



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

**EL CUESTIONAMIENTO DE SÍ: ÉTICA Y SUBJETIVIDAD
EN EL ÚLTIMO FOUCAULT**

TESIS

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

PRESENTA:
MÓNICA GONZÁLEZ MALDONADO

TUTOR:
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., MARZO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I	
LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO: SUBJETIVACIÓN Y SUBJETIVIDAD.....	5
§ 1. Crítica y reelaboración del sujeto.....	5
§ 2. De la analítica de la finitud a la desaparición del hombre.....	8
§ 3. El proyecto del sujeto en Foucault: genealogía del sujeto moderno.....	14
§ 4. Sujeto y biopolítica.....	18
CAPÍTULO II	
TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO Y PRÁCTICA DE SU LIBERTAD.....	24
§ 1. ¿De una subjetivación no sujeta a los dispositivos de poder? La estética de la existencia.....	28
§ 2. El estatuto del sujeto: cuidado de sí y hermenéutica del sujeto.....	42
CAPÍTULO III	
CUESTIONAMIENTO DE SÍ Y TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO.....	52
§ 1. Cuestionamiento de sí: ¿una invitación a los usuarios de Michel Foucault?.....	54
§ 2. Resistencia y cuestionamiento de sí.....	56
§ 3. Cuestionamiento de sí como forma de relacionarse con la verdad.....	66
CONCLUSIONES. LA CRÍTICA COMO CUESTIONAMIENTO DE SÍ.....	77
BIBLIOGRAFÍA.....	85

INTRODUCCIÓN

La presente tesis analiza la cuestión de la constitución del sujeto y su estatuto ético en el último Foucault a partir de la noción de cuestionamiento de sí. Se conoce como “último Foucault” al periodo del pensamiento del autor que comienza aproximadamente entre 1982 y 1984, es decir, a partir de la publicación de los volúmenes dos y tres de *Historia de la sexualidad*, así como de sus últimos cursos impartidos en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, dictados en 1983 y 1984 respectivamente. En dichos cursos Foucault analiza la cuestión del sujeto en relación con diferentes elementos: su relación con la verdad, su capacidad de transformar o construir la propia subjetividad, así como las consecuencias éticas que ello conlleva. Dicho análisis es realizado recurriendo al estudio de la estética de la existencia y el cuidado de sí de la Antigüedad. “Así, sólo es posible comprender el sentido acabado de la expresión ‘el último Foucault’ al reconocer que es simultáneamente el del cuidado de sí y el del coraje de decir la verdad, el de las prácticas de subjetivación y el de las formas de intersubjetividad” (Castro, 2017: 10). Esta cita pone de manifiesto que, si bien el autor no deja de lado el problema del papel de las relaciones de poder en la constitución del sujeto, su enfoque es otro, el de las técnicas de sí, es decir, uno que toma en cuenta las maneras en que los individuos se imponen reglas de conducta e intentan cambiarse a sí mismos (cf. Foucault, 2011: 17).

Dentro de este marco, se problematiza la función que tiene la noción de cuestionamiento de sí –como actitud que caracteriza la relación del sujeto consigo mismo– en la formación de los individuos como sujetos éticos y en la propuesta de comprender la filosofía como ontología del presente que propone el autor; cuestión que llevaría a la posibilidad de pensar de manera crítica. La genealogía del sujeto moderno realizada por Foucault muestra que la manera en la que el sujeto se relaciona, se configura y se transforma a sí mismo –asumiendo de esta forma una posición ética (en el sentido griego del *ethos* [ἦθος]) y estética (en tanto que da forma y estiliza la conducta del sujeto)– es necesaria para poder acceder a un pensamiento crítico, o dicho en otras palabras, para poder “pensar de otro modo”. Siguiendo el análisis que Foucault hace de Kant, puede entenderse que pensar de otro modo implica pensar por uno mismo, por ello, resulta relevante analizar la función que tiene

en el sujeto el cuestionarse a sí mismo, es decir, el cuestionarse frente a las diferentes prácticas de subjetivación de las que es efecto y sujeto-de-acción al mismo tiempo.

