimorfismo que existía entre los sacerdotes y los laicos; ponían en cuestión partes fundamentales del cristianismo católico, tres en concreto. El primero de ellos fue que comenzaron a ver una nueva Babilonia en Roma, por lo que se motivaba la desobediencia de la herejía que representaba el poder eclesiástico y sus atribuciones. El segundo cuestionamiento era hecho contra el poder sacramental, específicamente en la obligatoriedad del bautismo y de la confesión, que se querían voluntarios en estas comunidades. La tercera y última cosa que cuestionaba era la eucaristía, que tomaba la forma de comida comunitaria sin el carácter de la presencia real de Jesús.⁴⁹ Este elemento de la contraconducta demuele la relación con la ley, que ya no debe ser a través de la Iglesia, porque es corrupta; también subvierte la relación con la verdad, que pierde la forma de obligación de decir todo en la confesión, para convertirse en una elección, así como el bautismo.

Los últimos tres elementos, los presenta Foucault más brevemente, son la mística, la escritura y la creencia escatológica. La mística es, pues, el tercer

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 244-249.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 249-253.

elemento de las contraconductas, es una relación del místico consigo mismo, no con el pastor; es una experiencia de acceso a la verdad, no fruto de una enseñanza; y se opone a la enseñanza porque valora lo inverso a ella, callar es comunicarse, ignorar es saber.⁵⁰ El cuarto elemento de la contraconducta es el de la escritura, que se refiere a la lectura directa de la biblia, de manera que se mantuviera la función de guía del pastor como director de conciencias y no como voz de la palabra de Dios.⁵¹ El quinto elemento de las contraconductas es la creencia escatológica, que quiere decir que tras la muerte del auténtico pastor, será sólo éste, Cristo, el que regrese por su rebaño sin ningún otro intermediario.⁵² Estos elementos son otras maneras de subvertir la obediencia como dependencia integral y la relación con la verdad del poder pastoral.

Las contraconductas representan una forma de reacción a las tácticas más concretas del ejercicio del poder pastoral en su aplicación individual, que no fueron reabsorbidas por la pastoral, sino que dieron pie a todo el movimiento religioso y cultural que constituyó, finalmente, la Reforma. Esto es relevante porque las contraconductas fueron productos de la propia pastoral, pero no endógenamente, sino que aparecieron involucradas y mezcladas en otros movimientos, como pequeñas revueltas campesinas y conflictos entre el sistema feudal y la naciente burguesía mercantil⁵³. Son, por lo tanto una forma de resistencia, pero que va más allá de la rebelión, porque no se oponen al poder dominante, sino que, más sutilmente que una revuelta, van minando las técnicas específicas del ejercicio del poder pastoral, acabando así con sus efectos.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 256-257.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 257-258.

⁵² *Ibid.*, pp. 258-259.

⁵³ *Ibid.*, pp. 260-2561.

2) **Contraconducta: técnica de sí entre el cuidado de sí y la veridicción.**

En esta parte se mostrará cómo las contraconductas pertenecen al conjunto de prácticas del cuidado de sí y, simultáneamente, pertenecen a las prácticas de veridicción. Es decir, las contraconductas pertenecen al universo general de las técnicas de sí, pero a la vez pertenecen a dos subconjuntos de ellas que además se intersecan, el cuidado de sí y la veridicción. Es importante señalar esta condición de pertenencia de las contraconductas porque permitirá encontrar en ellas un alcance que exceda las formas de conductas que contravinieron la pastoral cristiana hace siglos, para poder plantear contraconductas en otros contextos históricos y bajo otros esquemas de ejercicio del poder, como los actuales.

Para hacer esto se presentan aquí tres cosas, primero la definición de la veridicción y con ella la de otros términos pertinentes; en segundo lugar, se muestra en qué sentido la veridicción es una técnica de sí y en qué medida no es necesariamente una forma del cuidado de sí; en tercer lugar, se expone en qué medida efectivamente las contraconductas tienen relación con la veridicción y con el cuidado de sí.

a) Definiciones de veridicción, juegos de verdad y régimen de verdad

La palabra "veridicción" es introducida por Foucault sin muchos preámbulos, una definición del término la encontramos en el final del curso *Del gobierno de los vivos*, donde escribe, "veridicción: la obligación de decir permanentemente la verdad sobre sí mismo, acerca de sí mismo, y ello, en la forma de la confesión."⁵⁴ Como puede deducirse por la palabra empleada, veridicción (como un símil de jurisdicción), consiste en decir la verdad o en el decir veraz, esto implica una cierta

⁵⁴ Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. FCE. Bs. As. 2014. p. 352.

obligación de decir la verdad, un compromiso con ella y, más aún, con decir la verdad de uno mismo de una manera específica.

La definición que ofrece Foucault de la veridicción aparece en las conclusiones de su curso, a lo largo del cual se concentra en detectar cómo desde el siglo II existen distintas maneras de relacionarse con la verdad y de decirla, especialmente la manifestación de la verdad de sí del sujeto a través de diversos "actos de verdad"⁵⁵. Esas manifestaciones de la verdad que estudia son las del cristianismo primitivo; estudia, en los propios términos que aparecen en el texto, la *aleurgia*⁵⁶ o manifestación de verdad durante el cristianismo primitivo y lo hace con un objetivo muy específico: detectar cómo las formas de manifestación de verdad están vinculadas con el ejercicio del poder.

De hecho, el objetivo de Foucault es mostrar cómo el ejercicio de poder siempre está ligado a una manifestación de la verdad, no hay ejercicio del poder sin *aleurgia*.⁵⁷ Pero esta manifestación de la verdad y el poder están vinculados por prácticas concretas, tanto de la manifestación de verdad como del ejercicio del poder. Esa articulación es posible por los regímenes de verdad, que dependen de juegos de verdad. Éstos son por ejemplo, las ciencias que a través de ciertas gramáticas, prácticas, instrumentos, etcétera, producen verdad; en este sentido la ciencia en general es una familia de juegos de verdad con gramáticas distintas entre disciplinas, pero que pertenecen a un mismo régimen de verdad.⁵⁸

Un régimen de verdad es entonces el conjunto de reglas y obligaciones dentro del cual se enmarca un juego de verdad, en este sentido, los juegos de verdad que

⁵⁵ *Del gobierno de los vivos, op.cit.*, p. 104. Estos actos se distinguen entre sí por el papel que desempeña el sujeto en cada caso, puede ser operador, esto es, agente o sujeto de la manifestación de la verdad; puede ser espectador también; puede constituir el objeto de la aleurgia; aparecer como espectador o incluso el sujeto puede constituir combinación de estos roles en la manifestación de la verdad. (*Id.*, pp. 104-106).

⁵⁶ *Ibid*, p. 24.

⁵⁷ *Ibid*. pp. 25, 93.

⁵⁸ *Ibid*. pp. 122.

conforman cada ciencia están sujetos a un mismo régimen de verdad que busca asegurar su coacción.⁵⁹ La obligación de actuar conforme a algo que es verdadero, de decir la verdad, de obedecer un mandato porque es verdadero, esto es lo que pertenece al ámbito del régimen de la verdad, ya que la verdad misma no es obligante; no es, de hecho por sí misma verdadera, sino dentro de un específico juego de verdad. El interés por la verdad depende, en este contexto, de la compleja relación entre la verdad y las obligaciones que ésta impone, las prácticas que implican que el sujeto se coloque como objeto u operador de la verdad y que actúe acorde a su condición respecto a su vínculo con la verdad.⁶⁰

La manifestación de la verdad implica siempre un ejercicio de poder, éste configura un régimen de verdad y, finalmente, esto se traduce en prácticas coaccionadas de los sujetos que quedan obligados a actuar, a vivir obedeciendo el lugar que ocupan como operadores u objetos de la verdad. En el cristianismo primitivo, como lo estudia Foucault, esos actos de verdad están repartidos en rituales que conforman *aleiturgias*, el bautismo, la confesión y el examen de conciencia, no se reducen sólo a estos actos, pero sí son los relevantes para este trabajo porque están directamente relacionadas, como se recordará, con las contraconductas y, por el contraste que representan, con el cuidado de sí y sus prácticas, que representan vínculos distintos con la verdad.

A continuación se muestra en qué medida y de qué modos, la veridicción constituye una técnica de sí, además de que se muestra cómo se diferencia del cuidado de sí. Precisamente reconocer esto hace más claro el alcance de las contraconductas, que implican una ruptura con el régimen de verdad del poder pastoral y, por ende, con las tácticas de esta forma particular de ejercicio de poder.

⁵⁹ *Id.*

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 123-124.

b) La veridicción es una técnica de sí, pero se distingue del cuidado de sí.

Una primera distinción entre la veridicción como obligación de decir la verdad de sí mismo y de las obligaciones impuestas por el de verdad cristiano, es la condición de opcional de las prácticas de sí. El cuidado de sí es una elección personal, no una obligación, lo cual implica un ejercicio de la libertad.⁶¹ Incluso cuando Foucault se percata de que en el estoicismo el cuidado de sí se convierte en una obligación, cambia o desplaza su perspectiva para concentrarse a partir de entonces en las prácticas de los cínicos.⁶²

El cuidado de sí se caracteriza principalmente porque se compone de prácticas de sí voluntarias no impuestas, ya que uno decide llevarlas a cabo, o no, en vez de verse obligado a realizarlas. Como tales, exigen un ejercicio de la libertad. En este sentido dice el propio Foucault que "la liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad."⁶³

La segunda distinción entre el examen de conciencia cristiano y el filosófico antiguo es triple y puede hallarse en la clase del 3 de marzo de 1982, del curso *La hermenéutica del sujeto* y aparece aún como una aproximación aún tentativa de distinción entre ascesis filosófica y ascesis cristiana;⁶⁴ en la filosófica 1) el objetivo

⁶¹Véase, Michel Foucault, Ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en *Obras esenciales*, op. cit., p. 1029. Y también, Michel Foucault, *Hermenéutica... op. cit.*, p. 502, en esta parte del texto, el editor del curso comenta que, siguiendo al autor, que la práctica de sí es más artesanal que artística, haciendo énfasis en el carácter laborioso de practicar ciertos ejercicios, a diferencia de la ascesis cristiana que exige un acoplamiento a una serie de reglas y obligaciones.

⁶²Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto.*, op. cit., p. 503.

⁶³ La ética del cuidado de sí como ejercicio de la libertad, *Obras esenciales*. op. cit., p. 1029.

⁶⁴ Cabe señalar aquí que Foucault considera que la ascesis es una forma de convertirse a sí. véase *La hermenéutica de, sujeto*, op. cit., p. 315 y *Tecnologías del yo*, op. cit., p. 73.

no es la renuncia de sí, 2) no regula sacrificios o renunciamentos, no provee de algo que no tenemos por naturaleza, se trata de constituirnos con un equipamiento de defensa para posibles acontecimientos futuros: *paraskeue*. 3) no tiene como fin sometimiento de individuo a la ley, busca ligar individuo a la verdad. Esto equivale al establecimiento de un lazo con la verdad que el sujeto decide abrazar, y no sometimiento a la ley impuesta por alguien más, como es n el caso del pastor cristiano.⁶⁵

En contraste, lo que define la ascesis cristiana es fundamentalmente una renuncia de sí, que se traduce en dos técnicas de sí que se mencionan aquí de manera muy general, pero que tienen en realidad una historia muy compleja y aún más larga que la de las prácticas de sí. Esas dos técnicas tienen la forma de examen de sí⁶⁶ y de obediencia. El examen de sí cobra formas diversas desde el cristianismo primitivo hasta nuestra actualidad, lo relevante de esto es que constituye una veridicción, así como un régimen de verdad que implica también una serie de obligaciones y, por lo tanto, una demanda de obediencia.

En cuanto a la obediencia que exige la ascesis cristiana, esto configuró poco a poco, desde el cristianismo primitivo, pero sobre todo a partir del surgimiento de las reglas de la vida monástica, el ya mencionado poder pastoral. Este modo de ejercer el poder cobró formas diversas con el paso del tiempo que desembocó en una secularización de esta forma de ejercicio de poder. En este sentido, en el mundo gobernado pastoralmente contaba de tres tácticas: la economía de la salvación de todos y de cada uno, una economía de la ley en su vínculo con cada quien y una relación con la verdad como las cifras del cosmos, es decir, con el libro

⁶⁵ *La hermenéutica del sujeto. op. cit.*, p. 316.

⁶⁶ Cosa que tuvo una evolución, larga, lenta y compleja que tomó años, en concreto, Fouacult habla del tránsito de la *examologesis* a la *exagouresis*, en *Las tecnologías del yo, op. cit.*, pp. 80-92. y que estudia muy minuciosamente a lo largo de prácticamente todo el curso del *College de France Del gobierno de los vivos, op. cit.*

que era el cosmos y cuyas verdades podían ser descifradas por el conocimiento humano.⁶⁷ El cambio se dio cuando al soberano se le exigen cosas distintas de las que se les exigían a Dios,⁶⁸ lo cual no significa que desapareciera la pastoral, sino que convivió con otras formas de ejercicio de poder, como la Razón de Estado,⁶⁹ la modificación consistió en que la pastoral ya no se dedica a la salvación de todos y cada uno, sino al sacrificio de algunos para la salvación del Estado.⁷⁰

La ascesis filosófica, (es decir, las prácticas de sí que constituyen el cuidado de sí) se distingue de la ascesis cristiana, (es decir, las técnicas de sí conformadas por diversas formas de veridicción en un régimen de verdad que exige obediencia integral y absoluta) porque la primera es voluntaria, tiene por objetivo conducir al sujeto a la verdad de sí y representa una forma de ejercer la libertad, mientras que la segunda es obligatoria, exige una renuncia a sí mismo y representa una forma de obediencia. Y desde una perspectiva más amplia, la ascesis cristiana tuvo como consecuencia la pastoral, esa forma de ejercer poder que, una vez singularizada, sigue individualizando a los sujetos, exigiéndoles sometimiento a la ley, a la verdad y a renunciar a sí y, en el contexto del siglo XVIII, en nombre del Estado.

La veridicción cristiana pertenece a las prácticas dictadas según la dirección de conciencia cristiana que, como se ha visto, es muy diferente de la dirección de conciencia de la ascesis filosófica. La principal característica de la dirección cristiana de conciencia es la articulación de dos principios: obedecer en todo y decirlo todo de sí. La obediencia absoluta e integral y la obligación de decir todo de sí, de comunicarle al director de conciencia cada pensamiento en cuanto se le piensa, configuran una conducta, una forma de vida que implica nunca querer

⁶⁷ Michel Foucault. *Seguridad territorio y población. op. cit.*, p 274-275.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 276.

⁶⁹ *Ibid.* p. 278.

⁷⁰ *Ibid.* p. 305.

nada por sí mismo y decirlo todo de sí, se establece una relación entre sujeto, voluntad y enunciación.⁷¹

Esta dirección de conciencia es, por lo tanto, permanente, para toda la vida y no provisoria, a diferencia de la dirección en las filosofías helenísticas, cuyo fin era el de dotar al sujeto de autonomía; en sentido opuesto, la dirección cristiana produce un sujeto que vive en estado de obediencia, que es obediente ni si quiera como reacción a una orden, sino incluso antes de ella. Más aún, la relación entre dirección y obediencia era circular, una era resultado de la otra, el objetivo de la obediencia en la dirección era la obediencia, llegar a ese estado de obediencia, a una vida y a un sujeto obedientes.⁷²

Foucault hace tres observaciones globales sobre la veridicción y la subjetivación cristiana en general. Primero que la subjetivación cristiana, producto de la veridicción y la dirección, produce una renuncia a sí ligada a la obligación de creer el dios.⁷³ En segundo lugar, se produce un vínculo entre la muerte (dejar de ser pecador en la conversión en cristiano y la constante muerte que es la penitencia), el otro (Satanás que coexiste en el alma desde el nacimiento que engaña y hace errar al cristiano) y la verdad (de sí enunciada constante e inmeditamente) por la discursivización del sujeto, establecida por esa obligación de decir todo de sí a otro para llegar a la salvación.⁷⁴ En tercer lugar, se produce una institucionalización de la relación entre verdad y subjetividad por la obligación de decir la verdad de sí y esto es indisociable de una forma concreta de ejercer el poder. La expresión constante de nuestra verdad —posible sólo por el

⁷¹ *Del gobierno de los vivos, op. cit*, p. 309.

⁷² *Del gobierno de los vivos, op. cit*, pp. 311-313, 316.

⁷³ *Del gobierno de los vivos, op. cit*, pp. 355-356.

⁷⁴ *Del gobierno de los vivos, op. cit*, p. 356.

trabajo constante, la atención en el pensamiento y por ponerlo en discurso— es la principal forma de obediencia de occidente.⁷⁵

Entonces, la veridicción, como obligación de manifestar la verdad de sí conforma a reglas, que procede de la ascesis cristiana y cuya consecuencia es el poder pastoral, representa una técnica de sí, una forma de "ejercicio de sí sobre sí". La ascesis cristiana es como queda expresado en *Del gobierno de los vivos*, "una renuncia de sí que pasará, como momento esencial, por la *objetivación de sí en un discurso de de verdad*."⁷⁶ Por otro lado tenemos la ascesis filosófica, las prácticas de sí que, como conversión por decir la verdad, es una subjetivación del discurso de verdad; por eso "se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir [...] que es el de la *subjetivación de sí en un discurso de verdad* en una práctica de sí y en un *ejercicio de sí sobre sí mismo*".⁷⁷

La veridicción puede tomar la forma de técnica de sí de la pastoral como ascesis cristiana, es decir, como obligación de decirlo todo de uno mismo y de obedecer integral y absolutamente. Pero la veridicción en el cuidado de sí, como un modo de establecer un vínculo de verdad con el maestro y decirle que ha fallado en seguir los principios de la escuela filosófica a la que pertenece, es un modo en que el sujeto se relaciona con la verdad, libre y voluntariamente, para alcanzar algún grado de soberanía de sí mismo. En conclusión, la veridicción puede consistir en una táctica de ejercicio del poder pastoral o una práctica del cuidado de sí grecorromano, pero no se reduce a ninguna de las dos.

⁷⁵ *Del gobierno de los vivos*, op. cit., pp. 357-358.

⁷⁶ *La hermenéutica del sujeto*. op. cit., p. 316 el resaltado es mío.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 317. El resaltado es mío. Nótese que en esta cita Foucault llama a la práctica de sí un "ejercicio de sí sobre sí mismo" del mismo modo que en su curso de dos años antes llamó a la veridicción de la ascesis cristinana un "ejercicio de sí sobre sí", (*Del gobierno de los vivos*, op. cit. p. 138) esto constituye una prueba más de que efectivamente puede interpretarse que las técnicas de sí, llamadas primero ejercicios de sí sobre sí, conforman un universo de actos cuyos subconjuntos son, por un lado, prácticas de sí, y por otro, la veridicción del ámbito cristiano.

c) Contraconductas, forma del cuidado de sí

Las contraconductas conforman actos específicos que implicaban un modo distinto de relacionarse con la verdad, con la ley y con la salvación. En estricto sentido no conforman una resistencia como una manera de oponerse a realizar ciertas cosas, sino que, sin salir de la comunidad cristiana ni renunciando a los principios de esa forma de vida, aparecen conductas que producen otra forma de relacionarse con esos principios, ejerciendo en buena medida la libertad de no obedecer plenamente al pastor de la comunidad.

Para evitar demasiadas reiteraciones, pero con el afán de ofrecer mayor claridad se ofrece a continuación un breve resumen de lo que las contraconductas son:

1) ejercicios ascéticos: implican romper con la obediencia absoluta, ya que o son no ordenados por el pastor.

2) comunidad:

a. deja de reconocerse la ley jerárquica que distingue en derechos y obligaciones a los sacerdotes de los laicos.

b. renuncia a reconocer la ley de Iglesia como obligante, en tanto que es humana, porque el humano es corruptible y, por lo tanto, corrupto.

c. el bautismo y la confesión se vuelven opcionales.