El objetivo del primer capítulo es comprender la noción de sujeto en Foucault. Se comienza con una breve revisión de la crítica que realiza a las diferentes teorías que conciben al sujeto como soberano y lo estudian a partir de su interioridad. Tal crítica revela la determinación del sujeto respecto a los diferentes dispositivos de poder los cuales, a su vez, se constituyen por los discursos históricos de una determinada época. Posteriormente, se abordan las diferentes formas en las que Foucault analiza la cuestión del sujeto; desde su crítica al sujeto soberano autoconsciente, al sujeto de la analítica de la finitud, hasta llegar a problematizarlo a partir de su constitución histórica, su relación con el poder (modos de subjetivación) y las técnicas de formación de su propio yo.

En el segundo capítulo, después de haber comprendido el terreno donde se inserta el problema del sujeto en Foucault, se problematiza sobre el lugar que tiene la transformación subjetiva para la práctica de la libertad del sujeto. El filósofo se remite a la Antigüedad tardía para localizar las diferentes prácticas de sí (también denominadas técnicas de sí o tecnologías del yo) mediante las cuales el sujeto se ha constituido a sí mismo a lo largo de la historia. Su interés por las prácticas de sí – entendidas como formas de autoconstitución subjetiva o formas de la estética de la existencia–, reside en que en ellas encuentra un elemento de necesidad para pensar la crítica: la relación del sujeto consigo mismo. En este capítulo se busca comprender cómo es que el estatuto ético del sujeto se devela en estas prácticas, en tanto que permiten a los individuos la práctica de su libertad. Se estudian las modificaciones que han sufrido estas prácticas a lo largo de diferentes épocas para mostrar las semejanzas, discontinuidades y condiciones que se presentan en diferentes momentos de la historia, pues así se revela *cómo hemos llegado a ser lo que somos*. Este ambicioso estudio, que es una genealogía del sujeto moderno, le permitió a Foucault observar cómo la modificación de esas prácticas también hizo surgir otros fines, por ejemplo, el reemplazo del dominio de sí por la renuncia de sí mediante la confesión en el cristianismo, que impiden que la transformación del sujeto lleve a la práctica de libertad del sujeto. Percatarse de tales modificaciones abre el campo para pensar cuáles son los problemas contemporáneos que se le presentan al sujeto en la constitución de su propia subjetividad y en la relación consigo mismo; problemas que llevan a plantear si es posible pensar una filosofía crítica.

La noción de *resistencia* es fundamental para situar el problema de la transformación subjetiva en la actualidad. Se trata de un elemento nuevo, puesto que no aparece en la estética de la existencia de los griegos. La resistencia se presenta como una operación necesaria cuando está en juego la práctica de libertad y la constitución de sí mismo (o lo que es más vigente, tener un pensamiento crítico). A diferencia de la Antigüedad, el sujeto contemporáneo, al estar inmerso en la biopolítica –forma de gubernamentalidad actual– se ve confrontado con dispositivos de poder específicos a los que tendrá que responder mediante la resistencia en caso de no desear estar sujeto a ellos. Ahora bien, de este panorama surge la siguiente pregunta: ¿qué permite librarse de esta sujeción para poder transformarnos y acceder así a un pensamiento crítico? Se verá que muchas interpretaciones de la obra de Foucault han optado por la noción de resistencia como vía o medio de emancipación del sujeto, sin embargo, en varias ocasiones la resistencia es interpretada desde una perspectiva política y social que deja de lado las elucubraciones del último Foucault que ponen en el centro la relación del sujeto consigo mismo. Por este motivo, la noción de *cuestionamiento de sí* reivindica en la cuestión de la resistencia el campo de la ética sobre el de la política, en tanto fenómeno que ocurre en la subjetividad en primer plano (aunque claramente tenga efectos políticos).