3) Relación del místico consigo, no con el pastor, surge una experiencia de acceso a la verdad directa, donde ya no hay una obligación de constituirse como objeto del conocimiento, es una experiencia individual, voluntaria y donde el sujeto es el operador de esa verdad.

4) Escrituras: lectura directa de biblia, el pastor sigue siendo un director de conciencias, pero ya no el poseedor de palabra de Dios, se abre la interpretación de las Escrituras y, con ello, aparecen nuevas formas de relación con la verdad.

5) Creencia escatológica: Cristo regresará por su rebaño, sin intermediarios eclesiásticos.

En este punto es visible que las contraconductas conforman un modo de actuar que, aún dentro del ámbito de la vida cristiana, renuncian a obedecer de ciertas maneras o a obedecer ciertos principios. En este sentido, el cambio de la relación con la verdad, como en el caso de los ejercicios ascéticos o de la práctica mística, producen otro régimen de verdad. En cuanto a las conductas que pertenecen al ámbito de la comunidad, señalan cómo ese nuevo régimen de verdad deja de obligar a los cristianos a bautizarse y confesarse.

La posibilidad de elegir hacerlo o no es ya otra manera de vincularse con la verdad, prueba que ésta no es por sí misma obligante, sino que sólo surge en juegos de verdad precisos, cuyos regímenes producen efectos en las relaciones de los sujetos con la verdad. En el ámbito pastoral el ejercicio del poder que demanda plena obediencia y una forma de objetivar al sujeto según esa relación con la verdad; y es en este contexto que las contraconductas representan una manera de vincularse con la verdad de otro modo, en donde el sujeto es el operador de la verdad, elige y ejerce su libertad practicando técnicas de sí voluntariamente, ya no como parte de una obligación ineludible.

Las contraconductas son una forma de ejercer libre y voluntariamente técnicas de sí que producen un cambio en sí mismos y que les posibilita una forma subjetivación según un discurso cuyos principios eligen seguir para llegar por sí mismos a experimentar su propia relación con la verdad. Esto contrasta con otro modo de conducirse, obedeciendo, sometándose a una verdad que les exige decir

la verdad de sí y una renuncia a sí. Si se concede lo anterior, entonces puede sostenerse que efectivamente las contraconductas son una forma de cuidado de sí.

En este punto cabe aclarar que estas contraconductas, aún perteneciendo al cristianismo, modifican la relación del sujeto con la verdad y, por ende, el ejercicio de poder al interior de las comunidades cristianas, esto es, modifica el pastorado. Es decir, conforman una forma de cuidado de sí aunque no en la misma línea que las prácticas de sí de la ascesis filosófica de la época helenística. Esto es una manera de actualización formas de técnicas de sí que el propio Foucault consideraba desaparecidas.⁷⁸ La noción de contraconductas parece sólo aparecer como tal en la clase dictada el 1 de marzo de 1978 en *Seguridad territorio y población*, sin embargo, la resistencia entendida como prácticas de sí es un tema recurrente en entrevistas concedidas por Foucault.

La propuesta aquí elaborada es encontrar maneras de resistir con la forma de contraconductas, es decir, prácticas de sí que conduzcan al cuidado de sí y que estén orientadas por las formas de ejercicio de poder que la gubernamentalidad⁷⁹ actual representen, así como en el contexto del descubrimiento de las conductas la gubernamentalidad que tenía la forma de pastorado cristiano. Las contraconductas producen modos distintos de subjetivación y por lo tanto altera las condiciones en las que el poder puede ser ejercido. Si cambia el tipo de subjetivación se modifican los efectos de las tácticas de poder, el ejercicio de éste requiere entonces otras maneras de proceder al no hallar en su campo de acción sujetos absolutamente obedientes o dóciles.

Si un sujeto se da reglas autónomas y busca una vida en la que actúe cuidando de sí en vez de hacerlo procurando obedecer a quien condiciona su

⁷⁸ La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad, en *Obras esenciales.op. cit.*, pp. 1027-1028.

⁷⁹ Es decir, como las técnicas específicas del ejercicio del poder político contemporáneo. Un poco más adelante será definido este concepto.

salvación, el vínculo entre la institución que ejerce el poder y el sujeto cambia, se modifica su relación con la verdad y con su régimen, lo que parecía, en este sentido, *verdaderamente* obligante, aparece ahora como algo que perdió su obligatoriedad y con esto se abren nuevas maneras de subjetivación o de relación de sí consigo.

A continuación se expone en qué consiste articular las contraconductas con el cuidado de sí, lo que implica reaccionar a la gubernamentalidad y, como consecuencia, modificar la relación con la verdad y con la veridicción.

3) Articulación de gubernamentalidad, veridicción y técnicas de sí.

En esta parte se hilvanan los elementos antes definidos. Se articulan los elementos ya expuestos a través de una propuesta que el propio Foucault ofrece sobre la interpretación de su obra, que consiste en encontrar los vínculos entre gubernamentalidad, veridicción y las técnicas de sí. Para hacer esto, se requiere primero una definición de la gubernamentalidad, luego, rastrear los elementos dentro de los temas ya tratados para poder realizar la articulación para, finalmente, mostrar cómo se articulan.

Antes de entrar en materia definiendo la gubernamentalidad, es conveniente anotar cuál es la procedencia y la legitimidad de la interpretación de la obra foucaultiana en tanto que articulación de la gubernamentalidad, la veridicción y las técnicas de sí. En el que resultó ser el último curso que dio Foucault en el College de France en 1984, Michel Foucault comenzó la clase inaugural comentando cuál sería el contenido de su curso y su modo de proceder durante el mismo.

En ese contexto anuncia que continuará explorando lo que encontró desde el curso de *La hermenéutica del sujeto* y continuó durante *El gobierno de sí y de los otros*, la *parrhesía*, al respecto comenta,

Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de la gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las practicas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer.⁸⁰

⁸⁰ Michel Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. El coraje de la verdad*. FCE. Bs. As. 2010, p. 27.

Esta especie de confesión retrospectiva no es única, también en el inicio del curso que dio en 1980 comenta que con cada curso busca plantearse una nueva aproximación para realizar desplazamientos teóricos, de hecho explica que le interesa no tanto hacer un sistema filosófico sino con una posibilidad de trazar las huellas de los desplazamiento, es por esto que comenta, "digamos que soy un teórico negativo"⁸¹, en un contexto distinto dice en una entrevista cuatro años después que "es muy fastidioso ser siempre el mismo"⁸².

Podría decirse que la riqueza de la obra foucaultiana, en los términos de su propio elaborador,⁸³ radica en la posibilidad de reinterpretarla retrospectivamente y hallando nuevas lecturas del estudio de los mismos temas o incluso de los mismos periodos históricos, pero haciéndolo con inflexiones, con desplazamientos de perspectiva que permitan mirar cosas distintas cada ocasión. Hacer esto es lo que pretende este trabajo, recuperar temas y conceptos estudiados por Foucault para plantear problemas de una manera que no necesariamente estaban contempladas cuando esos conceptos fueron acuñados. Esta es, entonces, una interpretación de lo que significa esa articulación de gubernamentalidad, veridicción y técnicas de sí. Una vez ubicado el sentido de esta empresa, puede ser más pertinente aún la exposición de lo que sigue.

⁸¹ Michel Foucault. Clase del 30 de enero de 1980, en *El gobierno de los vivos*. *Op. cit.*, p. 98.

⁸² Michel Foucault. Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad, en *Obras esenciales*. *op. cit.*, p. 1050. En otra entrevista Foucault comenta, "querría que eso [el trabajo de Foucault] fuera una elaboración de sí por sí mismo, una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua en constante cuidado de la verdad" (El cuidado de la verdad, en *Obras esenciales*, *op. cit.*, p. 1012).

⁸³ Aquí es intencional el uso del término "elaborador" en lugar de "autor" porque la noción fuerte de autor fue puesta en cuestión por el propio Foucault y porque él mismo estaba interesado en jugar con el papel y la función de los filósofos, para muestra está la entrevista El filósofo enmascarado (en *Obras esenciales*, *op. cit.*), donde incluso propone un juego en el que durante un año las editoriales publiquen libros omitiendo el nombre de quien los escribió para apreciar las obras por el contenido del texto antes que por el nombre de sus autores.

a) Breve definición de la gubernamentalidad

El término de "gubernamentalidad" en *Seguridad, territorio y población* en 1978, como otro intento de realizar uno de esos desplazamientos teóricos, este desplazamiento encierra tres maneras de realizarlos "hacia el exterior": 1) Desinstitucionalización, ver la institución desde perspectiva global de tecnologías del poder y no como si ella fuera la manifestación del poder mismo. 2) Punto de vista exterior de las estrategias y las técnicas, más allá de la funcionalidad interna y del orden que propicia su fracaso o su éxito. 3) No asumir un objeto de estudio ya constituido, sino surgido en sus disciplinas y prácticas.⁸⁴

Partiendo de esta perspectiva metodológica es que puede afirmar que le interesa estudiar el Estado ya no partiendo de la definición clásica que plantea la soberanía como su elemento esencial. La intención de pensar en la gubernamentalidad es la de concentrarse en las tácticas del ejercicio del poder de eso que llamamos Estado, es decir, es una forma de entender el gobierno contemporáneo. No se trata de proponer un nuevo término inscrito en la tradición de la filosofía política tradicional, proponiendo que ya no existe la soberanía sino más bien la gubernamentalidad. "De hecho estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina, y gestión gubernamental[...] cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad."⁸⁵

Se trata entonces de un recurso metodológico más que de un concepto duro, la gubernamentalidad es una manera de estudiar el ejercicio de poder en tanto que un estudio los campos de poder y su historia.⁸⁶ En este mismo sentido, cuatro años

⁸⁴ *Seguridad territorio y población, op. cit*, pp. 139-144.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 135.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 291.

más tarde, en pleno estudio del cuidado de sí, Foucault comenta que

Si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión de esta noción [...] no puede dejar de pasar, teórica, y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad [...] debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo.⁸⁷

Y es en este punto que comienza a cobrar relevancia el asunto del cuidado de sí, esto es, una forma de relación de sí consigo en el ámbito de la gubernamentalidad. Estudiar las formas del ejercicio del poder actuales implican un análisis de las tácticas que propician o inhiben ciertas maneras de relacionarse consigo que tienen los sujetos; esto es, en los términos de lo apenas citado hay un cierto margen de acción del sujeto en el campo del ejercicio del poder jurídico-político que sería la ética. Esas posibilidades de relacionarse consigo serían las prácticas de sí que pertenecen al ámbito del cuidado de sí.

b) Relaciones entre veridicción, pastoral y gubernamentalidad

Uno de los elementos de la gubernamentalidad actual es la pastoral cristiana que se ha secularizado y cobrado formas menos evidentes. Una de las principales

⁸⁷ *Hermenéutica del sujeto, op. cit.*, p.347.

formas en que opera aún hoy es el tipo de subjetivación que produjo la veridicción cristiana; en otras palabras, la forma que tiene el sujeto de relacionarse consigo mismo en occidente es la de la veridicción procedente del examen de conciencia cristiano, en vez de la forma de relacionarse proveniente del examen de conciencia estoico o epicúreo.⁸⁸

El alcance del poder pastoral va más allá del contexto de la vida monástica que analiza Foucault en *Seguridad territorio y población*, siendo una de las formas de gubernamentalidad que han funcionado durante más tiempo en occidente, produjo técnicas de sí que constituyeron el modo característico de subjetivación en occidente. Una de las principales características de esta forma de subjetivación es la conversión, ya que

El cristianismo asegura la salvación de cada quien al autenticar que, en efecto, cada uno se ha convertido en otro totalmente distinto. La relación gobierno de los hombres/manifestación de la verdad íntegramente refundida. El gobierno por la manifestación de lo Completamente Otro en cada cual.

[...] el cristianismo gobierna planteando la cuestión de la verdad con referencia al devenir otro de cada cual.⁸⁹

En la conversión radica la posibilidad de la salvación, de ella depende que el sujeto deje de ser un pecador, y para dejar de ser, para convertirse es necesaria la veridicción que es un tipo de relación consigo del sujeto. La veridicción cristiana es la técnica de sí más característica del poder pastoral, del cristianismo y, por ende, de la gubernamentalidad. Esta veridicción podría resumirse en la fórmula "dime

⁸⁸ *Del gobierno de los vivos, op. cit.*, p. 269.

⁸⁹ *Del gobierno de los vivos, op. cit.*, p. 192. Cabe señalar que esta cita es extraída de la nota al pie de la mencionada página, esta parte del texto aparece al pie porque Foucault no la leyó en la clase por cuestiones de tiempo, pero aparecía en el manuscrito que afortunadamente existe y que conservó muchas cosas que resultan medulares para la comprensión del desarrollo de temas de las clases posteriores.

quién eres para que puedas salvarte, y si lo que dices es verdadero según este régimen de verdad cristiano, podrás salvarte".

Por el contrario, la forma de examen de conciencia filosófico, correspondiente a las escuelas helenísticas y al cuidado de sí, sería "dime lo que eres para decirte qué debes hacer"⁹⁰, y por parte de quien es examinado la fórmula sería "miremos lo que soy, lo que soy capaz de hacer para que yo entienda lo que quieres que haga".⁹¹ Esta es la principal diferencia entre cristianismo y helenismo en cuanto al examen de conciencia y a la subjetivación. Esto es lo que ilustra el campo de acción del cuidado de sí y el de la veridicción cristiana en el ámbito pastoral. Lo importante es resaltar que la subjetivación occidental en general es de tipo cristiano y no grecorromano, esto quiere decir que de algún modo las formas de obediencia y de abandono de sí de la pastoral tienen aún hoy más peso que la autonomía y el cuidado de sí de las formas de subjetivación promovidas por las prácticas de sí de las filosofías helenísticas.

La relación occidental del sujeto consigo mismo está determinada por una forma de veridicción, por un régimen de verdad según el cual la constante amenaza de la recaída, o de la reincidencia de la falta, nos obliga a estar en constante vigilancia de nuestra conciencia y en constante manifestación de lo que somos, para poder acceder a la salvación. Esto implica toda una manera de subjetivación determinada por la culpa de haber cometido la falta y una obligación para con el régimen de verdad que nos exige decir la verdad de nosotros mismos. de ejercicio del poder que conserva ciertos elementos de la pastoral cristiana secularizados, sino también un tipo de sujeto cuya constitución está condicionada por la relación de sí consigo mismo apenas descrita.

⁹⁰ *Ibid*, p. 268.

⁹¹ *Ibid.*, p. 369.

c) Las contraconductas implican darse a sí una forma distinta de gobierno

El protestantismo representó una forma contraconducta porque sus prácticas reunían en una sola actividad la confesión sacramental interiorizada y otra forma de confesión que era la profesión de fe,⁹² de manera que la confesión auricular como la conocemos hoy se convirtió en una elección y de hecho esa confesión auricular actual es lo que inicialmente constituyó una reacción del catolicismo a esa renuncia protestante a la obligatoriedad de confesarse.⁹³ En sentido estricto, el puro hecho de convertir la confesión sacramental en una opción y no en obligación, fue lo que constituyó la contraconducta.⁹⁴

Actuar de una manera distinta con respecto a una obligación impuesta por un régimen de verdad, constituye una modificación en la relación con uno mismo. Una contraconducta constituye una forma de darse a sí mismo un gobierno distinto en términos del tipo de subjetivación dado por el régimen de verdad en el que uno se encuentra. Contraconducirse es, estrictamente hablando, conducirse⁹⁵, darse un gobierno. En este punto es relevante recuperar la diferencia hecha antes entre técnicas y prácticas de sí, si las técnicas de sí son todas las formas de trabajo de sí sobre sí, de *askesis*, mientras que las prácticas de sí son las que forman parte del cuidado de sí, que tienen como meta alcanzar un dominio de sí.⁹⁶

⁹² *Ibid.*, p. 109.

⁹³ Óscar Martiarena. *Culpabilidad y resistencia: Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. Universidad Iberoamericana. México. 1999. pp. 45-47.

⁹⁴ *Seguridad territorio y población, op. cit.*, pp. 249-253.

⁹⁵ Entiéndase el verbo conducir en su acepción de dirigir una nave o un vehículo, "conducirse" se entiende como entonces como una forma de dirigirse a sí mismo.

⁹⁶ *Del gobierno de los vivos, op. cit.*, p. 263.

Foucault mismo establece una relación clara entre las contraconductas y la gubernamentalidad a lo largo de la historia desde el momento en que él las detecta en la Edad Media y las presenta como tres momentos y formas distintas:

1. Como "la afirmación de una escatología en que la sociedad civil se impondrá al Estado".⁹⁷ En la nueva historicidad de la razón de Estado se incluía el Impero de los últimos días y el reino de la escatología, contra lo cual surge la idea de que el tiempo terminará y planteará la posibilidad de una escatología y un tiempo último, el fin del tiempo político e histórico. Esto significa el surgimiento de la sociedad civil libre de coacción y tutela estatales. "Escatología revolucionaria que no dejó de atravesar los siglos XIX y XX."⁹⁸
2. "Escatología [...] que adoptará la forma del derecho absoluto a la revuelta, a la sedición, la ruptura de todos los lazos de obediencia, el derecho a la propia revolución."⁹⁹ Contra el principio de obediencia absoluta al Estado, contra el control de las conductas de cada individuo se contraponía una forma de pensar que tenía el derecho a renunciar a ese gobierno gracias a un derechos extrajurídicos: la ley de las exigencias, de las necesidades fundamentales de la sociedad.
3. "Ya no toca al Estado tener el patrimonio de la verdad de la sociedad, la verdad del Estado, la razón de Estado; su titular debe ser la nación entera"¹⁰⁰, cada uno de los elementos de la sociedad, posee la verdad de su

⁹⁷ *Seguridad territorio y población, op. cit.*, p. 407.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Id.*, p. 407.

¹⁰⁰ *Id.* p. 408. Respecto al peligro que podría representar que la verdad sea dominio del Estado, Foucault comenta en El cuidado de la verdad: "Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad. La función de "decir la verdad" no tiene que adoptar la forma de la ley, así como sería vano creer que reside con pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea del decir

identidad, de lo que quiere y debe hacer. Forma de contraconducta opuesta a la noción de Estado del siglo XVI, pero que es resultado de la noción misma de razón de Estado.

La historia de la razón gubernamental y la de las contraconductas son inseparables, avanzan simultáneamente y unas propician a las otras. Al pastorado estatal se opusieron contraconductas de origen religioso, pero esto no es lo mismo que la revolución se dé a causa de ideologías religiosas necesariamente.¹⁰¹ Hasta aquí el vínculo que el propio Foucault señala entre contraconductas y gubernamentalidad.

Por momentos las diferencias entre técnicas y prácticas de sí es un poco difusa, a veces se trata prácticamente de la misma actividad, por ejemplo en ambos casos se encuentran la dirección y el examen de conciencia y sólo se distinguen por sus objetivos y sus instrumentos.¹⁰² Podría decirse que la principal característica de las prácticas de sí es que exigen de principio y tienen como meta el ejercicio de la autonomía y del dominio de sí, no hay obligatoriedad ni sanción por cometer

verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar. A reserva de que se imponga el silencio de la servidumbre", *Obras esenciales, op. cit.*, pp 1012 - 1015.