En el último capítulo se analiza el papel que tiene el cuestionamiento de sí en la transformación subjetiva y en el posicionamiento ético del sujeto. Esta noción se comprende como la actitud que caracterizaría un tipo de relación del sujeto consigo mismo, aquello que lo lleva a hacer propia una verdad de sí mismo que inicialmente se le impone mediante diferentes técnicas que lo llevan a reconocerse en diferentes verdades. Estas problematizaciones implican que la tarea crítica que propone Foucault para la actualidad, al analizar la relación del sujeto consigo mismo y su transformación, antes de traducirse en meras *emancipaciones, revoluciones, subversiones, invenciones de nuevas formas de relacionarse*, etc., tiene necesariamente que pasar por el trabajo de uno mismo que empieza con un cuestionamiento de sí. Esto quiere decir que actuar contra el *status quo* y sublevarse no es suficiente para desmarcarse de los dispositivos de poder, transformar la subjetividad y practicar la libertad, pues estas acciones pueden seguir estando sujetas a los discursos de poder si no se lleva a cabo este trabajo crítico que comienza por un cuestionamiento de sí mismo. Por ello, la relación del sujeto consigo mismo

(caracterizada por una actitud de cuestionamiento de sí) y el pensamiento crítico no pueden separarse.

CAPÍTULO I

LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO: SUBJETIVACIÓN Y SUBJETIVIDAD

Cartesiano

Relativo a Descartes. Filósofo famoso. Autor de la célebre frase “*cogito ergo sum*” –con la cual se sintió satisfecho al suponer que había demostrado la realidad de la existencia humana–. Sin embargo, la frase hubiera sido más exacta de la siguiente forma: *Cogito cogito ergo cogito sum*. Es decir, “pienso que pienso, luego pienso que existo”, aseveración tan cercana a la realidad como ningún filósofo ha hecho hasta el momento.

Ambrose Bierce, *Diccionario del diablo*.

§ 1. Crítica y reelaboración del sujeto

Las investigaciones de Michel Foucault toman diferentes objetos de estudio; primero, la formación de nuevos ámbitos del saber a partir de las prácticas sociales y, posteriormente, el discurso como juego estratégico y polémico. Sin embargo, ambas indagaciones convergen en una tercera: un replanteamiento de la concepción del sujeto: “en fin, el tercer eje de investigación que les propongo, y que va a definir a través de su encuentro con los dos primeros, el punto de convergencia en el que me sitúo consistirá en una reelaboración de la teoría del sujeto” (Foucault, 2017a: 488). Ahora bien, ¿cuál es la aproximación metodológica de Foucault al ser humano-sujeto? En una entrevista realizada en 1981, menciona que no pretende hacer una descripción interior de la experiencia vivida del sujeto, cuestión que considera compete a la fenomenología. Más bien, puntualiza que su interés consiste en hacer el análisis de algunas experiencias colectivas y sociales (como la locura, la prisión y la sexualidad), para preguntarse por el campo social, el conjunto de instituciones y prácticas que establecen los objetos del saber, para así entender la actualidad del sujeto. Explica que su forma de hacer historia intenta dar cuenta de la manera en la que las cosas plantean un problema, cómo llegaron a implantarse dichas prácticas, movidas por qué interés (cf. Berten, 2009).

Es importante señalar que, en lugar de una teoría del sujeto, en Foucault encontramos una *reelaboración* o una genealogía del sujeto moderno. “Intenté salir de la filosofía del sujeto haciendo una genealogía del sujeto, estudiando la constitución del sujeto a lo largo de la historia que nos ha llevado al concepto moderno

del sí mismo” (Foucault, 2016a: 43). Al hacer ese recorrido histórico que da cuenta de la constitución del sujeto, el autor realiza una crítica a las diferentes teorías o filosofías del sujeto. Estas críticas, ya sean dirigidas al pensamiento clásico, a la fenomenología o al existencialismo, pretenden desmontar el uso epistemológico que se ha hecho del sujeto. Para el filósofo francés, es en dicho uso donde reside la dominación del poder; por ello le resulta pertinente criticar las supuestas estructuras trascendentales que lo sostienen. Tal crítica, realizada desde una perspectiva arqueológica y genealógica, problematiza la manera en la que se ha entendido la subjetividad en relación con la verdad. El estudio arqueológico consiste en dejar a un lado el intento por encontrar estructuras universales o aprióricas y, en su lugar, intenta mostrar la historia como una serie de acontecimientos no universales, sino empíricos y singulares. Junto a este método, la crítica genealógica se dirige a indagar cuál y cómo fue el surgimiento histórico y conceptual de esos acontecimientos. Esta genealogía del sujeto moderno lo que busca es prescindir del sujeto constituyente para revelar en su constitución misma cómo es que llegó a ser lo que es:

Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación con el campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia (Foucault, 1979: 181).

Ahora bien, a pesar de que la cuestión del sujeto se anuda a lo largo de todo el trabajo de Foucault a continuación se resumen dos momentos claves donde es posible localizar el estatuto del sujeto como tal:

- 1) En *Las palabras y las cosas*, publicado en 1966, es posible ubicar un primer momento del análisis del sujeto. En este texto célebre, Foucault lleva a cabo una crítica radical a la tradición filosófica que inicia con Descartes y culmina con el surgimiento de las ciencias humanas en el siglo XIX. Esta tradición – que concibe al ser humano como sujeto cognoscente y ordenador de sentido– se caracteriza por enlazar el “pienso” con el “soy”, es decir, por anudar la

representación con el ser. Esta perspectiva, que Foucault denomina *episteme clásica*, concibe al individuo “como realidad espesa y primera, como objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible, no tiene lugar alguno en ella [en la episteme clásica]” (Foucault, 2012: 324). El sujeto, al estar implícito en el *cogito*, no requiere de una ciencia que se dedique a estudiarlo en su especificidad, se da por sentado como soberano en el estudio de otras ciencias.

Según Foucault, es hasta finales del siglo XVIII cuando se plantea la cuestión de la existencia humana en sí misma. El hombre (entendido como ser que vive, que habla y que trabaja), aparece por primera vez como objeto de estudio y surge al mismo tiempo gracias a una serie de ciencias que lo toman por objeto; las ciencias humanas (psicología, sociología y análisis de las huellas verbales). Derivado del colapso de la representación en la época clásica, es decir, del hecho de que “los seres no manifiestan ya su identidad, sino la relación exterior que establecen con el ser humano” (Foucault, 2012: 326), el hombre, comprendido como individuo empírico, ahora busca no sólo comprender los objetos del mundo, sino comprenderse a sí mismo. Se convierte en objeto de un saber: “el hombre comienza a ser el sujeto y el objeto de su propio conocimiento” (Dreyfus y Rabinow, 2001: 53). En otras palabras, se reemplaza el análisis de la representación (característico de la época clásica), por una serie de disciplinas humanas que intentan mostrar las representaciones del conocimiento que son posibles y sus limitaciones fácticas (estas limitaciones son lo empírico, lo impensado y un origen faltante). A este análisis que comienza con Kant, Foucault lo denomina “analítica de la finitud”.

Por lo tanto, es en *Las palabras y las cosas* donde Foucault lleva a cabo su primer gran crítica al sujeto por medio del análisis de la formación y producción de las ciencias humanas y el desenmascaramiento de la analítica de la finitud que se analizará en el siguiente párrafo.

- 2) A partir de 1982, año que para muchos autores, entre ellos Edgardo Castro y Jorge Álvarez Yagüez, corresponde al pensamiento del *último Foucault*, el filósofo francés aborda la cuestión del sujeto bajo otro ángulo. En este periodo, que abarca los últimos cursos que imparte en el Collège de France – especialmente *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y

El coraje de la verdad–, así como el segundo y tercer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault analiza la cuestión de la conformación del sujeto desde una perspectiva que parte del sujeto mismo y ya no desde la experiencia social, exterior y disciplinaria (cuestión abordada en *Las palabras y las cosas*, *Historia de la locura* y *Vigilar y castigar*). En este último periodo de su pensamiento, hace un retorno a los griegos y al helenismo para revelar la existencia de otras vías para la conformación del sujeto que parecen no estar limitadas a los dispositivos de poder como aquellas que describe en sus investigaciones sobre la locura y la prisión. Es decir, pasa de comprender la constitución del sujeto a partir de los modos de subjetivación, a comprenderla al margen de ellos. “Por ejemplo, en el camino que va de *Vigilar y castigar* a los tres tomos de *Historia de la sexualidad* vemos cómo la subjetividad pasa de ser considerada desde *fuera*, y como algo perfectamente *modulable*, en relación con técnicas que actúan sobre el cuerpo (*disciplinas*), a una consideración desde *dentro*, en relación con técnicas en las que el sujeto actúa sobre sí mismo (*técnicas de sí*) que, por tanto, pueden proporcionarle una *libertad mayor*” (Álvarez Yagüez, 2013: 38). Estas prácticas, a las que llama *técnicas de sí* o *tecnologías del yo*, retomadas principalmente del estoicismo y el epicureísmo, son muestra de una alternativa a las experiencias y prácticas sociales pertenecientes a la biopolítica que producen y dirigen la conducta del sujeto. Dadas las cuestiones que aborda en este periodo se le conoce a nuestro autor como *el Foucault del cuidado de sí mismo y/o el Foucault de la ética y de la política del coraje de decir verdadero* (παρηρησία) (cf. Castro, 2017: 9). Sobre estos dos temas se profundizará en los siguientes dos capítulos.