¹⁰¹ *Ibid.* En el pie de página del texto de Foucault se incluyen dos páginas que no leyó en el curso pero que transcriben, de donde se extrae la siguiente cita: "La razón de la coloración [sic] de los movimientos revolucionarios debe buscarse más bien por el lado de las tácticas antipastorales, de las fracturas cismáticas o heréticas, de las luchas en torno del poder de la Iglesia. Sea como fuere, hay fenómenos de filiación: el socialismo utópico tiene raíces muy reales no en textos sino en prácticas atribuibles: comunidades, colonias, organizaciones religiosas, como los cuáqueros en Norteamérica, en Europa central, y en los fenómenos de parentesco o alternativa: el metodismo y la Revolución Francesa."(pp. 408-409)

¹⁰² "El cristianismo antiguo aportó al ascetismo antiguo muchas e importantes modificaciones: intensificó la forma de la ley, pero también desvió las prácticas de sí en la dirección de la hermenéutica de sí y del desciframiento de uno mismo como sujeto de deseo. La articulación de la ley y el deseo parece bastante característica del cristianismo". (El cuidado de la verdad, en *Obras esenciales, op. cit.*, p. 1009). Foucault hace una minuciosa distinción entre el examen de conciencia de cristiano y el filosófico, donde la diferencia entre uno y otro radica precisamente en sus metas, objetos e instrumentos, para una aproximación detallada, véase la Clase del 12 de marzo de 1980, en *Del gobierno de los vivos, op. cit.*, pp. 268- 283.

faltas.¹⁰³ Por el contrario, las técnicas de sí de la ascesis cristiana implican una articulación de la veridicción con la obligación de obediencia, esto implica una especie de *juridización* tanto del examen como de la dirección de conciencia, donde hay sanciones en caso de cometer faltas.

Lo que posibilita que el cuidado de sí modifique la relación del sujeto consigo mismo es que las prácticas de sí que constituyen ese cuidado no demandan de éste una culpabilización por sus faltas, sino una oportunidad de reflexionar cómo actuar ante una situación similar en el futuro,¹⁰⁴ lo cual implica una elección de vida, ya no en términos de conversión como demanda el cristianismo, sino en términos de ejercer su autonomía para evitar errores futuros. También puede considerarse que las contraconductas son formas del cuidado de sí en tanto que implican una forma distinta de relacionarse consigo mismo del sujeto y una manera de vincularse con la verdad sin pasar necesariamente por el régimen que hace obligatorios los actos para manifestarla.

Entonces, contraconducirse es tanto cuidar de sí como una forma de resistencia que va más allá del puro resistir. En la sección Situación del curso de *La hermenéutica del sujeto*, el editor recupera comentarios de Foucault acerca de la resistencia entendiéndola como cuidado de sí en el contexto del movimiento *gay*, sobre lo que dice que la resistencia no es liberar al individuo del Estado, sino liberarlo de la individuación asociada a él, por lo tanto, no se trata de recibir derechos igualitarios del Estado, sino de inventar una nueva ascesis, una nueva ética, un "nuevo modo de vivir homosexual".¹⁰⁵

Esto último ya constituye una actualización de los temas estudiados por Foucault, en estricto sentido, comenta él, "Parto de un problema en los términos en

¹⁰³ *Del gobierno de los vivos, op. cit.*, pp. 263-264, 283.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 181-182.

¹⁰⁵ *La hermenéutica del sujeto, op. cit.*, pp. 514-515.

que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de una cuestión presente"¹⁰⁶. Lo cual implica que el trabajo conceptual, histórico y, por momentos, verdaderamente erudito, tiene como finalidad brindar elementos para pensar la actualidad y sus problemas específicos, antes que el de ofrecer teorías generales o abstractas.

Como conclusión se puede afirmar que existe una relación entre gubernamentalidad, pastorado y veridicción que constituyen la forma occidental de subjetivación, por otro lado, existen contraconductas que conforman una manera de darse una forma de subjetivación distinta a la de la ascesis cristiana, lo cual significa que pueden producirse formas de contraconducirse y de cuidar de sí para contravenir la subjetivación de origen pastoral cristiano que predomina en occidente. Además, la meta del trabajo foucaultiano es, sin perder de vista la condición histórica de sus elementos, brindar herramientas para pensar el presente y ofrecer soluciones a los problemas actuales. La pregunta en este punto es, ¿cómo actualizar las contraconductas?

A continuación se ofrece un esquema para ilustrar más claramente cómo se entrelazan los conceptos foucaultianos definidos en este trabajo:



¹⁰⁶ El cuidado de la verdad, en *Obras esenciales, op. cit.*, p. 1011.

4) Conclusiones

Contraconductas actuales

Ya se adelantó parcialmente la respuesta a la pregunta sobre la actualización de las contraconductas, Foucault dice que el movimiento *gay* —y considérese que él lo dice en el contexto del movimiento en 1984— podría encontrar más productivo un nuevo modo homosexual de vivir, que luchar por igualdad de derechos ante el Estado. Esto quizá quede más claro si se considera su postura al con respecto a la identidad, ya que si el problema central de la existencia es la identidad y por ésta voy a definir todos mismos actos, entonces se caería en una ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual.¹⁰⁷

Entonces, nuevos modos de vivir, nueva ascesis que cambie el modo de subjetivación que produce una forma de culpabilización causada por el error y por lo mismo exige una serie de obligaciones y obediencias. Y hacer esto requiere una manera específica de relacionarse con la verdad, modificar los vínculos con ella, en estos términos

Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero *nada más peligroso que un sistema político que pretenda prescribir la verdad*. La función de "*decir la verdad*" no tiene que adoptar la *forma de la ley*, así como sería vano creer que reside con pleno derecho en los juegos espontáneos de la comunicación. La tarea del decir

¹⁰⁷ Michel Foucault. Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad, en *Obras esenciales. op. cit.*, p. 1050.

verdadero es un trabajo infinito: respetarla es una obligación que ningún poder puede economizar. A reserva de que se imponga el silencio de la servidumbre.¹⁰⁸

Por lo tanto es fundamental hallar nuevas maneras de relacionarse consigo mismo que aporten modos diferentes de relacionarse con la verdad de modo que ésta no implique actos obligantes y sanciones por el contenido de la conciencia con respecto a esta verdad. La propuesta de Foucault en el terreno de las personas homosexuales, por ejemplo, no iría por el lado de defender sus derechos en términos de una identidad o de un conocimiento (o de un juego de verdad y su régimen) sobre la sexualidad, es decir, asumiendo que la sexualidad, la identidad sexual y el placer son cosas ya prefiguradas por un saber, sino más bien producir un arte de vivir, una forma creativa, creadora de producir prácticas que impliquen otras maneras de relacionarse cada quien consigo mismo.¹⁰⁹

El asunto sería resistir creando nuevos artes de vivir, con prácticas de sí que, sin ser individuales ni colectivas, tienen alcances relacionales y transversales.¹¹⁰ Esto equivaldría a resistir contraconduciéndose, asumiendo siempre el riesgo que esto implica, ya que esas nuevas prácticas siempre podrán ser explotadas por ese poder al que resisten; sin embargo, esto significa que hay margen de maniobra, precisamente porque un tipo de conducta es amenazante al status quo, puede resultar peligrosa y por lo tanto reapropiada por quienes prefieren mantener las cosas como siempre.¹¹¹ Por otro lado, si no hubiera resistencia, no habría necesidad de aplicar tácticas y técnicas para ejercer el poder, simplemente habría sujetos

¹⁰⁸ El cuidado de la verdad, en *Obras esenciales, op. cit.*, pp. 1014-1015. El resaltado es mío.

¹⁰⁹ Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad, en *Obras esenciales. op. cit.*, pp. 1048-1049.

¹¹⁰ *La hermenéutica del sujeto, op. cit.*, p. 515.

¹¹¹ Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad, en *Obras esenciales. op. cit.*, pp. 1051.

obedientes, es "por lo tanto, que el término "resistencia" es la palabra más importante, la *palabra-clave* de esta dinámica."¹¹²

A continuación, recurriendo al trabajo de la filósofa Judith Butler, se propone una reflexión en torno a las posibilidades de actualización de las contraconductas como forma de resistencia y de cuidado de sí. Para lo cual se harán patentes ciertas diferencias existentes entre las propuestas de Foucault y de Butler.

¹¹² *Ibid.* p. 1052. Las cursivas están en el texto original.

II Pensando con Butler contraconductas contemporáneas

Introducción

Ahora se expone un artículo en el que Judith Butler aborda un caso concreto y contemporáneo de lo que aquí venimos llamando contraconducta. Se trata de un caso en el que, paradójicamente, la manera de ejercer un derecho que consiste en elegir cómo vivir y cómo identificarse, (subjetivación, relación de sí consigo) está condicionada por la aceptación de padecer una mal (veridicción) que estigmatiza a las personas, pero que sólo puede alcanzar su meta de vivir del modo pleno y autónomo con respecto a las leyes civiles y convenciones sociales (cuidado de sí, darse dirección a sí), asumiendo esa verdad aún sabiendo que la relación que tienen con ésta no es la como la establecen las instituciones que dictan tal régimen verdad (contraconducta).

Lo que nos interesa mostrar es que una posible contraconducta contemporánea se daría en el entrecruzamiento de veridicción y cuidado de sí de un modo particular, y que de hecho se da, en ciertos casos y relaciones que pueden establecer los sujetos con respecto al contexto en que se encuentran. En otras palabras, el objetivo será mostrar que la contraconducta contemporánea es posible pero que tiene formas distintas a las que se encontraban en la antigüedad o en la Edad Media; pero son posibles y tienen elementos que las hacen distinguibles y, más aún, plausibles.

1) Un estudio de caso ofrecido por Butler

Judith Butler habla del uso estratégico de un diagnóstico médico en su artículo *Desdiagnosticar el género*¹¹³, de primera instancia puede parecer extraño que un diagnóstico médico sea usado y más aún en un sentido estratégico, pero se trata de un contexto muy específico: Cuando algunas personas transexuales estadounidenses no pueden financiar la intervención quirúrgica y el tratamiento hormonal de la transición¹¹⁴ tienen un recurso para que el seguro médico privado que ya pagan acepte cubrir los gastos del tratamiento, pero para que el seguro lo cubra, los pacientes deben recibir el diagnóstico de Trastorno de Identidad de Género (TIG o GID, por sus siglas en inglés).

Existen varios problemas que trae este diagnóstico consigo y que Butler analiza cuidadosamente, aquí tocaremos los que son relevantes para este trabajo: 1) La paradoja y el debate que ésta suscita la aceptación el diagnóstico, 2) patologización y estigmatización, 3) problema de ejercer la autonomía por medio de lo que no es propio. 4) Problema de inseparabilidad de lo cultural del sexo.

El primer problema relevante es entonces el de la paradoja que consiste en que el diagnóstico de TIG apoya y daña simultáneamente a las personas transexuales. Esto sucede porque el mismo diagnóstico puede ser empleado por las personas transexuales como un recurso jurídico que obligue a su seguro financie la transición; sin embargo, al mismo tiempo se trata de uno de los blancos de la lucha del activismo transexual que pretende eliminar la aparente patología que provoca

¹¹³Judith Butler, *Desdiagnosticar el género*, en *Deshacer el género*, Paidós. Barcelona. 2006. Pp. 113-148.

¹¹⁴ Se trata del ensayo *Desdiagnosticar el género*, en *Deshacer el género*. Judith Butler. Paidós. Barcelona. 2006. Pp. 113-148.

a ciertas personas a identificarse con un sexo que no es el asignado y cuyo padecimiento mental está determinado por las normas de género.¹¹⁵

Mientras que algunas personas utilizan el diagnóstico como un modo de ejercer su autonomía, otras lo interpretan como una cesión la misma. Curiosamente, esa misma cesión implica una subversión de lo que el diagnóstico representa, es decir, hay quienes piden voluntariamente recibir ese diagnóstico. Con la decisión de ser diagnosticada así, una persona ejerce su autonomía aún cuando eso implique perderla ante el discurso médico que le permite hacer la transición de sexo que de otro modo sería imposible. La paradoja es evidente, ambas maneras de entender el diagnóstico, como una forma de ejercer autonomía y como una forma de perderla, son visibles, ambas traen consigo problemas que son parte del debate en torno a la existencia del trastorno de identidad.

El problema central es que la patologización y la estigmatización son inseparables, se derivan del modo en el que el discurso clínico entiende el TIG que, desde una visión paternalista, posibilita la transición, ya que implica que quien vive con el trastorno requiere intervención de un especialista que indique qué es lo mejor para esa persona, donde lo mejor, es un cambio de sexo cuyos criterios parten de las normas establecidas de género.¹¹⁶

Lo anterior nos conduce al segundo problema del diagnóstico que nos compete, el de la patologización y la estigmatización. El discurso sobre este trastorno parte de una indagación sobre si el paciente podrá acoplarse a las normas de género pero no se preocupa por los cambios sociales vivirá la persona a raíz del cambio de sexo, de si podrá enfrentar la presión social que trae consigo un cambio de sexo.¹¹⁷ En pocas palabras, lo que le preocupa al discurso médico sobre el

¹¹⁵ *Id.* p. 114.

¹¹⁶ *Id.* pp. 124-125

¹¹⁷ *Id.* p. 125.

cambio de sexo es la psique enferma de la persona, no de la calidad de vida propiciada por las consecuencias sociales de vivir con un diagnóstico de trastorno de identidad.

Además de esto, es interesante observar que, a pesar de que el discurso psiquiátrico pretende separar el sexo de sus significados culturales, en realidad está juzgando a partir de la adaptación, o su falta, a las normas establecidas de género.¹¹⁸ Esto lo deja claro Butler al plantear una pregunta interesante sobre las intervenciones quirúrgicas de modificación corporal que afectan los caracteres primarios o secundarios del cuerpo humano:

Entiendo que a los hombres que quieran aumentar el tamaño de su pene o a las mujeres que quieren aumentar o disminuir el tamaño de sus pechos no se les manda al psiquiatra para que les emita un certificado. Por supuesto, es interesante considerar, a la luz de las actuales normas de género, por qué una mujer que quiere reducir sus pechos no necesita certificación psicológica para hacerlo, mientras que un hombre que desee reducir el tamaño de su pene probablemente la necesitará. No se presume ninguna disfunción mental en las mujeres que toman estrógeno o en los hombres que toman viagra.¹¹⁹

Parece, entonces, que mientras el tratamiento médico acentúe las características sexuales relacionadas a un género, no hay problema alguno, pero si el tratamiento reduce esas características, debe haber un problema con las personas que lo reciben o lo solicita. Teniendo esto en cuenta, la patologización y la estigmatización de las personas a las que se les diagnostica con TIG son

¹¹⁸ *Id* p. 138.

¹¹⁹ *Id.*, p. 128.

inevitables. Parece que la función de diagnóstico es precisamente la de la estigmatización, la de marcar como alguien que no encaja con la norma de género y sus estereotipos. El discurso médico parte de una serie de supuestos que se pretenden verdaderos, científicamente avalados y verdaderamente obligantes, y lo son tanto que obligan a los seguros a pagar por ley a quienes reciben un diagnóstico psiquiátrico del tipo del TIG.¹²⁰

En este punto es visible la relevancia del tercer problema que introduce el uso estratégico del diagnóstico, el problema de ejercer la autonomía por medio de lo que no es propio. Lo complicado de esto es que lo social es necesario para reclamar lo más propio, sin embargo, lo más propio no le pertenece a uno, es decir el sexo, es siempre producto de las condiciones sociales gracias a las cuales ejercemos y perdemos autonomía.¹²¹

El cuarto problema que rescatamos del análisis de Butler con respecto al uso del diagnóstico del TIG es la condición de inseparable del sexo y sus significados culturales. El problema, como está planteado en este contexto, es que el discurso médico no puede en realidad hacer lo que presupone, separar el sexo de sus rasgos culturales, porque éstos conforman el criterio para determinar si un tratamiento es, o no, causado por un trastorno psíquico. El análisis del TIG, siguiendo el *DSM IV*, hace visible que no es evidente, claro y distinto lo que permite determinar quién padece dicho trastorno.¹²² Butler cita por ejemplo que,

en los chicos, la identificación con el otro género se manifiesta en una marcada inclinación hacia las actividades tradicionalmente femeninas. Pueden preferir vestirse con la ropa de niñas o mujeres o *pueden improvisar dichas prendas con otros materiales* cuando no disponen de las

¹²⁰ *Id.*, pp. 140-141.

¹²¹ *Id.*, p. 148.

¹²² *Id.*, p. 141-142.

prendas originales. A menudo utilizan toallas, delantales y chales para representar el cabello largo o las faldas.¹²³

A estas descripciones plantea Butler varias preguntas, sobre cómo determinar qué determina cuál conducta es "marcadamente" practicada por los niños, más aún, cómo es posible que sea marcada tal conducta si consiste en una sustitución improvisada, como es el caso del uso de toallas para sustituir el cabello o las faldas.¹²⁴ El reclamo de Butler apunta a complejizar la versión de sexo que ofrece el discurso del *DSM IV*, ya que asume cosas aparentemente claras como la identificación con características "marcadamente femeninas" y lo asume con una claridad tal que permite diagnosticar un trastorno de identidad.

Resumiendo, el uso estratégico del diagnóstico del TIG constituye una 1)paradoja porque representa simultáneamente un ejercicio de autonomía y una pérdida de la misma; la pérdida de la autonomía está vinculada con 2)la patologización y con la estigmatización, que son consecuencias sociales del diagnóstico que no se recupera por el bienestar de las personas que pasan por la transición, sino por la detección de la patología de quien no está conforme con las características sexuales asignadas por su género.

El uso del diagnóstico también representa 3)el problema de ejercer la autonomía por medio de lo que no es propio, es decir, ceder la autonomía como un modo de ejercerlo significa, hasta cierto punto, concederle la razón a un discurso clínico con el que de hecho se está en desacuerdo, pero es el un recurso estratégico aceptarlo. Y, por último, tenemos que el diagnóstico mismo pasa por alto 4)el problema de inseparabilidad de lo cultural del sexo, ya que el diagnóstico mismo no es del todo claro y, sin conciencia clara de ello, recurre a términos vagos no estrictamente científicos para justificar el transtorno aludiendo a "lo femenino",

¹²³ *Id.*, p. 141, las cursivas son de Butler, no del *DSM*.

¹²⁴ *Id.*, p. 142.

noción que está cultural y no clínicamente definida en el contexto del manual de diagnóstico *DSM IV*.

Hasta aquí la exposición de los elementos pertinentes del artículo de Butler en el que será posible plantear una conducta contemporánea, a continuación se analizan argumentos específicos en los que Butler difiere de lo que dice Foucault, y que hace falta señalar para que tender un puente entre ambas posturas.

2) Interpretación del caso

Una vez expuesto el caso que analiza Butler hace falta tender un puente con los conceptos revisados antes de Foucault ya que de esto depende la pertinencia de su exposición y la posibilidad de alcanzar la meta perseguida en este trabajo. Son tres los puntos principales a considerar del caso analizado por Butler que pueden ser interpretados desde la perspectiva del cuidado de sí, la veridicción y las contraconductas, se exponen a continuación.

a) La paradoja

el debate que ésta suscita y la aceptación el diagnóstico coinciden con las contraconductas en tanto que son una práctica distinta de la misma práctica (la ascesis cristiana, la confesión, etc., en el caso de Foucault).

En el ámbito de las contraconductas sus práctica no se trataba de una forma de rebelión o de rechazo a la fe cristiana, sino de una forma de rechazar parte de lo que la institución eclesiástica representaba y también la obligatoriedad de ciertas prácticas, la confesión específicamente. En el contexto del uso estratégico del TIG, existe un rechazo de ciertas consecuencias del diagnóstico: la patologización y la estigmatización, pero se abraza como un modo de ejercer la autonomía.

Por un lado el debate en torno al uso del diagnóstico encierra una paradoja: aceptar algo con lo que no se está de acuerdo y que es ajeno a quien lo utiliza para poder hacer algo que voluntariamente elige. Por el otro lado, tenemos diversas prácticas que hacen ver una elección clara: ser gobernado según exigencias distintas a las del pastor o el director de conciencia y la institución que éste

representa. En ambos casos se elige una forma de vida y se acepta una especie de conducción de conductas que permite a los sujetos alcanzar una meta concreta: ejercer su autonomía; pero simultáneamente siguen participando de eso de lo que quieren desmarcarse en un sentido específico: de la obligación de la Iglesia privilegiando su fe cristiana, o de la discurso médico patologizante privilegiando la elección sobre su cuerpo. En ambos casos existe una reproducción de prácticas (médicas o cristianas) que buscan hacer de esa misma práctica algo distinto.

b) La patologización y la estigmatización.

productos de un tipo particular de conducción o dirección de conductas y de obligación de verdad respectivamente.

El diagnóstico del TIG produce la patologización precisamente porque se trata de una forma de determinar que alguien vive un conflicto de identidad que define su psique, que determina su condición de sujeto, esto es, produce sujetos enfermos que padecen un problema identificador y que padecen las consecuencias de esto. En tanto que los pacientes así diagnosticados viven un *pathos*, viven entonces patologizados, deben precisamente sufrir (y esta es una connotación de *padecer*) lo que viven y sienten a causa de su trastornada identificación con el género.

Por otro lado, la estigmatización que produce el mismo diagnóstico está relacionado con las normas de género que tendrá que satisfacer la persona que cambia de sexo, ya que es el cumplimiento de éstas lo que importa para el terapeuta y no las consecuencias sociales que traerá el cambio de sexo, ni la vulnerabilidad a la que quedará expuesta la persona dada la discriminación y

marginación que propicia la violación de dichas normas.¹²⁵ Estigmatización, pues, a causa del diagnóstico que asume la definición de la identidad de género a partir de esas conductas "marcadamente femeninas" (o masculinas) y que asume, por lo tanto, el trastorno de dicha identidad a partir de la violación de las normas que dictan tales conductas.

Tenemos una muestra de conducción de conductas y de obligación de verdad en el contexto del discurso médico, específicamente en la clínica psiquiátrica en cuanto a los efectos que tiene el diagnóstico sobre los sujetos. En la parte dedicada a Foucault de este trabajo pudimos ver cómo la conducción de conductas es una forma de gubernamentalidad, es decir, un modo concreto de ejercer el poder que aplica el Estado o el poder político.

El diagnóstico médico del TIG está determinado no sólo por el discurso médico, sino también por el *reglamento de género*¹²⁶ culturalmente definido y por otros discursos que convergen en la cuestión del género y la identidad; y es en este sentido que el diagnóstico es un modo de conducir las conductas de las personas diagnosticadas y simultáneamente es un modo de obligar a las personas diagnosticadas a actuar conforme a la verdad de ése diagnóstico y conforme a las normas de género que da por sentadas.

En conclusión, el diagnóstico produce una doble forma de sujeción la que propicia el diagnóstico: a) la de conducirse de una forma específica (conducción de conductas), masculina o femeninamente y la de b) ser efectivamente un paciente (obligación de verdad, o por la verdad), alguien que padece (*pathos*) un trastorno y

¹²⁵ *Id.* p. 125.

¹²⁶ En El reglamento del género Butler expone el debate actual en torno al modo de definir el género; lo relevante aquí es considerar el modo en el que el género por un lado *normaliza*, en tanto que *norma*, lo masculino y lo femenino, y, por otro lado, están los reglamentos de género que pueden traducirse en legislaciones, en diagnósticos psiquiátricos y en la asignación de derechos civiles a ciertos sujetos. Es en este sentido que el diagnóstico en el TIG coinciden discursos y obligaciones diversas atravesadas por el asunto del género. Véase El reglamento del género, en *Deshacer el género*, Judith Butler, *op. cit.* pp. 67-88

que, por ende, vive las consecuencias sociales que esto trae consigo: marginación, discriminación, violencia, etcétera. Y todo esto a raíz de la patologización y su consecuente estigmatización.

c) Ejercer la autonomía es posible por medio de lo que no es propio de quien la ejerce.

Del mismo modo, contraconducirse no es dejar de ser gobernado, sino elegir cómo serlo, y establecer una relación del sujeto con la verdad.

Como Butler comenta, el ejercicio de la autonomía sobre lo más propio es posible gracias a lo que nos es ajeno, más aún, nos definimos en lo más íntimo a través de lo que nos resulta más lejano: los discursos sobre lo que somos o lo que deberíamos ser, discursos que existen y obligan antes de que podamos elegir si queremos adherirnos o no a ellos. En el contexto del uso estratégico del TIG, esto es claro, puesto que a través de un discurso que sostiene la incapacidad de elección propia de ciertos sujetos es posible el ejercicio de la autonomía de esos mismos sujetos supuestamente incapacitados para hacerlo.

Como se vio en la tercera sección de la primera parte de este trabajo, las contraconductas no constituyen una forma de dejar de ser gobernados, sino en un modo de darse un gobierno, es decir, de ser gobernado bajo los términos que un sujeto elige. Como ya fue expuesto, en el diagnóstico del TIG existe una forma concreta de obligación de verdad con respecto a las normas de género y al discurso psiquiátrico, es decir, los sujetos diagnosticados quedan obligados a tener ciertas conductas según lo que lo masculino o lo femenino debe ser y según lo que el

discurso médico determina en cuanto al comportamiento de alguien que se identifica con uno u otro género en el contexto del TIG.

Sin embargo, según la exposición de la propia Butler, el uso estratégico del diagnóstico no es sólo determinante sino también paradójico: el sujeto que solicita el diagnóstico sabiendo que no padece ningún trastorno está subvirtiendo su relación con la verdad del discurso clínico y con la verdad supuesta en las normas de género. Si es posible evitar *ser diagnosticado*, en favor de *elegir recibir el diagnóstico*, entonces esta conducta se encuentra en el ámbito de una elección de cómo ser gobernado y de cómo relacionarse con la verdad.

En primer lugar, la elección de "cómo ser gobernado" significa aquí que el sujeto es capaz de elegir cómo conducir sus conductas al aceptar un cierto discurso y sus obligaciones para alcanzar una meta elegida por voluntad propia. Y en segundo lugar, elegir "cómo relacionarse con la verdad" significa vincularse con un régimen de verdad¹²⁷ de un modo específico, es decir, aceptar la coacción que produce algo por ser verdadero; en el caso del uso estratégico del diagnóstico, el paciente acepta ser diagnosticado porque la obligación que trae esta aceptación incluye la obligación del seguro médico a cubrir el costo del tratamiento.

Estos elementos apuntan a que tanto las contraconductas como el uso estratégico del diagnóstico del TIG implican una forma de darse un gobierno o de elegir un modo de conducción de conductas, así como una manera de relacionarse con la verdad y de asumir las obligaciones que ésta produce. En pocas palabras, el uso del recurso clínico para alcanzar metas concretas es un modo en que un sujeto puede gobernarse y establecer una relación con la verdad.

¹²⁷ Para aclarar la noción de régimen de verdad, véase la segunda sección del primer capítulo de este trabajo.

Para concluir la interpretación del caso que Butler analiza es conveniente recuperar los tres puntos que son interpretados aquí desde el punto de vista adquirido gracias a la interpretación de la obra de Foucault ofrecida en el primer capítulo de este trabajo: 1) coinciden la forma de la contraconducta y la forma de utilizar el diagnóstico estratégicamente en que ambas son un modo de ejercer la autonomía a partir de cosas que pertenecen a eso a lo que contravienen. 2) En ambos casos existe una forma de gobierno entendido como conducción de conductas y también una obligación de verdad, en el caso del diagnóstico es palpable en la patologización y la estigmatización que producen. 3) Ambas situaciones son un modo de ejercer la autonomía y en ambos casos se da gracias a cosas que no pertenecen a los sujetos, sino que les son ajenas, esto significa que no hay una renuncia al gobierno como tal, sino una elección del modo en el que los sujetos son gobernados y de la manera en que se vinculan con la verdad y con las obligaciones que ésta impone.¹²⁸

¹²⁸ Es común asociar la transexualidad al deseo o a la necesidad heteronormada por la binariedad del sexo, es decir, es fácil asumir que una persona transexual en realidad está sólo guiándose por la identificación con el otro género (que es lo que recubre y termina por cifrar al sexo como femenino o como masculino); sin embargo, esto no es tan simple. Aunque puede suceder efectivamente que alguien quiera realizar la transición de sexo por motivos de presión cultural y una necesidad de identificación binaria, no necesariamente es la regla.

La postura de Butler puede entenderse como una propuesta de "desmontar esa hegemonía heterosexual que conduce a que los sujetos que no muestren "congruencia" entre su sexo, su género y su orientación sexual, es decir, los que no sean heterosexuales, sean considerados sujetos/as inabrazables, abyectos, ininteligibles, anormales y por lo tanto sean excluidos de la participación social y política plena, o forzados a ocultar su orientación sexual." Y más aún, para Butler, "la orientación sexual, la identidad sexual y a expresión de género, son el resultado de una construcción-producción social, histórica y cultural, y por lo tanto no existen papeles sexuales o roles de género que estén esencial o biológicamente inscritos en la naturaleza humana [...] la única naturaleza es la cultura, o mejor, la diversidad y pluralidad de culturas". (Carlos Andrés Duque Acosta. Judith Butler: performatividad de género y política democrática radical. *La manzana de la discordia*. Enero-Junio, año 2010, Vol. 5, No. 1, pp. 27-34).

La propia Butler critica que el *DSM IV* en su definición del TIG parece colocar como criterio fundamental del diagnóstico la definitiva identidad con un sexo y un género específico a partir del tratamiento médico, lo cual no es sólo impositivo, sino también imposible; presupone que podemos decidir de una vez y para siempre que nuestros comportamientos a partir de un momento específico serán exactamente acorde a la matriz heterosexual del género y el deseo. Dicha matriz

falsificaría los cruces *queer* que de hecho se dan en la heterosexualidad, "cuando por ejemplo un hombre heterosexual feminizado quiere una mujer feminizada para poder ser dos "chicas juntas". O cuando mujeres masculinas heterosexuales quieren que sus chicos sean para ellas chicos y chicas a la vez. Los mismos cruces *queer* tienen lugar entre lesbianas y gays [...] la bisexualidad no se puede reducir a dos deseos heterosexuales [...] Estos cruces son tan complejos como cualquier cosa que pueda ocurrir dentro de la heterosexualidad o de la homosexualidad. [...] A veces es la misma disyuntiva entre la identidad de género y la orientación sexual —la desorientación del modelo transposicionalista mismo—lo que constituye para algunas personas lo más erótico y excitante." (*Desdiagnosticar el género, op. cit.* pp. 119-120).

La presuposición fundamental del TIG, según Butler en su análisis de éste en el *DSM* es que parte del deseo heterosexual, donde lo que subyace es un deseo homosexual en la persona que quiere cambiar de sexo y busca el cambio para jugar el rol del otro género y así poder concretar su orientación erótico-afectiva; sin embargo son cosas separadas la identidad de género, la orientación erótico-afectiva y el sexo, y estas cosas dependen además de prácticas diversas y existen entrecruzamientos entre estas tres cosas, y estos entrecruzamientos, como ilustra Butler en el caso de ciertas prácticas entre personas heterosexuales pueden ser *queer*, es decir, pueden establecer disonancias entre género, sexo y orientación sexual. Si esto es algo que se da entre personas heterosexuales, bisexuales u homosexuales que no han pasado por una transición de un sexo a otro, claramente puede darse en personas transexuales que pueden no identificarse con el género asignado al sexo que eligieron, o pueden expresar su orientación sexual de una manera que no sea la esperada para su sexo o su género.

Lo que aquí se pretende mostrar es que ni si quiera en los casos más comunes (queda claro que no son los *normales* en el sentido de *normativos*) de orientación erótico-afectiva, es decir, heterosexual, existe un compromiso definitivo y permanente con un género, sino que es variable y pueden darse complejos entrecruzamientos *queer*. Esto permite comprender que entre personas transexuales esto se da de igual modo, en un complejo conjunto de posibles combinaciones que además son producto, o que son interpretadas y se vuelven inteligibles, a partir de un contexto cultural específico.

2) Dos diferencias importantes entre Butler y Foucault: veridicción y gubernamentalidad.

Judith Butler abordó dos de los conceptos ya revisados aquí de Foucault pero lo hace desde un punto de vista distinto. Se trata de la confesión y de la noción de gubernamentalidad. Es pertinente señalar las diferencias porque parece haber puntos en común en las obras de ambos autores. Es importante distinguir la perspectiva que Butler tiene de los conceptos de Foucault de la que se elabora en este trabajo por una razón simple: si se aceptara lo que Butler interpreta sobre la confesión y la gubernamentalidad, dejarían de desaparecerían los puntos de coincidencia que permitirían interpretar lo que aquí se sugiere.

Además, parece que la lectura de Butler está ceñida a pasajes concretos de algunas obras que fueron publicadas mucho antes de que fueran publicados los cursos que funcionan aquí como la fuente del trabajo de Foucault, por lo que es comprensible que su interpretación no considere elementos que no eran accesibles sino a través del estudio de los manuscritos, de las transcripciones o de las cintas en que se registraron los cursos y que eran documentos difícilmente accesibles.

En cuanto a la confesión, existe un vasto trabajo de Foucault en torno a un concepto aún más abarcante que ya fue expuesto en el primer capítulo, el de veridicción, el cual desarrollo a partir del curso *El gobierno de los vivos*, disponible apenas en 2012, pero que siguió un desarrollo hasta el último curso, *El coraje de la verdad*; en estos trabajos la confesión, entendida como veridicción de sí, forma parte de una serie de prácticas diversas y con fines distintos, lo cual se opone a la interpretación de Butler la confesión es interpretada como una forma de sometimiento.

Por el lado de la gubernamentalidad, Butler se concentra es en una clase del curso *Seguridad territorio, población*, en la que está efectivamente la definición

del término, pero parece que deja de lado ciertos elementos de la exposición foucaultiana, además de que a lo largo del resto de ese curso y del siguiente, se desarrolla un estudio de la gubernamentalidad.

Por lo tanto, para poder conciliar el trabajo de Butler con de Foucault que no necesariamente está en la obra misma de la filósofa, ni mucho menos en la del filósofo francés, se distinguen las distintas interpretaciones que tiene la pensadora sobre los conceptos foucaultianos de las que aquí se realizan. Esto se hace, cabe aclarar, sin asumir que sea la interpretación más adecuada del trabajo de Foucault, por el contrario es una interpretación que, si bien busca ser rigurosa y fundamentada, persigue fines específicos: pensar la posibilidad de actualizar las *contraconductas descubiertas*¹²⁹ por Foucault.

a) Butler y la confesión

En el artículo *Confesiones corporales*¹³⁰, Butler hace una crítica al trabajo sobre la confesión que presenta Foucault en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. La lectura de la filósofa tiene como objetivo mostrar que la interpretación de Foucault sobre la confesión es parcial, ya que deja de lado otros posibles sentidos y o funciones de la confesión ya que aquí se critica que, según Butler i) Foucault afirma que la confesión constituye exclusivamente una

¹²⁹ No podría decirse que es un descubrimiento en el sentido de que Foucault haya encontrado algo que siempre existió pero que no éramos capaces de ver. En sentido estricto es un invento, es decir, aprovechando recursos metodológicos y conceptuales, Foucault fue capaz de acercarse a fuentes históricas para estudiar algo de un modo distinto al que se había hecho, inventó un nuevo recurso conceptual al nombrar hecho registradas en documentos y al llamarlos "contraconductas". Las contraconductas, siguiendo este razonamiento, no podrían haber sido descubiertas antes de que fueran nombradas así.

¹³⁰ *Confesiones corporales*, en *Deshacer el género*. Judith Butler. *Op. cit.*, pp. 229-246.

manera de sometimiento al poder de una autoridad que pretende que, ii) quien se confiesa, renuncie a sí; además de plantear la posibilidad de iii) ampliar el abanico de posibilidades de la confesión desde una perspectiva psicoanalítica y a partir de una interpretación de *Antígona* de Sófocles, en donde encuentra una manera distinta de entender la confesión.

El problema con esta interpretación de la confesión que ofrece Butler es múltiple: α) el objetivo en la obra de Foucault no es afirmar que la confesión consiste en un modo de sometimiento, en la historia de la propia confesión cristiana sus rituales y funciones mutaron; β) la renuncia a sí no es la única posible finalidad de la confesión, entendida como veridicción de sí; γ) el propio Foucault hace un estudio minucioso de la historia de las formas de la confesión en la historia del cristianismo y en otras etapas y culturas, pasando por *Edipo*, gracias a lo cual hace la distinción entre veridicción y hermenéutica de sí. Lo relevante de esta revisión no es mostrar que la interpretación de Butler es equívoca, sino más bien incompleta, en parte porque los cursos en los que Foucault aborda estos asuntos fueron editados años después de que la filósofa escribiera el artículo y, más relevante aún, que en realidad tanto Butler como Foucault hablan de la confesión como algo más complejo que el sometimiento ante una figura de autoridad.

El énfasis puesto en esta divergencia entre Butler y Foucault tiene un lugar central en este trabajo porque la confesión, la veridicción, es fundamental para la contraconducta; si se acepta la interpretación que hace Butler de Foucault puede producir inconsistencias. Por un lado, sin la veridicción de sí, la contraconducta tal y como la plantea el filósofo francés carecería de sentido. Sin una relación compleja del sujeto con la verdad en términos de veridicción de sí, la contraconducta que parece haber en el uso estratégico del TIG carecería de funcionalidad en el ejercicio de la autonomía a través del discurso médico. Lo que se busca aquí es mostrar que

en realidad Butler hace planteamientos que compaginan con los de Foucault, incluso aunque sea en un sentido en el que ella no contempló.

Cabe recalcar que esta es una interpretación tanto del trabajo de Butler como del hecho por Foucault. No es el objetivo ahora decir que Butler es más foucaultiana que Foucault, o que lo es sin saberlo. El objetivo es mostrar cómo una interpretación que hace converger ambos planteamientos, aún asumiendo las controversias que podrían surgir de la intersección de ambas obras, puede hacer surgir una serie de elementos que funjan como herramientas para buscar o diseñar estrategias de resistencia en forma de contraconducta, es decir, no como rebelión o como revolución, sino como una serie de conductas distintas a las que el gobierno, entendido como conducción de conductas o como dirección de conciencias, plantea como el único modelo a seguir.

Ahora se presentan los planteamientos que más arriba fueron enlistados, primero los de Butler y luego los de Foucault. Para distinguirlos se utilizarán los marcadores de arriba, es decir, "i, ii, iii" para lo que expone la filósofa estadounidense y números " α , β , γ " para la exposición del filósofo francés. Así, primero serán expuestos los argumentos de la filósofa y posteriormente se mostrarán los del pensador.

i) Foucault afirma que la confesión constituye exclusivamente una manera de sometimiento al poder de una autoridad

Entre las conclusiones a las que llega Butler en su artículo *Confesiones corporales* está la de afirmar que es un error creer que la confesión es sólo una forma de someterse al control y a la autoridad del confesor o del analista y que Foucault se equivoca al decir que el analista es un confesor como un pastor o un juez;¹³¹ esto lo sostiene como el resultado de un argumento cuyo desarrollo es válido pero carece de

¹³¹ Butler, *Id.*, p. 241.

algunas premisas que Foucault ofrece en otros textos. El razonamiento de Butler sigue la secuencia que se presenta a continuación.

- Las almas administradas por la pastoral cristiana asumen como verdadero el discurso del pastor cuando lo aceptan como tal.¹³²

-La confesión (en el contexto de *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*) es una forma de abandono de sí, de repudio de la voluntad.¹³³

Lo cual implica que la confesión es sólo una manera de renunciar a sí del sujeto, en donde se concede a una figura de autoridad la posesión de la verdad a la cual el sujeto cede su voluntad.