Ya establecida una breve cronología que pone en contexto los momentos clave en los que Foucault aborda la cuestión del sujeto, pasamos a profundizar lo que revela en cada uno de ellos.

§ 2. De la analítica de la finitud a la desaparición del hombre

La analítica de la finitud a la que se refiere Foucault en 1966 puede remontarse al pensamiento de Martin Heidegger, el cual marca una ruptura conceptual con la fenomenología trascendental de Husserl. Es Heidegger quien reivindica la finitud

sobre los preceptos metafísicos y trascendentales en el ámbito del ser; el sujeto epistemológico es abandonado a favor de los contextos prácticos de acción en los que se inserta la vida humana. La estructura temporal que caracteriza al ente privilegiado que es el *Dasein*, pone de manifiesto el triunfo de la finitud sobre lo trascendental. De este modo, la vida está sujeta a la finitud. “La vida no es algo estático, compacto y acabado desde el momento de la creación divina, ni es parasitaria de algún tipo de entidad mística. La vida se halla sometida a un constante proceso de realización (*Vollzug*), responde a un momento de gestación histórica que resulta imposible apresar en los parámetros científicos de evidencia absoluta y sistemática” (Adrián Escudero, 2002: 21). Heidegger renuncia a explicar la existencia humana con base a estructuras trascendentales, en su lugar afirma que se encuentra determinada por un contexto histórico y temporal. Aunque no es citado de manera explícita (pero sí mencionado) en *Las palabras y las cosas*, se comprende que es Heidegger, quien al proponer el carácter histórico, contingente y finito del *Dasein*, se presenta como el gran pensador moderno de la finitud; la analítica del *Dasein* es una analítica de la finitud.

En la tradición clásica, se concebía al sujeto como constituyente, soberano y ordenador del mundo, mientras que en la analítica de la finitud se concibe un sujeto constituido por el trabajo, la vida y el lenguaje. Estos aspectos ponen de relieve la finitud del hombre, y con ello pretenden marcar su límite. Aunque el pensamiento clásico, también con Kant, ya ponía un límite al ser humano (de lo que puede saber en general y de lo que puede saber de sí mismo), lo hacía abordando lo finito desde el interior de lo infinito, es decir, desde una metafísica. La analítica de la finitud establece este límite desde la finitud del hombre mismo, es decir, desde los contenidos o conocimientos empíricos finitos. “Si el saber del hombre es finito, esto se debe a que está preso, sin posible liberación, en los contenidos positivos del lenguaje, del trabajo y de la vida; y a la inversa, si la vida, el trabajo y el lenguaje se dan en su positividad, esto se debe a que el conocimiento tiene formas finitas” (Foucault, 2012: 330). De este modo, el hombre aparece cuando el individuo se explica desde su finitud, la cual es designada desde el hombre concreto y las formas empíricas que le otorgan su existencia. “La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo [...] El ‘humanismo’ del Renacimiento, el ‘racionalismo’ de los clásicos pudieron muy bien dar un lugar de privilegio a los

humanos en el orden del mundo, pero no pudieron pensar al hombre” (Foucault, 2012: 334).

De este modo, la crítica al sujeto de la fenomenología trascendental que plantea la analítica de la finitud se resume a que la primera se esfuerza por explicar un sujeto soberano sobre la actividad dadora de sentido de un ego trascendental. Para la fenomenología es el sujeto quien da sentido a los demás objetos, incluido su propio cuerpo, su propia personalidad empírica, la cultura y la historia que se constituye como condicionante de su yo empírico. La analítica de la finitud sostiene lo contrario; que el sujeto está constituido por todos estos elementos.