-La confesión cristiana del poder pastoral (se refiere a la *exagoreusis*) es incompatible con la interpretación que hace el psicoanálisis del deseo, esto es relevante porque Foucault hace de la represión el punto de partida de su exposición sobre la confesión.¹³⁴

-Pero psicoanálisis no es pura verbalización sino que la verbalización ya es acción, trabajo; no busca la verdad, sino significados.¹³⁵

Por lo tanto no puede haber una herencia directa de la confesión de corte pastoral en el psicoanálisis tal y como lo plantea Foucault, porque son cosas de naturaleza y objetivos muy distintos.

-Incluso Freud plantea que hay fechorías cometidas por culpabilidad y no al revés.¹³⁶

Como la culpa es el principio que permite distinguir qué debe confesarse en el contexto cristiano pero no en el psicoanalítico, queda probado que no es el

¹³² Butler, *Id.*, p. 230.

¹³³ Butler, *Id.*, p. 232.

¹³⁴ Butler, *Id.*, p. 232.

¹³⁵ Butler, *Id.*, p. 233.

¹³⁶ Butler, *Id.*, p. 239.

mismo principio que conduce el principio de hablar de sí mismo ante el confesor que ante el analista.

Butler concluye que no son compatibles las formas de "confesión" ante el pastor o confesor que ante el analista, por varias razones: ante el analista no hay concesión de autoridad ni de posesión de la verdad; los objetivos del análisis y de la confesión son distintos, no hay una herencia directa o inmediata de la práctica de la confesión cristiana hacia la del trabajo de análisis y, finalmente, la represión en sentido psicoanalítico es distinta a la naturaleza culpabilizadora y avergonzante de la confesión cristiana.

La intención de Butler aquí es la de mostrar que Foucault se equivoca al afirmar que el trabajo psicoanalítico es heredero de la confesión cristiana, por eso se concentra en las diferencias que existen entre ambas prácticas, aseverando que la confesión, según Foucault, representa excepción una forma de culpabilización, porque el criterio para detectar lo confesable es la culpa; dado que ése criterio no es el mismo del psicoanálisis, entonces, no hay una relación directa entre la confesión o *exagouresis* y la práctica psicoanalítica, no al menos como lo plantea Foucault en *Historia de la sexualidad 1*.

ii) quien se confiesa, renuncia a sí

Butler sostiene que "como Foucault se dio cuenta en su relato sobre Casiano, la verbalización conlleva una cierta desposesión, una ruptura con el apego al yo, pero no por esa razón se sacrifica el apego en su totalidad".¹³⁷ Esto es algo que extrae de *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, al igual que los elementos del punto anterior y de donde también se deduce de la renuncia de sí.

Dado que hay una cesión de la voluntad del confesado al confesor y hay una renuncia a ejercer la voluntad propia en la confesión cristiana citada por

¹³⁷ Butler, *Id.*, p. 245.

Foucault, Butler interpreta que la herencia de la que él habla en *La voluntad de saber*, sólo puede ser leída en términos de sometimiento a la autoridad y a la verdad del analista, esto lo interpreta así porque se asume que la renuncia absoluta a sí del sujeto que se confiesa es una condición necesaria de la confesión cristiana, lo cual implica que si existe algún tipo de confesión en la que no existe dicha renuncia, no está emparentada con la forma cristiana de confesión.

iii) La confesión puede tener una función distinta a la que plantea su versión
cristiana

Butler emplea elementos teóricos del psicoanálisis y, a partir de éstos, una interpretación de *Antígona* para mostrar que la confesión tal y como la plantea Foucault puede tener funciones distintas. Como ya fue mencionado antes, ella señala que la confesión o la verbalización en el psicoanálisis no parte del criterio de la represión causada por la culpa que siente el paciente y que lo hace reticente a "confesar" lo que le incomoda, sino que, por el contrario Freud plantea que incluso hay fechorías cometidas por culpabilidad y no al revés, donde no es la culpa la que impide verbalizar ciertos actos, sino que hay actos cometidos por culpa, cuya verbalización puede, o no, ser dificultosa durante el análisis.¹³⁸

La función de la verbalización de las acciones que producen malestar, en el psicoanálisis, obedece a un sentido y a un objetivo distinto al de la confesión en la pastoral cristiana. En el análisis hay un trabajo y no mera enunciación, no hay un proceso de culpabilización al buscar faltas o pecados, sino una búsqueda de significados y de interpretación de los mismos.

Lo anterior conforma una de las partes del estudio de Butler, otra de ellas constituye una interpretación de *Antígona* en la que concluye que la confesión de Antígona es una forma de aliviar la culpa por la una falta posterior a la

¹³⁸ Butler, *Id.*, p. 239.

culpabilidad.¹³⁹ Para no dar un rodeo largo, se comenta sólo aquí sólo que Butler interpreta la tragedia de Sófocles de modo que concluye que Antígona sólo adquiere soberanía al aceptar confesar y al rehusarse a negar lo que hizo, apelando a una ley superior a la de Creonte. Obtiene su soberanía al aceptar la demanda hecha por Creonte desde su posición soberana.¹⁴⁰

Lo que le interesa mostrar a Butler es que la confesión en el caso de *Antígona* juega un papel y cumple una función distinta a la de su símil cristiano, mientras que sí coloca a la confesada en una posición de subordinación, ésta es también una condición necesaria para poder ejercer su autonomía. Además, muestra Butler cómo en el psicoanálisis la confesión no es una forma de subordinación y de renuncia a sí como sugiere Foucault, esto quiere decir que la herencia de la pastoral cristiana no es directa ni tampoco reproduce sus efectos y funciones en el análisis.

A continuación se muestran elementos que pueden encontrarse en la obra foucaultiana que abren la interpretación de la confesión a modos que no son cesión de la voluntad ante una autoridad ni renuncia a sí. A partir de la revisión de lo que Foucault dice en otras partes sobre la confesión, la lectura aquí hecha de Butler y de Foucault será factible, porque será comprensible que las propuestas, aparentemente contradictorias de ambas personas, son en realidad compatibles.

α) el objetivo de Foucault no es afirmar que la confesión consiste en un modo de sometimiento

Foucault estudia cómo durante la historia del cristianismo las formas, los rituales y las funciones de la confesión mutaron constantemente durante los primeros siglos de su existencia. Si por confesión entendemos la confesión

¹³⁹ Butler, *Id.*, p. 241.

¹⁴⁰ Butler, *Id.*, p. 239.

auricular como es hoy, efectivamente se trata de un ritual específico, relativamente reciente, ya que surgió como tal hasta el siglo XIII con el Concilio de Letrán, y que consiste en identificar al confesado como un pecador que está obligado a enunciar sus faltas a causa de la culpa de haberlas cometido. Existe una larga y compleja historia de estas prácticas que Foucault estudia a lo largo de dos cursos principalmente, *El gobierno de los vivos*, ya antes citado, y *Obrar mal decir la verdad*, curso en el que estudia la relación entre confesión cristiana y confesión penal.

Una de las cosas que muestra Foucault al estudiar el desarrollo de las prácticas de confesión en el cristianismo es que el objetivo del sometimiento de la voluntad de los cristianos en realidad fue producto de condiciones concretas que obligaron a las comunidades cristianas, desde su marginación y persecución durante el periodo imperial romano, a organizarse y a establecer condiciones que permitieran distinguir quiénes eran efectivamente cristianos de quienes no.

El recorrido de los cambios históricos que sufre la confesión en el cristianismo son el contenido de prácticamente los cursos completos mencionados dos párrafos más arriba. Por ahora baste comentar que existe una diferencia notoria entre lo que fue la *examologesis* y, posteriormente, la *exagoreusis*, siendo la primera una forma ritual y pública de la exhibición de la condición de pecador que era condición para acceder a la salvación¹⁴¹; en contraste, la segunda es la que cobra la forma de confesión auricular actual pero que tuvo su origen en prácticas monásticas que obedecían a necesidades administrativas y laborales al interior de los primeros monasterios cristianos que retomaban prácticas grecorromanas y orientales.¹⁴²

Las formas de veridicción que existían en el cristianismo fueron mutando de manera que la forma espectacular cayó casi por completo en desuso a medida

¹⁴¹ Foucault, *Obrar mal decir la verdad*. Siglo XXI. Buenos Aires. 2014. Pp. 120-130.

¹⁴² *Id.*, pp. 179-184.

que cobró fuerza la confesión auricular como un sacramento penitencial y a partir de que el concilio de Letrán la estableció como obligatoria.¹⁴³ No siempre tuvo como finalidad producir la obediencia absoluta que pretendía obtener durante la implementación de la *exagoreusis* en la vida monástica.¹⁴⁴ E incluso cuando las prácticas de veridicción tenían estos objetivos estos surgían de necesidades concretas de las comunidades monásticas cristianas, el hecho de que posteriormente se hayan difundido y secularizado conforme el poder pastoral salió del ámbito monacal fue algo que no dependió del desarrollo de la confesión cristiana, sino que sucedió a la inversa, ésta cobro fuerza y popularidad a medida que el poder pastoral salía del espacio del claustro y, en cierto sentido, se secularizaba al influir en ámbitos como el del derecho penal medieval.

Es de hecho esa influencia del poder pastoral fuera de la iglesia y, más aún, el poder político que adquiere la Iglesia gracias a ello, lo que produce el cisma entre catolicismo y protestantismo, en cuyo núcleo se encontraban las contraconductas. Esto es de vital importancia porque la confesión auricular no desapareció de las prácticas cristianas de las contraconductas, pero sí desapareció como una obligación que implicaba una completa cesión de la voluntad propia a la de otro, ya que cada quién elegía cuándo confesarse y si deseaba hacerlo. En resumen, la confesión cristiana tuvo varias formas, y objetivos distintos, tanto así que fue otro modo de practicar la confesión parte de lo que originó la Reforma.

Esto en cuanto a la historia de la veridicción en el cristianismo, e incluso en forma de confesión ante otro, pero Foucault estudió también el ámbito grecorromano, como fue mencionado más arriba. En ese periodo histórico la veridicción establecía una relación de poder donde el alumno cedía su voluntad a la de otro provisionalmente, con el fin de hacerse maestro de sí mismo y de

¹⁴³ *Id.* pp. 190-201.

¹⁴⁴ *Id.* pp. 152-157.

adquirir control propio.¹⁴⁵ Lo anterior muestra que la veridicción puede representar una forma de cuidado de sí, aunque no exclusivamente, ya que es, en términos generales, una técnica de sí que puede tener objetivos y formas distintas.

En conclusión, según el propio Foucault, la confesión no tiene exclusivamente la finalidad de someter la voluntad del sujeto confesado a la de una figura de autoridad. Efectivamente, en el caso de la *exagoreusis* que cita Butler ese es el objetivo, pero eso no significa que lo sea en todos los casos ni que en la obra de Foucault sea la única manera de entender la confesión, cosa que se deduce de varios pasajes del artículo de Butler.

β) la renuncia a sí no es la única posible finalidad de la confesión, o de la veridicción de sí

La distinción entre veridicción y confesión es que la segunda es un tipo de la primera, no sólo existe la veridicción cristiana en forma de confesión, sino también la veridicción de la época grecorromana como ya fue mencionado en el capítulo anterior. Evitando repetir lo que fue expuesto extensamente antes, sólo se retoma ahora que la veridicción constituye una forma de cuidado de sí en el contexto de grecorromano.¹⁴⁶

En el contexto de las escuelas helenísticas la veridicción está lejos de ser una forma de renuncia a sí, por el contrario, la relación con la verdad y el compromiso con enunciarla constituye un compromiso vital en torno al cual gira toda la vida filosófica¹⁴⁷. En concreto, el cuidado de sí como una forma de darse un

¹⁴⁵ Véanse las páginas 21-25 del capítulo anterior.

¹⁴⁶ Véanse las páginas 18 - 25 del capítulo anterior.

¹⁴⁷ Estos son los temas de los últimos dos cursos de Foucault: *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, cuyo contenido gira en torno a la *pahrresía*, que representa ese compromiso vital con la verdad.

gobierno,¹⁴⁸ de ejercer una forma de soberanía, incluye una práctica de veridicción con otro, una forma de confesión, que busca lo opuesto al abandono de sí. Curiosamente este ejercicio de autonomía que encuentra Foucault en la veridicción helenístico-romana coincide con lo que termina sugiriendo Butler luego de su análisis de *Antígona*: la confesión puede conducir a ejercer la soberanía de sí.

γ) Existe una diferencia entre la distinción entre veridicción y hermenéutica de sí.

La diferencia entre estas tres cosas permite comprender el cambio de perspectiva que se percibe en lo que dice Foucault en *Obrar mal, decir la verdad*, contrastándolo con lo que hace en *La voluntad de saber*. Cuando publicó el primer volumen de los tres de la mencionada *Historia de la sexualidad* (1976) aún no figuraba en su obra el problema de la veridicción, que para 1981 ya era el hilo conductor de *Obrar mal, decir la verdad*. Una comparación de las perspectivas manifestadas en ambas obras permitirán entonces distinguir el cambio de visión. En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, encontramos afirmaciones como

el psicoanálisis, que en sus modalidades técnicas parecía colocar la confesión de la sexualidad fuera de la soberanía familiar, en el corazón mismo de esa sexualidad reencontraba como principio de su formación y cifra de su inteligibilidad la ley de la alianza, los juegos mezclados de los esponsales y el parentesco, el incesto.¹⁴⁹

En contraste, se pueden encontrar afirmaciones que obedecen a otros intereses del trabajo de Foucault en el curso *Obrar mal, decir la verdad*, donde,

¹⁴⁸ ¹⁴⁸ Véanse las páginas 34-37 del capítulo anterior.

¹⁴⁹ Foucault, *Historia de la sexualidad I. LA voluntad de saber*. Siglo XXI. Ciudad de México. 1998, p.137.

hablando de la herencia del cristianismo en occidente, habla de que la *exagoreusis* se convirtió en el trabajo constante de vigilar, recordar y decir todos los pensamientos para distinguir cuáles eran inspirados por Satanás de los que no, al respecto dice que

con Freud —bueno, con Schopenhauer— reaparece después de Descartes la posibilidad, la necesidad, la inevitabilidad de la ilusión de uno con respecto a sí mismo; y con Freud constatamos el desarrollo de una herramienta hermenéutica de sí que dispondrá de técnicas interpretativas.¹⁵⁰

Desde la perspectiva de *Obrar mal...*, Foucault considera que una de las grandes aportaciones del cristianismo a occidente fue la hermenéutica de sí, es decir, un conjunto de técnicas de interpretación del sujeto, algo con lo que no contaban hasta entonces; algunos elementos de esta hermenéutica, dice Foucault, fueron parcialmente tomados de las escuelas helenísticas, otros de los cenobios orientales y otros los inventaron y perfeccionaron con el paso del tiempo. Y existía una necesidad de inventar las técnicas de tal hermenéutica porque ya existían otras relacionadas con las Escrituras, como en la tradición judía y su hermenéutica del texto, pero no existía una del sujeto.¹⁵¹

Desde este punto de vista, la principal herencia de la confesión cristiana al psicoanálisis es la de una hermenéutica de sí y no la de una práctica que determina una relación de subordinación en donde sólo puede haber una renuncia de sí del confesado. De hecho, según Foucault, toda la filosofía moderna hasta el siglo XIX estuvo marcada por ese problema de distinguir la ilusión en el pensamiento atravesado por el problema de la verdad del texto en general (no sólo las Escrituras) y el problema del fundamento de la verdad del sujeto, pasando por

¹⁵⁰ *Obrar mal...*, *op. cit.*, p. 187.

¹⁵¹ *Id*, pp. 183-184.

Descartes, el empirismo, Kant y retomado por Schopenhauer y Freud; occidente quedó determinado por ese problema, originalmente cristiano, de la veridicción de sí y su relación con la verdad del texto, en otras palabras, la tensión entre la hermenéuticas del texto y la de sí.¹⁵²

En conclusión, lo que puede verse como herencia cristiana en el psicoanálisis, viéndolo como técnica interpretativa del sujeto, es una hermenéutica de sí inaugurada por el cristianismo, en lugar de que la herencia sea de una veridicción que permaneció igual durante siglos y que buscó siempre los mismos fines, de someter al confesado a una autoridad y de establecer una renuncia absoluta de sí.

En este punto es visible entonces que la interpretación de Butler sobre lo que puede encontrarse en la obra de Foucault respecto a la confesión era una visión parcial porque existen otras fuentes posteriores a *La voluntad de saber* en donde pueden encontrarse distintas maneras de comprender sobre todo dos cosas: 1) la naturaleza de la confesión misma, que es un modo de veridicción que tuvo distintos sentidos y fines a lo largo de su existencia y 2) que la herencia cristiana del psicoanálisis no es directa ni traslada las relaciones de poder y obediencia que estableció el poder pastoral.

En todo caso, tanto Butler como Foucault, coinciden en un punto específico, la confesión puede constituir un acto de *soberanía* de sí, un ejercicio de autonomía que, paradójicamente, tiene efectos contrarios a los del sometimiento a la voluntad de otro y de la renuncia de sí. Ambos filósofos manifiestan esto: el francés cuando afirma que, aún cuando la confesión o la veridicción, incluso en el contexto del cuidado de sí, representaba una cesión de la voluntad a otro, esto era provisional y apuntaba a un gobierno de sí; y la estadounidense sostiene que, aún

¹⁵² *Id.*, p. 186.

utilizando el discurso del soberano que subordina a la confesada, eso constituye un ejercicio de autonomía. Hasta aquí la exposición de las diferentes perspectivas de Foucault y Butler en torno a la confesión y la veridicción. A continuación, se presenta la diferencia de posturas ante la noción de la gubernamentalidad.

b) Butler y la Gubernamentalidad

Existe otro término foucaultiano que podría causar conflictos al reunir las propuestas de Butler y de Foucault, la gubernamentalidad es interpretada en este trabajo de una manera que es incompatible con la butleriana, habrá que aclarar cuál es el sentido de la interpretación en ambos casos para poder distinguir en qué medida es posible conciliar ambas propuestas filosóficas. De un modo similar al del problema de la confesión cristiana, aquí se aborda la gubernamentalidad, primero desde la perspectiva butleriana y luego retomando elementos de la exposición ya hecha en este trabajo para hacer ver los puntos de contacto en que coinciden las posturas de Butler y de Foucault.

Para Butler la gubernamentalidad consiste en un modo histórico de comprender el ejercicio de poder contemporáneo en el ámbito de la biopolítica, ella lo analiza específicamente en el caso de la figura de *detención indefinida* surgida a raíz de los presos políticos que tienen los Estados Unidos encerrados Guantánamo¹⁵³. Según ella esta práctica es un claro ejemplo del problema contemporáneo de la soberanía y esto es consecuencia de la gubernamentalidad. El objetivo que persigue al hablar de estos problemas políticos contemporáneos es el de evitar que prácticas como la detención indefinida en Guantánamo se conviertan

¹⁵³ Judith Butler. Detención indefinida. *Vida precaria*. Paidós. Buenos Aires 2006. Pp. 79-132.

en el modelo de la soberanía contemporánea y propone una política de autodeterminación nacional, antes que soberanía de Estado que pueda ponerse sobre tratados internacionales.

Butler critica la noción de gubernamentalidad¹⁵⁴ haciendo especial énfasis en una de sus características, el uso táctico de la ley¹⁵⁵, en donde interpreta que el problema del uso táctico de la ley es ilegítimo en un contexto en el que ya no puede tomarse decisiones unilaterales por encima de la legislación internacional como si se tratara de un poder soberano como el que existía antes de que la gubernamentalidad instaurara una forma de debilitamiento de la soberanía y de fortalecimiento del Estado.¹⁵⁶ De este modo el problema es el anacronismo que resulta de la pretensión de hacer actualmente un uso de la ley para alcanzar fines particulares del Estado, como sucedía cuando éste era legítimamente soberano, siendo que en el mundo contemporáneo opera la gubernamentalidad y no la soberanía.

Y el asunto es más complejo aún, el problema no es simplemente que, anacrónicamente, se pretenda soberano un miembro del poder ejecutivo, sino que un burócrata administrativo tome la decisión de revocar los derechos humanos a alguien que pierde cualquier garantía al ser detenido en una zona de guerra, entrando en la categoría de detenido indefinidamente para así evadir la condición de prisionero de guerra, elemento jurídico que le garantizaría al detenido los derechos observados por los Tratados de Ginebra. Entonces, el problema no es que sea anacrónica la decisión de detener indefinidamente a alguien, sino que en

¹⁵⁴ En el texto de Butler aparece traducido como "gubernabilidad", es posible que este término haya sido una traducción directa del texto de Butler y que, a falta de la traducción al español de *Seguridad, territorio y población*, no haya sido cotejado con el término del texto de Foucault, en cualquier caso, se entiende que Butler se refiere al mismo concepto de "gubernamentalidad" aunque en el libro aquí citado se lea "gubernabilidad".

¹⁵⁵ Butler, *Detención indefinida*, *op. cit.*, p. 82.

¹⁵⁶ *Id.* pp. 84-85, 95.

realidad el curso de acción del poder ejecutivo de un país se asume absolutamente soberano por sobre los otros dos poderes, por encima de la legislación internacional y por encima de la propia ley creada y violada o suspendida por el mismo Estado que la produjo.¹⁵⁷

El problema que le interesa señalar a Butler es que, a pesar de que la gubernamentalidad presupone una forma de gobierno que le resta capacidad de acción a la soberanía absoluta de un Estado, en realidad, sus propias características, como el uso táctico, y por ende el carácter no obligatorio de la ley, propicia que se actúe bajo la forma de estado de excepción con completa soberanía y tome decisiones sobre las vidas de individuos concretos revocándoles cualquier derecho fundamental, como sucede con los detenidos en Guantánamo que están presos bajo la categoría de detención indefinida.

Para argumentar el problema del estado de excepción, Butler recurre al trabajo de Agamben¹⁵⁸ a partir de lo cual establece un vínculo entre lo que dicen éste último y Foucault, afirmando que el problema del resurgimiento de la soberanía dentro de la gubernamentalidad es que eso conduce a comprender la soberanía como absolutamente soberana, es decir, el Estado soberano crea la ley, la obedece pero, simultáneamente, la suspende o la viola impunemente precisamente porque es soberano; la soberanía entendida así, es la ley y excede la ley necesariamente.

Lo que critica Butler es que el poder ejecutivo de Estados Unidos se asume soberano en este sentido cuando afirma que tiene detenidos *indefinidamente*, es decir, sin un fin de la detención en el futuro, donde *indefinido* toma la forma de absoluto, infinito.¹⁵⁹ Y esto es producto del uso táctico (posible por la

¹⁵⁷ *Id.* pp.91-92.

¹⁵⁸ *Id.* p. 92, aquí Butler se refiere específicamente a *Homo sacer* de Agamben.

¹⁵⁹ *Id.* p. 94.

gubernamentalidad) de la ley, cuya consecuencia es eliminar su obligatoriedad, y en cuyo lugar se produce una ley absolutamente soberana, sin un término definido.

El problema de la incompatibilidad de la postura de Butler y la aquí ofrecida de la gubernamentalidad de Foucault no es lo que ella dice sobre el problema de la detención indefinida en Guantánamo sino que interpreta la gubernamentalidad como una época en la que vivimos y en la que es problemático que resurja el poder soberano porque esto tiene efectos adversos en la vida política y para el reconocimiento de derechos de algunos individuos. Aquí se entiende la gubernamentalidad más como un recurso metodológico que posibilita reconocer los distintos modos concretos de gobierno, donde éste se entiende como conducción de conductas y las tácticas para efectuar esa conducción, frente a las cuales se sitúan las contraconductas.¹⁶⁰

Lo relevante de la diferencia entre la perspectiva de Butler y Foucault sobre la gubernamentalidad es que el filósofo no considera que ésta corresponda a una época, sino que, de hecho, la gubernamentalidad es el recurso que emplea en *Seguridad, territorio y población* para hacer su estudio sobre el poder político sin centrarse en la soberanía ni en el Estado,¹⁶¹ lo cual significa que

es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de de disciplina y luego una sociedad de disciplina por una sociedad de, digamos, gobierno. De hecho estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina, y gestión gubernamental[...] cuyo blanco principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad.¹⁶²

¹⁶⁰ Véanse las páginas 30-32 del capítulo anterior.

¹⁶¹ *Seguridad, territorio y población*, op. cit., pp. 139-144.

¹⁶² *Id.* p. 135.

Con esto podemos interpretar que la gubernamentalidad ofrece una perspectiva del poder político que no necesariamente plantea la sucesión de una forma de gobierno por otra ni que éstas estén claramente separadas y que sean impermeables, sino que se empalman y conviven unas con otras a través de la convivencia de técnicas concretas de ejercicio de poder que pueden ser técnicas del poder o técnicas de sí.¹⁶³ Así que, sin cancelar la crítica de Butler a la detención indefinida, sí es importante señalar que la gubernamentalidad es un modo de estudiar y comprender el ejercicio del poder a través de sus técnicas, tácticas y estrategias, lo cual permite entender cómo puede ejercerse el poder a través de técnicas similares con fines distintos, como es el caso de la confesión cristiana y la veridicción en el psicoanálisis, que son técnicas diferentes de la hermenéutica de sí, pero que conviven actualmente como dos distintas técnicas de sí y que producen diferentes relaciones de poder.

Finalmente, a pesar de que Butler interprete la gubernamentalidad en un sentido cronológico con la intención de hacer un análisis político de una situación concreta, esto no se traduce automáticamente en que no sea posible entender la gubernamentalidad no como el modo de ejercicio de poder de nuestra época, sino como un modo de entender y analizar el ejercicio del poder en sus técnicas y tácticas. Esto es importante para tender el puente entre el trabajo de Foucault y el de Butler, ya que este trabajo busca mostrar cómo lo que ella sugiere en *Desdiagnosticar el género* es una forma de contraconducta y que puede interpretarse así porque es un modo de conducirse de una manera distinta a la que la gubernamentalidad actual funciona, donde, además, la gubernamentalidad actual no excluye técnicas de sí que han sido heredadas de otros momentos históricos y que conviven con diversas formas de ejercicio del poder, como la soberanía, las disciplinas y la clínica.

¹⁶³ Véase la nota al pie de la página 4 del capítulo anterior.

A continuación se ofrecen los elementos que permiten sostener lo anterior, interpretando el uso estratégico del TIG como una forma de conducta que se opone a técnicas específicas del ejercicio del poder que provienen de distintos momentos históricos, pero cuya coexistencia, sin ser anacrónica, dotan de sentido y eficacia a la conducta de utilizar el diagnóstico.

4) El uso del diagnóstico del TIG como contraconducta es un modo de cuidado de sí que produce una forma específica de veridicción en oposición a la gubernamentalidad contemporánea.

En este punto se retoma lo que se concluyó en el apartado antepasado sobre la relación entre contraconductas y el uso del TIG para comprender cómo esta forma de contraconducta es un modo de cuidado de sí y de veridicción que tiene efectos específicos en el vínculo del sujeto con la verdad y consigo mismo, vínculos que son producidos por la gubernamentalidad actual. A continuación se recupera la interpretación del uso del TIG como contraconducta:

1) Ambas son un modo de ejercer la autonomía a partir de cosas que pertenecen a eso a lo que contravienen.

2) En ambos casos existe una forma de gobierno entendido como conducción de conductas y también una obligación de verdad, en el caso del diagnóstico se produce como patologización y como estigmatización.

3) Tanto contraconducta como el uso del TIG son un modo de ejercer la autonomía y en ambos casos se da gracias a cosas que no pertenecen a los sujetos, sino que les son ajenas, esto significa que no hay una renuncia al gobierno como tal, sino una elección del modo en el que los sujetos son gobernados y de la manera en que se vinculan con la verdad y las obligaciones que ésta impone.

Teniendo esto en cuenta, ahora se plantearán cómo el uso del TIG como contraconducta está vinculado con el cuidado de sí y con la veridicción en el contexto de la gubernamentalidad actual cuya naturaleza es compleja porque tiene herencias del poder pastoral y de otras formas de ejercicio del poder surgidas a lo largo de la historia de occidente; evitando realizar una revisión exhaustiva de esas formas de ejercer el poder se ofrecen sólo referencias a los textos en los que pueden

encontrarse referencias extensas al respecto. La meta principal es ofrecer una perspectiva clara de cómo el uso estratégico del TIG actualmente representa una forma de conducta que es un modo del cuidado de sí y que tiene lugar a través de formas de veridicción.

a) Gubernamentalidad contemporánea

La gubernamentalidad actual ejerce el poder a través de varias vías, por la verdad, por la vigilancia, los saberes, la pastoral cristiana, etcétera, tiene muchas formas que actualmente conviven y que se entrecruzan en diferentes ámbitos. En términos de veridicción, en forma de confesión, existen múltiples contextos en los que es importante la verbalización de la verdad de sí mismo hacia otro con diferentes fines y estableciendo distintas relaciones de poder. Algunos ejemplos de estos contextos son los juicios civiles o penales, la terapia psicoanalítica o la psiquiátrica, la confesión eclesiástica, las declaraciones; cabe señalar que la confesión no es única forma de manifestación de la verdad en forma de verbalización, están también las tomas de protesta o los juramentos que encontramos en prácticas políticas, militares o académicas. En el caso del TIG cobra la forma de confesión y de juramento, la primera se da cuando el paciente se asume como tal, es decir, como alguien que padece el trastorno, y luego jura que se mantendrá en la decisión de vivir según el género al cual hizo la transición.

La vigilancia puede encontrarse en contextos como cárceles, fábricas, talleres y escuelas, como lo estudia Foucault en *Vigilar y castigar*, sin embargo, actualmente existen formas de vigilancia que dependen de técnicas que no son posibles sin la tecnología contemporánea que implica una nueva manera de utilizar la

información personal, comercial, privada y laboral de las personas que introducen esos datos a la red de redes. La vigilancia entendida así, combinada con una serie de efectos concretos que tiene en los hábitos de quienes se relacionan con esas tecnologías, producen maneras muy específicas de relacionarse consigo mismas; aquí sólo se señala este asunto como una posible línea de investigación, que se menciona aquí para hacer notar que la vigilancia puede cobrar formas diversas.

Más relevantes aún, son afirmaciones como las de Butler en El reglamento del género¹⁶⁴ pueden interpretarse como una forma de vigilancia que ejerce cualquier elemento de la sociedad produciendo así "vigilantes" de las normas de género que fomentan la normalización de lo masculino y lo femenino. Aunque no se ha incluido como tal la noción de vigilancia, podría entenderse como una de las formas que cobran los regímenes de verdad, así como el ejercicio del poder no sólo en términos de mecanismos como los de la obligación de obediencia de la pastoral, sino también como las conductas y actitudes asumidas y reproducidas por sujetos que exigen las mismas de otros.

Los saberes, en términos Foucaultianos, producen relaciones de poder específicas que fomentan, a su vez, formas de relación con la verdad y obligaciones con ésta. Una de las formas de ilustrar esto es como está planteado en *Seguridad, territorio y población*, donde señala Foucault cómo la razón de Estado organiza la vida de las personas, el control del territorio y el uso de los dispositivos de seguridad¹⁶⁵. Por otro lado, el saber de la práctica médica produce relaciones de poder que se entrecruzan con otras, aunque Foucault ha estudiado el tema ampliamente, en este caso basta apuntar caso del diagnóstico del TIG y los efectos que produce, como ya fue expuesto en apartados anteriores. Lo que importa apuntar aquí son los efectos que tiene la violencia de que son víctimas las personas

¹⁶⁴ El reglamento del género, en *Deshacer el género*, Judith Butler, *op. cit.* pp. 67-88.

¹⁶⁵ véanse las clases del 18 al 29 de mayo de dicho curso.

que reciben el diagnóstico, violencia en forma de estigmatización y de patologización, que ha llegado a convertirse en asesinato.

El poder pastoral del cristianismo produce formas muy específicas de relación del sujeto consigo mismo, tiene como efecto la individuación, que consiste en una identificación analítica (es decir, una definición del sujeto según sus méritos y deméritos), una sujeción (a la verdad que viene de otro y que representa a la autoridad, esto viene acompañado de la renuncia a sí mismo) y una subjetivación (la producción de una verdad interior, íntima y secreta).¹⁶⁶ En el caso del TIG, estas tres cosas están claramente presentes: quien recibe el diagnóstico lo hace a causa de características que perturban la norma de género, es decir, en forma de méritos o deméritos con respecto a la satisfacción del reglamento de género; la sujeción se da al aceptar la verdad médica que implica el diagnóstico; finalmente, la verdad interior y secreta es la que posibilita el ejercicio de la autonomía, la posibilidad de hacer algo con un fin ulterior y que está resguardado secretamente en el interior del paciente.

Estos son los tres ámbitos relevantes para el uso estratégico del TIG, ámbitos que lo hacen cobrar el sentido de contraconducta y, a la vez, que establecen la conducción de las conductas de quienes lo utilizan. Sin esas tácticas concretas de ejercer el poder no habría necesidad de la utilización estratégica del diagnóstico y, por otro lado, es porque existen resistencias que existen esas formas de ejercer el poder, de otro modo, lo que habría sería obediencia pura,¹⁶⁷ pero como tal cosa no

¹⁶⁶ Al respecto véase *Seguridad, territorio y población. op. cit.* pp. 218-219.

¹⁶⁷ Al respecto, dice Foucault en una entrevista que "Si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por lo tanto, que el término "resistencia" es la palabra más importante, la *palabra-clave* de esta dinámica." Michel Foucault una entrevista. Sexo, poder y política de la identidad, en *Obras esenciales, op. cit.* p. 1052. En aparente contraposición encontramos una cita de Butler en la introducción de su libro *Lenguaje poder e identidad*, donde

es posible, existen en la actualidad estas formas de gubernamentalidad que son formas concretas de ejercer el poder.

A pesar de que sea cierto que la gubernamentalidad contemporánea incluye el gobierno por la verdad, la relación saber-poder y el poder pastoral, eso no significa que sólo sea posible el abandono de sí en el uso estratégico del diagnóstico del TIG, éste se parece más a la provisional cesión de voluntad para luego adquirir autonomía que se da en el cuidado de sí en la forma que tenía en el periodo helenístico-romano. Además es una forma de contraconducta que sirve para alcanzar fines distintos a los del discurso del saber psiquiátrico actual y del discurso del reglamento de género del que habla Butler.

Esta forma de entender el análisis que hace Butler del uso del diagnóstico enriquece y hace más concreto el asunto de la performatividad y la iteración butleriana planteados en *Cuerpos que importan*, donde concluye que

La performatividad describe esta relación de estar implicado a aquello a lo que uno se pone, este modo de volver el poder contra sí mismo para producir modalidades alternativas de poder, para establecer un tipo de oposición política que no es una oposición "pura", una "trascendencia" de las relaciones contemporáneas de poder sino que constituye la difícil tarea de forjar un futuro empleando recursos inevitablemente impuros.¹⁶⁸

En este sentido, a pesar de que existen elementos con los que Butler no está de acuerdo con Foucault en algunos artículos, coincide en asuntos medulares con

afirma que "[la] estructura ambivalente en el seno de la performatividad implica que, en el discurso político, los términos de resistencia y sublevación son generados en parte por los poderes a los que resisten o se oponen (lo que no quiere decir que la resistencia puede reducirse al poder o que esté incluida en el poder de antemano)"; la posición de Butler contra Foucault en este contexto es sólo aparente porque él no dice que la resistencia esté incluida en el ejercicio del poder, sino que el hecho de que exista la resistencia propicia el surgimiento y el refinamiento de las técnicas de poder.

¹⁶⁸ Judith Butler. *Cuerpos que importan*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p. 338.

él, como el uso las conductas de sujetos con el fin de contravenir los objetivos planteados por las instituciones que las dictan. Más allá de si Butler interpreta la confesión de la que habla Foucault sólo como una forma de abandono de sí, coinciden ambos en esto, así como coinciden en que existen modos, incluso en la vida contemporánea, de subvertir los fines de ciertas tácticas de poder; esto no necesariamente significa que Butler esté de acuerdo con la interpretación aquí hecha sobre la gubernamentalidad, pero es muy posible que sí con sus consecuencias; tampoco significa que Foucault de hecho haya pensado el uso del diagnóstico del TIG sea una forma de contraconducta, pero parece haber evidencia suficiente para sostener que dicho uso efectivamente sea una conducta de ese tipo.

Finalmente, mostrar que cabe la posibilidad de la contraconducta, significa que no hace falta renunciar a todo régimen de verdad, a todo saber o que puede terminarse con la pastoral misma, pero sí implica que es posible dejar de considerar obligatorios ciertos mandatos, ciertas formas de relacionarnos con la verdad y formas de poder pastoral que siguen vivas y que es posible usarlos de modo que el sujeto se dé su propio gobierno, sin salir del ámbito de la gubernamentalidad contemporánea, pero sí de elegir qué conductas dictadas por ésta son aceptables y cuáles no. A continuación, se exponen las razones por las que pueden ser indeseables ciertos efectos de la gubernamentalidad contemporánea.

b) El problema de la gubernamentalidad contemporánea

El problema no es que haya regímenes de verdad¹⁶⁹ en la gubernamentalidad contemporánea, sino la violencia que esto representa para personas que no siguen

¹⁶⁹ Como ya fue mencionado más arriba los regímenes de verdad dependen del contexto, por ejemplo, se podría decir que es distinta la obligación de verdad del empleado de un corporativo con

los mandatos planteados por ellos y que representan las conductas no conducidas por el gobierno por la verdad del discurso médico, del mandato de género, de la realidad económica, étnica o racial, etcétera. El problema no es sólo que las personas transexuales reciban financiamiento luego de recibir diagnóstico (bajo la presunta convicción de estar de acuerdo con la verdad sobre sí impuesta por el discurso médico), sino que el diagnóstico no considera la vulnerabilidad que él mismo causa; es un ejercicio de autonomía, pero su costo es el de seguir viviendo las mismas condiciones de violencia que propician que la transición de sexo se considere consecuencia de un trastorno psiquiátrico.¹⁷⁰

El problema no es la gubernamentalidad actual, sus complejas y múltiples tácticas de ejercicio del poder sino los efectos más violentos que puede llegar a producir como el exterminio de sujetos vulnerables, su persecución, su desplazamiento, por ejemplo, el riesgo en el que coloca a las mujeres en México, no sólo a las personas transexuales. Lo urgente es hacer notar que existen efectos con consecuencias de aniquilación de vidas o del término de vidas dignas de ser vividas, vivibles, en donde existan posibilidades de vivir sin otro atributo que mantenerse en vida, sino también gozando de derechos y con teniendo la posibilidad de vivir sin violencia, de vivir de otro modo contraconduciéndose, relacionándose de otro modo con la verdad y consigo.

Es a esto a lo que apunta la contraconducta, a vivir estableciendo una relación consigo y con la verdad de sí que no represente un riesgo constante, teniendo conductas que no vulneren su vida en términos de poder seguir viviéndola sin la necesidad de huir, esconderse o de aparentar vivir de otro modo. Las contraconductas no son una forma de rebelión o de revuelta armada o de un

respecto a su ética profesional, que la obligación de verdad de un inmigrante ilegal en relación con las autoridades migratorias.

¹⁷⁰ Desdiagnosticar el género, *op. cit.*, p.125.

ataque político frontal, sino un modo de actuar que contravienen las tácticas de la gubernamentalidad entendiéndolas como un modo de conducir las conductas, a través de una relación de los sujetos consigo y de su relación con la verdad, entre otras. Por lo tanto, una conducta que ya constituye una contraconducta, por ejemplo en el caso de una persona transexual, es el mero hecho de vivir de un modo distinto al que propicia el diagnóstico del TIG, es decir, sin patologización ni estigmatización, pero esto es algo que no depende de la persona transexual exclusivamente, sino también de su contexto.