Foucault, aunque más inclinado a la analítica de la finitud que a la fenomenología trascendental, también realiza una crítica a la primera, pues considera que el hombre, que nace de este análisis, es una figura paradójica; el análisis de lo vivido hace valer en el hombre lo empírico por lo trascendental, esto quiere decir que hace de la finitud su nuevo fundamento (cf. Foucault, 2012: 334). Foucault denomina lo anterior como un doble *empírico-trascendental*, que junto con *el cogito y lo impensado* y *el retroceso y retorno al origen*, conforman los dobles del hombre que ponen de manifiesto lo que denomina *sueño antropológico*.¹ El empeño por hacer valer lo empírico por lo trascendental, pensar lo impensado y el favorecimiento de la historicidad sobre la búsqueda de un origen, muestra los límites del análisis de las ciencias del hombre que siguen perteneciendo al orden de la positividad y los fundamentos. Sin embargo, dicho análisis sirve a Foucault para argumentar que el sujeto está determinado, es decir, que emerge en un fondo de algo que ya estaba antes que él, o lo que más adelante llamará a *priori* histórico.

En efecto, el hombre sólo se descubre ligado a una historicidad ya hecha: nunca es contemporáneo de este origen que se esboza a través del tiempo de las cosas sustrayéndose a él; cuando trata de definirse como ser vivo, sólo descubre su propio comienzo sobre el fondo de una vida que se inició mucho antes que él; cuando trata de retomarse como ser que trabaja, sólo saca a la luz las formas más rudimentarias en el interior de un tiempo y un espacio humanos ya

¹ La pregunta paradigmática que da lugar al sueño antropológico según Foucault, la plantea Kant: ¿Qué es el hombre? (*Was ist der Mensch?*). Esta pregunta se responde tratando de definir al hombre como ser vivo, individuo que trabaja y sujeto parlante. “Se trata de hacer valer al hombre de la naturaleza, del cambio o del discurso como fundamento de su propia finitud” (Foucault, 2012: 353-354).

institucionalizados, ya dominados por la sociedad; y cuando trata de definir su esencia de sujeto parlante, más acá de cualquier lengua efectivamente constituida, no encuentra jamás sino la posibilidad ya desplegada del lenguaje y no el balbuceo, la primera palabra a partir de la cual se hicieron posibles todas las lenguas y el lenguaje mismo. El hombre siempre puede pensar lo que para él es válido como origen sólo sobre un fondo de algo ya iniciado (Foucault, 2012: 343).

Foucault entiende la determinación del sujeto, en la medida en que el hombre se encuentra sujeto a diferentes códigos, prácticas y formas de percepción de su propia época y cultura, como órdenes empíricos “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los cuales se reconocerá” (Foucault, 2012: 13).

En las críticas al sujeto revisadas hasta ahora, se observa un desmontaje del sujeto trascendental que no deja de remitir a Heidegger; “y esta forma de ontología que, por no tener necesidad de lo continuo, por no tener que reflexionar el ser más que en sus formas limitadas o en el alejamiento de su distancia, puede y debe prescindir de la metafísica” (Foucault, 2012: 352). Para Foucault las verdades trascendentales son ilusorias; para él, las condiciones y las verdades que fijan al sujeto son singulares e históricas. Por lo tanto, lo que antecede al sujeto es de orden empírico e histórico, o lo que él llama *a priori* histórico. Este *a priori* es el discurso entendido como la idea que nos formamos de las cosas y cómo se forman las ideas dependerá del trasfondo de prácticas, normas y estrategias que organizan una determinada época. Paul Veyne, historiador y amigo de Foucault, concibe el discurso en términos de mirada histórica. “Los discursos son las gafas a través de las cuales, en cada época, los hombres han percibido las cosas, han pensado y han actuado [...] no es otra cosa que el trazado de las fronteras históricas de un acontecimiento” (Veyne, 2014: 37-38). Cabe agregar que el sujeto no se percata de este discurso en el que está inmerso, es inconsciente. “El discurso es esta parte invisible, este pensamiento impensado donde se singulariza cada acontecimiento de la historia” (Veyne, 2014: 26). De este modo, el discurso, desconocido para el sujeto, funciona como su trasfondo.