En este punto es importante recordar que la contraconducta también es una forma del cuidado de sí, lo cual significa que establece una forma autónoma de relación del sujeto consigo, volviendo al contexto del TIG, la inevitable consecuencia de la estigmatización obstaculiza el ejercicio de la autonomía de quien ha pasado por la transición de sexo, lo cual implica que estar consciente de la vulnerabilidad que implica pasar por el procedimiento, no es suficiente para disminuir la violencia que se enfrenta al término de la transición. Esto significa que quien se contraconduce no es meramente el transexual, sino el heterosexual que no vulnera a la persona trans, que no violenta a quienes no actúan según la gubernamentalidad que manda qué conductas tener.

Desde esta perspectiva, la contraconducta también implica dejar de asumir como obligatoria de la confesión de la identidad sexual de una vez y para siempre ante el médico y ante el Estado. Es decir, por parte de una persona que no ha pasado por la transición de un sexo a otro, la contraconducta en el contexto del TIG implica dejar de identificarse como una persona determinada por características culturalmente definidas como masculinas o como femeninas, esto no implica necesariamente identificarse como alguien diferente, sino modificar su relación con la verdad de sí y sobre todo con la obligación de conducirse según el reglamento de género que opera en su contexto cultural específico.

Podría decirse que esto también es una forma de hacer más concreta otra de las conclusiones a las que llega Butler en uno de sus libros, esta vez en el caso de *El género en disputa*, donde sostiene que

La deconstrucción de la identidad no es la deconstrucción de la política; más bien instauro como política los términos mismos con los que se estructura la identidad. Este tipo de crítica cuestiona el marco fundacionista en que se ha organizado el feminismo como una política de identidad. La paradoja interna de este fundacionismo es que determina y obliga a los mismos «sujetos» que espera representar y liberar. La tarea aquí no es alabar cada una de las nuevas opciones posibles en tanto que opciones, *sino redescubrir las opciones que ya existen, pero que existen dentro de campos culturales calificados como culturalmente ininteligibles e imposibles*. Si las identidades ya no se establecieran como premisas de un silogismo político, *y si ya no se creyera que la política es una serie de prácticas derivadas de los supuestos intereses que incumben a un conjunto de sujetos preconcebidos, seguramente nacería una nueva configuración de la política a partir de las ruinas de la anterior*. Las configuraciones culturales del sexo y el género podrían entonces multiplicarse o ,más bien, su multiplicación actual podría estructurarse dentro de los discursos que determinan la vida cultural inteligible, derrocando el propio binarismo del sexo y revelando su antinaturalidad fundamental. ¿Qué otras estrategias locales que comprometan lo «no natural» podrían conducir a la desnaturalización del género como tal?¹⁷¹

Otra de las estrategias locales que pueden conducir a la desnaturalización del género, sería la contraconducta en el ámbito del TIG. Pero las contraconductas

¹⁷¹ Judith Butler. *El género en disputa*. Op. cit.. p. 288.

podrían atender a múltiples fines, a varios de ellos simultáneamente. Así como en sus primeras formas representó una forma de renunciar a obedecer a la jerarquía católica y plantear otra forma de relacionarse consigo y con la verdad de las escrituras, en la gubernamentalidad contemporánea puede apuntar —como lo ha mostrado el uso estratégico del TIG— a contravenir distintos ámbitos del ejercicio del poder estableciendo maneras distintas de relacionarse consigo, con la verdad y con la verdad de sí.

Es importante señalar, recuperando un elemento importante de la cita de Butler apenas presentada, que la contraconducta es local, es decir, contextual. Difícilmente podría hablarse de una contraconducta "universal", válida para cualquier gubernamentalidad o para cualquier contexto, ya que es una forma de cuidado de sí, responde al ejercicio de la autonomía y esto implica elegir cómo ser gobernado en un contexto específico, es decir, implica colocarse en una postura concreta en cuanto a la relación de sí consigo y a la relación de sí con la verdad. Por lo tanto, la contraconducta no puede existir sin un contexto concreto y sin una forma específica de ejercicio del poder.

5) Conclusión

Qué significa contraconducirse hoy

Como conclusión general podría afirmarse que sí hay contraconducta contemporánea, que hay diferencias, son contextuales y no pueden establecerse modelos de ellas sino que dependen del contexto específico en el cual se den. El verdadero reto sería pensar cómo pueden pensarse posibles y futuras contraconductas, cómo hallarlas, cómo definir las y cuál es su potencial alcance. Esto no con el afán de predecir el futuro, sino con la intención de planear estrategias a mediano plazo y tener una noción de cuáles podrían ser los efectos, a pesar de que estos sean, en rigor, incalculables.

Es fundamental también reconocer que hay técnicas de poder porque hay resistencia, pero además, que las estrategias de resistencia van a ser, muy probablemente, reabsorbidas por las instituciones a las que resisten. Esta idea la encontramos tanto en Foucault¹⁷² como en Butler,¹⁷³ pero en ambos casos esto no

¹⁷² "Nunca se puede estar seguro de que no habrá explotación [de los mecanismos de resistencia para ejercer el poder contra el que se resiste]. De hecho, se puede estar seguro de que habrá alguna, y de que todo lo que ha sido creado o adquirido, todo el terreno que ha sido ganado, en un momento u otro será utilizado de esa manera.

"No estamos atrapados por las relaciones de poder, hay tensión porque los homosexuales están contra el gobierno y viceversa, es lucha asimétrica, pero hay margen de maniobra, se pueden producir cambios el otro lado de la lucha. ". Michel Foucault una entrevista. Sexo, poder y política de la identidad, *op. cit.*, p. 1051.

¹⁷³ "Los efectos de las expresiones performativas entendidas como producciones discursivas, no concluyen al término de una determinada declaración o enunciación, a aprobación de una ley, el anuncio de un nacimiento. El alcance de su significado no puede ser controlado por quien la pronuncia o escribe, pues esas producciones no pertenecen a quien las pronuncia. Continúan significando a pesar de sus autores y, a veces, en contra de las intenciones máspreciadas por sus autores.

[...]Sin embargo, esa no posesión de las palabras propias está allí desde el comienzo, puesto que hablar es siempre hablar de algún modo el habla de un extraño a través de uno mismo y como uno

significa que la resistencia carezca de sentido, sino que, por el contrario, requiere ser replanteada constantemente y que demanda atención permanente de quienes resisten. Por lo que plantear una forma de conducta futura es un riesgo ya lo es incluso plantearla en el presente más inmediato sin considerar el contexto específico y las posibles consecuencias o mutaciones que pudiera tener.

Falta señalar un último problema, como el antiguo problema del cuidado de sí lo atestigua, no todos tienen acceso a éste, se necesitan condiciones para la hermenéutica y el cuidado de sí: tiempo disponible, personas que cubran las labores personales de quienes quieran cuidar de sí, técnicas para hacerlo, alguien que ofrezca la guía para adquirirlas, etcétera. Un primer paso para plantear el cuidado de sí y, por lo tanto de conducta, debería ser brindar o producir las herramientas para quienes quieran o requieran¹⁷⁴ conducirse, como Butler misma señala sobre las personas que eligen el diagnóstico del TIG, no en todos los casos cuentan con los recursos críticos, culturales o emocionales para enfrentar las consecuencias de recibir el diagnóstico¹⁷⁵. Por lo tanto, hay que señalar que el acceso a las conductas tiene condiciones a las que no cualquier persona tiene acceso.

Las conductas plantean una forma de resistencia específica a la gubernamentalidad contemporánea, es contextual, sus consecuencias son incalculables y exigen constante vigilancia de sus efectos, además de que son inaccesibles para algunas personas. Esto implica que una forma relevante de conducta es la de ayudar a satisfacer las condiciones que no pueden satisfacer las personas que no tienen acceso a ellas. Además, otra forma relevante

mismo, la reiteración melancólica de un lenguaje que uno nunca eligió [...] como la condición inestable y continua del "uno" y el "nosotros", la condición inestable del poder que obliga". Judith Butler. *Cuerpos que importan*. Paidós. Buenos Aires. 2002, pp. 338-339.

¹⁷⁴ Quienes se vean en la necesidad de resistir a modos violentos de ejercer el poder con efectos aniquiladores, como única alternativa a la muerte.

¹⁷⁵ Desdiagnosticar el género, *op. cit.*, pp. 144-145.

de contraconducta es una que ya fue señalada, donde no necesariamente tienen que ser las personas más vulneradas por la gubernamentalidad las que deban contraconducirse, sino quienes, sin serlo ellas mismas, pueden contribuir a crear condiciones menos violentas para las personas más vulneradas.

III Conclusiones

En este trabajo se ha sugerido una manera de interpretar los conceptos de los últimos cursos de Michel Foucault y un modo de vincular su contenido con el presente a través de la obra de Judith Butler. El acento está en la manera de entender la resistencia no política entendida como algo distinto a las meras relaciones del sujeto con el Estado, sino también con las formas que el ejercicio de poder en general puede producir en los sujetos, como lo sugiere el problema de la relación del sujeto con la verdad y consigo mismo, vínculos que dependen de discursos médicos, religiosos, reglamentos sociales de conducta, etcétera, y éstos están atravesados por, o atraviesan el poder político.

Para cerrar, se incluyen cuatro últimos puntos que hacen más claro cuál es el sentido, la especificidad y los problemas de esta investigación. Primero se ofrece un resumen de lo que es la contraconducta, luego se expone cuál es su especificidad, más adelante, se señalan los problemas que trae consigo esta propuesta y, finalmente, se proponen algunas líneas de investigación que se desprenden de esta propuesta.

1) Resumen

Primero, se ofrece recuento de lo implica el uso estratégico del TIG como contraconducta en el contexto de la gubernamentalidad actual: 1) en términos generales, una oposición a ciertas prácticas de la pastoral cristiana que, aun secularizadas, siguen operando y produciendo efectos en la dirección de las

conciencias(méritos y deméritos, sujeción por verdad, subjetivación o interiorización, veridicción como confesión genérica de una vez y para siempre); 2)una forma distinta de vincularse con la verdad de sí y con la verdad médica, 3) una manera diferente de comportarse con respecto a la vigilancia reflejada en la estigmatización producida por el diagnóstico.

Es importante aclarar en este punto que se toma como referencia la pastoral como parte del objeto al que contraviene la contraconducta porque fue en el contexto de la pastoral cristiana que surgieron las prácticas que Foucault consideró contraconductuales, es decir, se retoma aquí la pastoral cristiana porque, como forma de gobierno, de conducción de conciencias, sigue operando en la gubernamentalidad actual, en tanto que varias de sus prácticas y efectos siguen permeando la cultura occidental y en los modos de determinar la conducta de los sujetos.

1) Las prácticas de la pastoral cristiana que siguen funcionando en como una dirección de las conciencias aún hoy, aunque de manera secular y atravesada por otras formas de gobierno, propias de nuestra vida contemporánea, conserva los mismos elementos característicos que fueron revisados antes; a) una economía de méritos y deméritos, b) una relación de obligación y obediencia con la verdad, c) la subjetivación o interiorización como creación de una interioridad íntima y secreta y, por último, d) la veridicción como necesidad de confesión de la falta y como declaración de la identidad como pecador, como alguien culpable.

En cuanto a la versión contemporánea de cada uno de estos elementos de la pastoral cristiana, en el contexto del TIG se puede entender lo siguiente: a) la economía de méritos y deméritos opera en función de la adecuación o falta de ella a los mandatos culturalmente establecidos con respecto a las conductas esperadas según el género asignado a cada sujeto, economía que determina quién tiene conductas adecuadas, en qué medida lo son y quienes definitivamente actúan de

maneras inaceptables. b) La relación obligante con la verdad se desprende del punto anterior, es decir, lo que es verdaderamente masculino o femenino depende de discursos diversos que no sólo producen textos o alocuciones, sino también obligaciones cuyo cumplimiento determina esos méritos o deméritos.

Los elementos anteriores están íntimamente relacionados con el siguiente, c) la subjetivación o interiorización, la creación de una interioridad secreta que debe ser expuesta; en el caso de un comportamiento considerado anómalo, como lo es el TIG, se producen pensamientos y emociones que deben permanecer secretos, ocultos porque su mera existencia representan una amenaza a la verdad del género, a lo correcto, lo normal, lo que produce que la conducta genéricamente anómala deba ser escondida al interior de la subjetividad.

d) La veridicción como obligación de confesar las faltas es fundamental en el diagnóstico del TIG, de ello depende que se determine si la conducta que contraviene esa verdad del género efectivamente lo sea; por otro lado, esto presupone que el trastorno es definitivo, es decir, que al confesarse la verdad sobre esas conductas se define a sí mismo el sujeto como alguien que será, de ese momento en adelante, alguien que se comportará siempre conforme a lo que exige la verdad del género al que transita.

Así, la contraconducta en forma de uso estratégico del diagnóstico del TIG subvierte todos estos elementos de la pastoral cristiana involucrados en éste. Las subvierte, además, sin ignorarlas ni eliminarlas, sino usándolas en un sentido diferente, produciendo efectos distintos a los que suscita cuando no sólo se diagnostica, sino un uso concreto previsto por el sujeto diagnosticado. Esta idea del uso del TIG como una manera distinta de la utilización de lo mismo será retomada más adelante, ahora se expondrán las otras relaciones de esta contraconducta con otras formas que toma la gubernamentalidad actual.

2) La contraconducta del uso del TIG constituye, ya se comentó más arriba, una forma distinta de vincularse con la verdad de sí y con la verdad médica. Esto ya fue expuesto en relación con los efectos de la pastoral, sin embargo, el problema es un tanto más complejo, ya que el régimen de verdad del que procede la verdad médica, el científico, es amplio y acompaña otras formas de conducción de conductas, como la salud pública, los derechos civiles, etcétera. Sólo para nombrar un par de ejemplos, está el registro civil, que determina que es posible dejar constancia de un recién nacido sólo en términos masculinos o femeninos, no transexuales ni intersexuales; por otro lado, las instituciones de salud pública pueden dar acceso a servicios a ciertos grupos poblacionales dentro de cuyas categorías están excluidas las formas no-binarias de sexo y género. Precisamente son este tipo de categorías, procedentes de la verdad científica, las que el uso estratégico del TIG ponen en cuestión.

3) El uso del TIG también produce una manera diferente de comportarse con respecto a la vigilancia reflejada en la estigmatización producida por el diagnóstico. La antes mencionada estigmatización de sujetos diagnosticados con TIG es producto de esa vigilancia en la que los sujetos en general fungen como vigilantes de esa verdad genérica o de ese reglamento de género que determina la corrección o incorrección de la conducta; en este punto, el mero uso del diagnóstico no representa una subversión de la estigmatización, pero sí produce un cambio en la relación del sujeto con esos discursos y con esos vigilantes porque, paradójicamente, las mismas obligaciones con respecto al género binario, son las que posibilitan el tránsito de sexo para quienes de otro modo no podrían financiarlo.

En conclusión, tanto la contraconducta como la define Foucault y como se puede entender en el caso del uso estratégico del TIG, tienen cuatro puntos en común. Ambos casos son una 1) forma libre y voluntaria de conducta que no

depende de una relación de obediencia con la autoridad o con la verdad. 2) Conforman prácticas de relación de sí consigo del sujeto, esto representa una forma de darse gobierno, de determinar cómo conducirse de manera autónoma, en lugar de sólo ser conducido por las obligaciones establecidas por las instituciones y por la verdad. 3) Esto implica tener una relación con la verdad y asumir otra relación con la verdad de sí y con las obligaciones con esa verdad propia, eliminando la necesidad de confesar a causa de la culpa, sino de tomar una decisión con respecto a su identidad.

Y, por último, 4) ambas formas de contraconducta representan un modo distinto de utilizar las mismas prácticas, pero con fines distintos, en vez de pretender salir de la gubernamentalidad, cosa que tampoco es factible, se emplean elementos de esas formas de gobierno, en otras palabras, se emplean elementos de esas formas de conducir la conducta pero de manera voluntaria, autónoma, para producir consecuencias diferentes. Más allá de la intención de romper con el régimen de verdad, con las técnicas de ejercicio del poder, se emplean éstas para subvertir sus fines y sus consecuencias. Se produce una conducta autónoma y libre a partir de lo que no le pertenece al sujeto.

2) Especificidad de la contraconducta

Lo que ofrece la contraconducta específicamente a diferencia de otras maneras de participación política y de resistencia política es que no parte de constructos teóricos abstractos sobre los cuáles se plantea el sentido del sujeto. Se rechaza la posibilidad de determinar al sujeto como un elemento de la población, como parte integral del Estado, como pieza dentro del engranaje de la soberanía,

etcétera. La propuesta parte de establecer una relación subversiva con respecto a las técnicas concretas del ejercicio de poder cuando éstas tienen efectos indeseables para el sujeto. Se trata, como ya fue mencionado, de emplear esas técnicas con otros fines, no de renunciar a ellas ni de partir de tácticas basadas en definiciones conceptuales, sino en un análisis de las prácticas.

Esta perspectiva de la resistencia como conducta gracias a la aportación aquí hecha y que consiste en reunir dos cosas, por un lado el trabajo de Foucault que por sí mismo no ofrece una propuesta concreta o específica de lo que podría ser un uno estratégico de su obra en la resistencia política, en este sentido podría decirse que tampoco actualiza el sentido del estudio de sus cursos; sin embargo parece lícito, haciendo una interpretación cuidadosa de su trabajo, ofrecer propuestas de actualización de los recursos conceptuales que ofrece en su obra. Por el otro lado, Butler hace estudios de cómo la resistencia política puede darse en términos de agencia y autonomía en el uso de recursos que no necesariamente pertenecen a los sujetos, más que oponerse, ella sugiere subvertir empleando de otro modo los mismos actos; sin embargo, la obra de Butler, puede parecer no suficientemente concreta, porque su alcance temporal y jurídico no es suficientemente específico¹⁷⁶. Es por esto que se reúnen ambas propuestas, una que ofrece un modo de entender las maneras concretas en que el poder es ejercido y los sujetos gobernados y la otra, ofrece estrategias para convertir las acciones que reproducen esas relaciones de poder, pero de un modo distinto y persiguiendo fines diferentes.

Cabe señalar que este es un ejercicio de actualización de muchos otros posibles, incluso una propuesta inicial de actualización del trabajo foucaultiano y de la concreción de las propuestas butlerianas, y esto se asume así para que este

¹⁷⁶ Carlos Andrés Duque Acosta. Judith Butler: perforatividad de género y política democrática radical. *La manzana de la discordia*. Enero-Junio, año 2010, Vol. 5, No. 1, p. 33.

tipo de estudio pueda ser aplicable a otros contextos, comunidades, regiones, grupos, etcétera; el objetivo aquí no es determinar cuál es la forma definitiva de la contraconducta o de la resistencia o si esta es la forma más adecuada de interpretar las obras aquí estudiadas, sino más bien la de poner la atención en la resistencia política y en la participación política más allá de las teorías y perspectivas típicas, de modo que puedan pensarse otras maneras de entender lo político, el ejercicio de poder, y otros modos de ejercer la resistencia y la participación política y que sea adecuada para cada caso y cada contexto, de ahí que la contraconducta tenga un carácter contextual y que obedezca a casos específicos de prácticas determinadas por la gubernamentalidad de cada situación.

Sin embargo, es importante advertir que no para cualquier sujeto es accesible la contraconducta; existen casos, en diversos contextos, en los que es imposible contraconducirse a causa de la falta de recursos, donde éstos pueden ser tanto críticos o reflexivos, como materiales, es decir, un sujeto tanto puede carecer de la oportunidad de tener una visión que le permita hacer lo mismo con un fin distinto, como de tiempo o energías para dedicarle a la contraconducta a causa de su necesidad económica. He aquí que uno de los elementos más importantes o urgentes de la contraconducta sea acercar los recursos críticos y materiales a quienes carezcan de ellos. En el caso del surgimiento de la propia contraconducta, la relación directa con la verdad de las Escrituras era sólo accesible para quienes sabían leer.

Por lo tanto, la educación y la difusión son fundamentales para la contraconducta, en cierto sentido, acercar esos recursos críticos y materiales a quienes no tienen acceso a ellos, consisten en una forma de contraconducirse, es decir, es un modo contribuir a la subversión de los efectos indeseables de la gubernamentalidad, a producir una relación distinta con la verdad y sus obligaciones, a reproducir esas mismas conductas pero con fines distintos, a

conducirse autónomamente más allá de sólo repetir las conductas producidas por la gubernamentalidad.

Podrían considerarse efectos indeseables de la gubernamentalidad actual, entre otras, cosas como la discriminación, la intolerancia y la desigualdad, efectos de una de los elementos más determinantes del gobierno contemporáneo, la economía. Esto puede afirmarse atendiendo a las preocupaciones de los propios economistas, quienes señalan que la desigualdad es a la vez parte integral del sistema económico, sin ella no podría haber movilidad social pero debe gestionarse y mantenerse en niveles tolerables¹⁷⁷, y es también es un problema que hace insostenible el sistema económico y político si sigue operando así¹⁷⁸; por si esto fuera poco, constituye una de las mayores causas de vulnerabilidad de los grupos menos privilegiados y cuya solución depende en buena medida del acceso a la educación por parte de quienes integran estos grupos vulnerables¹⁷⁹.

En este sentido la desigualdad es uno de los elementos de la gubernamentalidad que, según sus estudiosos, produce algunos de los efectos indeseables del gobierno contemporáneo no sólo por sus consecuencias para los sujetos afectados por sus efectos, sino también por las que tiene sobre el propio sistema económico. Teniendo esto en mente es posible plantear la desigualdad como objetivo de la contraconducta, es decir, asumir que ésta conforma una serie de prácticas (económicas, políticas, educativas, de consumo, etcétera) que pueden ser subvertidas por la contraconducta con el fin de eliminar sus efectos negativos, como prácticas racistas, sexistas, clasistas, etcétera, que vulneran y ponen en riesgo incluso de muerte a ciertos sujetos ya de por sí vulnerables.

¹⁷⁷ Joseph Stiglitz. Del 1 por ciento, por el 1 por ciento, para el 1 por ciento. *La gran brecha*. Taurus. México. 2015. pp. 109 -116.

¹⁷⁸ Joseph Stiglitz. Cómo ha contribuido la política a la gran brecha económica. *La gran brecha*. Taurus. México. 2015. pp. 277 - 280.

¹⁷⁹ Joseph Stiglitz. Igualdad de oportunidades, nuestro mito nacional. *La gran brecha*. Taurus. México. 2015. pp. 183 - 187.

Por lo tanto, en este contexto, la contraconducta consiste también en brindar recursos críticos y materiales para contraconducirse a quienes no tienen acceso a ellos, con el fin de producir otra forma de gobernarse de los sujetos que viven en condiciones de vulnerabilidad a causa de la desigualdad sistémica de nuestras circunstancias actuales de gubernamentalidad. Esto implica poner al alcance de estos sujetos recursos para poder oponerse a través de conductas concretas al gobierno en los puntos en los que quieran modificar su relación con la verdad sobre sí mismos, sobre las conductas que deberían tener a causa de su situación socioeconómica, etcétera. En este punto es medular señalar que debe evitarse la imposición de la visión propia sobre lo que deberían hacer los sujetos a los que se les acercan los recursos para contraconducirse, es decir, deberían ofrecerse los recursos críticos y materiales no para hacer que estén de acuerdo con quienes se los brindan, sino para poder llegar a disentir con éstos, para estar en desacuerdo, para ayudar a desarrollar una visión propia de lo que el gobierno produce, representa y significa para ellos.

3) Problemas de la contraconducta

¿En qué sentido es suficiente gobernarse a sí, si lo que se modifica no es el Estado y su sistema? ¿Por qué la relación del sujeto consigo es relevante para la política? Porque subvierte los modos concretos del ejercicio del poder político, entendido como el gobierno del Estado, como los efectos de la administración pública, de la administración territorial, de la a política pública, la política económica, la procuración de justicia, etcétera, cuando tales efectos ponen en mayor vulnerabilidad a ciertos sujetos. Porque la contraconducta no implica una

forma de oponerse a una acción concreta de la aplicación de un programa, sino a conducirse de una manera distinta a lo que exigen los presupuestos detrás de tales políticas y de los discursos médicos, morales, religiosos, del mercado y el consumo y las prácticas que todas estas cosas exigen.

Pero, cuidado, no se trata de que, de hecho, el poder político o el gobierno, o el Estado tenga una agenda, o un plan conspiratorio para determinar a quiénes perseguir y discriminar, se trata de prácticas y discursos que producen efectos diversos y no todos peligrosos, además no se trata de terminar con el Estado ni con el gobierno o el ejercicio de poder, o con la obediencia, primero porque es imposible y, segundo, porque se trata de elegir libre y voluntariamente qué tipo de conductas de las que tenemos son dirigidas por algo indeseable o nocivo, cuyos efectos son riesgosos o peligrosos al grado de desembocar en exterminio, es a esa conducción de nuestras conductas a las que se opondrá la contraconducta, no al Estado ni a su indemostrable voluntad de dañar.

Pero para la contraconducta no hay un modelo único, depende de cada caso y su contexto específico, porque no todas las conductas están producidas por la misma gubernamentalidad, conviven diversas formas de gobierno (de conducción de conductas, de dirección de conciencias) en diferentes coordenadas y éstas, incluso en el mismo contexto, operan en grados distintos dependiendo de la posición de cada sujeto en éste. Lo cual exige una diversidad de posibilidades de contraconducirse que están determinadas por eso a lo que van a subvertir y no pueden ser determinadas previamente.

¿Cómo es posible brindar recursos críticos y materiales para la contraconducta sin imponer la visión propia, para empezar, sin imponer la comprensión del gobierno como conducción de conductas y la contraconducta como algo deseable? En este punto se el riesgo es inevitable, como ya fue señalado en la segunda parte de este trabajo, el ejercicio de poder siempre implica una

resistencia y ésta siempre representa el riesgo de que sea reabsorbida; pero es precisamente esto lo que posibilita la contraconducta, el uso de lo mismo como algo diferente. Es en esta posibilidad de modificar el sentido de una conducta donde radica la posible y eventual funcionalidad de la subversión. Se trata de un riesgo que debe asumirse como parte de la estrategia, lo cual implica que si, en algún momento se está convirtiendo en lo mismo que buscaba contravenir, debe modificarse de nuevo.

Por otro lado, el hecho de acercar los recursos necesarios para la contraconducta a quienes no cuentan con ellos es un modo de contraconducta en sí mismo considerando que está promoviéndose la posibilidad de contraconducirse a otros, así como la posibilidad de establecer una relación distinta con la verdad y con el gobierno proveniente de los complejos entrecruzamientos de la gubernamentalidad. Aquí conviene recordar que la contraconducta, en tanto cuidado de sí, también implica una forma de dirección de conciencia (como sucedía en el contexto helenístico-romano), pero esta dirección de conciencia se caracteriza por su carácter voluntario, libre y provisional, donde el objetivo no era producir sujetos culpabilizados y obedientes, sino autónomos y gobernantes de sí mismos, aptos para convertirse en directores de conciencia de otros que lo solicitaran.

Por esto es que antes se señaló que el objetivo de acercar los recursos críticos a quienes no cuentan con ellos es brindarles lo necesario para poder disentir con quienes les ofrecen esos recursos, donde precisamente el disenso marcaría la capacidad de señalar desde una perspectiva propia, no impuesta cuál será la conducta a seguir. Además, es importante que se trata de ofrecer, de brindar, es decir, de acercar lo necesario para conducirse a quien libre y voluntariamente desee tomarlo. Esto aseguraría el carácter libre, voluntario y provisional del acercamiento de los recursos críticos y materiales para la contraconducta.

¿Cuáles serían algunas formas de acercar los recursos críticos y materiales en algún caso específico? ¿Cuáles serían algunos ejemplos de contraconducta? Para contestar ambas preguntas se tomarán en cuenta tres ámbitos donde los sujetos son vulnerados por distintas formas de la gubernamentalidad actual, hay que advertir que estas son sólo sugerencias de contraconducta cuya auténtica forma sólo se podría adquirir con el estudio de casos concretos en los que se consideren cuáles son las formas de ejercicio de poder que están en juego, es decir, los regímenes de verdad, la dirección de conciencias o conducción de conductas por la verdad de los discursos y las prácticas involucradas, las condiciones de vida y las prácticas propias del círculo sociocultural al que pudieran pertenecer los sujetos, etcétera.

Los casos modélicos para responder cuáles serían algunos ejemplos de recursos críticos y materiales para la contraconducta en México (para darle algún contenido específico), son dos: el de las personas transexuales y el de las personas indígenas. En el caso de las personas transexuales, los recursos que podrían hacer falta para ejercer la contraconducta serían, por el lado crítico, nociones sobre lo que implica el género incluso en término histórico-genealógicos, para hacer ver que el género y el sexo no siempre representaron marcadores determinantes de la identidad de los sujetos, lo cual podría implicar asumir una postura distinta ante la verdad de sí como persona *trans* o como persona que se define por su sexo o género, y hacer ver a otros, desde esta perspectiva, que su identificación es distinta pero no anómala; por el lado de los recursos materiales necesarios para contraconducirse, serían la posibilidad de adquirir un financiamiento para hacer la transición si así lo decidiera, la posibilidad de tener un espacio libre de violencia en el que pudieran reunirse personas trans y tener participación y reconocimiento públicos.

En el caso de las personas indígenas, los recursos críticos consistirían en tener acceso a una concepción de sí distinta con respecto a su identidad, es decir,

tener acceso a una verdad de sí no determinada exclusivamente por los discursos económicos, antropológicos, sociológicos, etcétera, sin desde una visión propia que parta de la conciencia de que existen esos otros discursos sobre sí y establezca otros; por el lado de los recursos materiales, se trataría de acceso empleos que les permitan tener tiempo suficiente para tener la oportunidad de desarrollar esos recursos críticos propios y ajenos, así como el de acceder a espacios en los que se favorezcan dichos recursos, como instituciones de educación superior, de investigación y, para empezar, la alfabetización.

Ahora, en cuanto a los ejemplos de contraconducta en estos dos casos, estos se desprenderían de establecer una manera distinta de 1) conducirse con respecto a lo que se espera y que es determina desde la gubernamentalidad actual, así como 2) establecer una relación distinta con la verdad de sí que produce y, por último, 3) contravenir la relación con la autoridad como agente obligante, para desarrollar conductas autónomas. En el caso de las personas transexuales esto podría significar 1) no ocultar la identidad trans a causa del temor a la discriminación, a la extrañeza o a la ignorancia ajenas, 2) asumir que su identidad no está determinada por la visión heteronormada y binaria, sino por una lógica distinta, exigiendo así el reconocimiento de una tercera opción en 3) el registro civil, y en sus derechos civiles en general, para lograr establecer contratos matrimoniales o laborales a partir de esa tercera opción de identificación, que ya no reconocerá la binariedad como la única posibilidad.

En el caso de las personas indígenas la contraconducta significaría 1) asumirse como parte de la comunidad cuyas diferencias específicas no dependen exclusivamente de su procedencia étnica, 2) donde además su lengua materna hacen del español un segundo idioma de manera similar a la de extranjeros, no a causa de ignorancia o incapacidad; 3) esto podría traducirse en llegar a ocupar puestos en instituciones que suelen ser ocupados por quienes tienen otras

procedencias étnicas y socioeconómicas, lo cual podría representar cambios en los discursos sobre sujetos procedentes de otros orígenes étnicos.

Estos son sólo ejemplos en germen, la contraconducta exige la investigación de datos específicos que revelen cuáles son las formas de conducción de conductas que están teniendo lugar, cuáles son los regímenes de verdad y cuáles son las obligaciones y relaciones para con ésta y con el sujeto involucrado con ella. Estos son señalamientos de lo que podría convertirse en un estudio más amplio y especializado, pero no sólo, sino también en una sugerencia para brindar recursos críticos y materiales así como para efectivamente contraconducirse. Pero esto será producto de trabajos posteriores que partan de la propuesta hecha en este trabajo, que sienta las bases para realizar estas tareas.

4) Posibles líneas de investigación a partir de esta aportación

Como consecuencia de lo anterior y como cierre de este trabajo se sugieren a continuación algunas posibles líneas de investigación que podrían seguirse como una continuación de lo que aquí se propone en cuanto a la contraconducta o como investigaciones que podrían precisar cuáles son los elementos locales de la realidad mexicana con respecto a la gubernamentalidad y a su genealogía, estudio que sería un paso previo, necesario y urgente para proponer contraconductas adecuadas al contexto nacional actual.

1) Una primera línea de investigación sería la de pensar el problema de acercar los recursos crítico-materiales que posibilitan la contraconducta a quienes no tienen acceso a ellos. Aquí se trataría de pensar los problemas que implica acercar dichos recursos sin que esto signifique imponer la perspectiva propia de

quien los está ofreciendo, donde el hecho de "poner a disposición" no se convierta en una forma de "imposición". Sería fundamental para esta línea de investigación pensar el problema de la traducción cultural, el de la iterabilidad y la performatividad, como los recursos que explican y posibilitan la contraconducta misma y a la vez representan el riesgo de convertirla en lo opuesto a lo que busca, producir sujetos obedientes y heterónomos. Esto implicaría también pensar modos de transmitir el pensamiento crítico sin que esto presuponga una forma de contraconducta, tarea paradójica, pero no por ello indeseable.

Un paso previo que permitiría evitar —o al menos trazar un margen de maniobra que evitase— la imposición al hacer accesibles los recursos necesarios para la contraconducta, y que constituye la segunda propuesta aquí hecha, sería 2) un estudio arqueológico, o mejor, *anarqueológico*¹⁸⁰ de la gubernamentalidad en la Nueva España para poder comprender cuál es la procedencia de las tácticas del gobierno particulares de México, cómo han evolucionado y cómo operan hoy. Esto consistiría en un análisis similar al que hace Foucault sobre las formas de gobierno que descubre en su investigación de archivo en Europa, en el caso de la Nueva España podrían estudiarse manuales de gobierno, manuales de catecismo, de confesión, reglamentos, leyes, edictos, manuales y reglamentos del Santo Oficio, manuales médicos, pastorelas, frescos en catedrales, música sacra, etcétera. Lo verdaderamente complicado sería delimitar el ámbito de estudio, el periodo y los documentos.

¹⁸⁰ Al principio del curso *El gobierno de los vivos*, Foucault comenta que, como en el resto de sus cursos, busca hacer un desplazamiento metodológico y de perspectiva que le permita plantear una manera diferente de entender sus propios trabajos, en esta ocasión sugiere echar una mirada *anarqueológica* (que no anarquista) del poder, sus relaciones y su ejercicio. Esto se trata, pues, no de considerar que el poder por sí mismo sea algo malo, sino que es algo contingente, le interesa demostrar la falta de la necesidad del poder, mostrar que las cosas pueden ser de otro modo, esto lo considera él una actitud teórico-práctica que orienta el análisis de dicho curso. Michel Foucault. *El gobierno de los vivos*, op. cit., p.100 - 102.

Lo anterior permitiría realizar un tercer tipo de investigación 3) sobre el gobierno actual mexicano, o un análisis de la gubernamentalidad contemporánea, es decir, hacer un estudio de cuáles son las disciplinas académicas que conforman hoy el currículum de quienes se forman para convertirse en gobernantes o administradores públicos; he aquí ya una hipótesis: actualmente la gubernamentalidad depende de profesionales altamente especializados en ámbitos de lo que supone conformar los elementos del gobierno entendido como política partidista, electoral, etcétera y del gobierno entendido como dirección de conciencias. Aquí entraría también el estudio de otras formas de gobierno, como el poder pastoral, el de las disciplinas médicas, saberes como las ciencias, la pedagogía, etcétera que se entrecruzan con el gobierno entendido como poder político.

La siguiente sugerencia de línea de investigación podría ser paralela a las dos anteriores y consistiría en hacer una 4) genealogía de los sujetos periféricos o marginales, esto podría hacerse siguiendo el ejemplo de ciertos estudios foucaultianos como *Los anormales* o la *Historia de la locura*, pero haciéndolo desde la perspectiva de la gubernamentalidad y tomando en cuenta observaciones como las que hace Butler acerca de la performatividad, es decir, asumiendo que no sólo el ejercicio de poder, sino también la reproducción de ciertas acciones y actitudes produjeron, con el paso del tiempo, que ciertas formas de subjetivación, de producción de sujetos de cierto tipo, tuvieran lugar al cabo de los siglos. En este sentido sería importante estudiar no sólo a los sujetos por sí mismos, tarea por demás compleja por la falta de testimonios documentados de primera mano, sino también los discursos en torno a estos sujetos, que podrían ser los locos, los homosexuales, las lesbianas, los indígenas, etcétera. Aquí sería importante considerar las variantes regionales, lingüísticas, culturales, religiosas y étnicas

dentro del propio universo temporal heterogéneo que representan la Nueva España y México.

Resta sólo cerrar este trabajo tras el resumen de la propuesta aquí hecha, una revisión de sus problemas y una serie de líneas de investigación sugeridas, recordando que la tarea que motiva este trabajo no tiene un fin temporalmente específico, pero sí parte del análisis de un contexto temporal delimitado que asegura algún grado de eficacia, se trata de un trabajo continuo y constante que exige ser revisitado y constantemente corregido, por lo que lo más importante está por venir, es decir, la discusión, el debate, las propuestas, las rectificaciones, las investigaciones que puedan desprenderse de ésta o que propongan algo más adecuado. Finalmente, buscando tener congruencia con este trabajo, lo relevante no es determinar cuál es la conducta más adecuada para resistir al ejercicio de poder cuando éste es indeseable, sino a ofrecer los elementos que nos permitan pensar cuáles son las conductas más adecuadas para cada caso particular.

Fuentes

- Carlos Andrés Duque Acosta. Judith Butler: performatividad de género y política democrática radical. *La manzana de la discordia*. Enero-Junio, año 2010, Vol. 5, No. 1.
- Jorge ÁlvarezYágüez, *El último Foucault: Voluntad de verdad y subjetividad*. Siglo XXI-Biblioteca Nueva. Madrid. 2013.
- Joseph Stiglitz. *La gran brecha*. Taurus. México. 2015.
- Judith Butler. *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona. 2006.
- Judith Butler. *Lenguaje poder e identidad*. Síntesis. Madrid. 2009.
- Judith Butler. *Vida precaria*. Paidós. Buenos Aires 2006.
- Judith Butler. *Cuerpos que importan*. Paidós. Buenos Aires. 2002
- Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos*. FCE. Bs. As. 2014
- Michel Foucault. *Tecnologías del yo*. Paidós. Bercelesona. 1990.
- Michel Foucault. *¿Qué es la crítica?* Daimon, Revista de filosofía. No. 11. 1995. Pp. 5-25
- Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. México. 2012.
- Michel Foucault. *Obras esenciales*. Paidós. Madrid. 2010.
- Michel Foucault. *Seguridad territorio y población*. FCE. Bs. As. 2006.
- Michel Foucault. *Tecnologías del yo*. Paidós. Bercelesona. 1990.
- Óscar Martiarena. *Culpabilidad y resistencia: Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. Universidad Iberoamericana. México. 1999.
- Platón. *Diálogos VII*. Gredos. Madrid. 2008.
- Tamsin Spargo. *Foucault and Queer theory*. Ikon Books. Cambridge. 1999.