Foucault comprende al sujeto como efecto de diferentes procesos y dispositivos; considera que el pensamiento mismo está atravesado por la experiencia que es tanto histórica como singular.

A un origen trascendental del pensamiento según Kant y Husserl, Foucault opondrá un origen empírico y contextual: el pensamiento, ese elemento incorpóreo, se forma en el interior de todo un dispositivo que él impregna y se impone mediante ese dispositivo. Pues el discurso no está sostenido solamente por la conciencia, sino por las clases sociales, los intereses económicos, las normas, las instituciones y los reglamentos (Veyne, 2014: 43).

La noción de sujeto es puesta bajo la lupa del análisis del discurso. Éste se entiende como todo aquello que se dice; es lo dicho y lo que es producido, controlado, seleccionado, distribuido por ciertos procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros. Esto quiere decir que el poder se ejerce en el discurso, son los discursos los que determinan la verdad (sean verdaderos o no). Por ejemplo: “Mendel decía la verdad, pero no estaba ‘en la verdad’ del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y los conceptos biológicos” (Foucault, 2016e: 37). Entre los individuos que hablan circula y se transmite el discurso, por lo tanto, están limitados a su régimen de exclusivas y divulgación.

De esta manera, el sujeto soberano y consciente no se encuentra más en el centro de la producción de verdad. El sujeto de la fenomenología como fuente de autoproducción de percepción, cultura e historia y el *cogito* como fuente de toda inteligibilidad son cuestionados. “Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, implícita o explícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello a partir de lo cual la libertad se revelaba y la verdad podía eclosionar” (Foucault, 2017a: 489). Foucault coloca los dispositivos, las prácticas y los discursos en el lugar donde antes estaba la naturaleza humana, para explicar la emergencia del sujeto. Pone de manifiesto que no sólo el sujeto produce conocimiento, sino que el conocimiento lo produce simultáneamente. Es en esta indisociable relación entre la objetivación y subjetivación donde nace la ciencia y el sujeto respectivamente “para acabar con la ficción según la cual el sujeto, el yo, sería anterior a sus roles, mientras que no existe sujeto ‘en estado salvaje’, anterior a las

subjetivaciones: un sujeto como éste no sería original, sino vacío. No encontramos en ningún sitio, dentro de la historia, una forma universal del puro sujeto” (Veyne, 2014: 98). Es decir, el sujeto no encuentra una forma pura en ningún momento, su singular devenir está sujetado a una serie de discursos y dispositivos pertenecientes a su época (*a priori* histórico).

Puede verse que la reelaboración del sujeto en Foucault no sólo se concentra en hacer una crítica al sujeto fenomenológico, sino que, a pesar de tomar elementos de la tradición de la analítica de la finitud, propone *despertar del sueño antropológico* que se desprende de ella. Para nuestro autor, el sueño antropológico reduce al ser humano a sus condiciones naturales, haciendo de éstas su fundamento. Pero para Foucault el pensamiento y el sujeto no encuentran sus principios ni en la naturaleza humana, ni en la conciencia, ni en la razón; su propuesta para estudiar al sujeto se va a dirigir a una *crítica general de la razón* de la que puede encontrarse sus comienzos en Nietzsche.

No hay otro medio que destruir hasta sus fundamentos mismos el “cuadrilátero” antropológico [...] Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre. Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como término final y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea puede empezar de nuevo a pensar (Foucault, 2012: 354).

En resumen, la crítica a la analítica de la finitud reside en que el conocimiento positivo del hombre se encuentra limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce, por lo tanto, la finitud se ve atrapada en una relatividad. “Ser finito será sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva que permite a la vez una cierta aprehensión –del tipo de la percepción o de la comprensión– e impide que ésta sea alguna vez intelección universal y definitiva” (Foucault, 2012: 384). Como consecuencia de la imposibilidad por llegar un conocimiento universal y definitivo del

hombre, Foucault encuentra en lo que denomina “contraciencias” (la lingüística, la etnología y el psicoanálisis), otro tipo de saberes que al contrario de las ciencias humanas van más allá del hombre; lo disuelven, al no interrogarlo como objeto de conocimiento y en su lugar cuestionarse por la región o el horizonte que hace posible que se dé un saber sobre el hombre (cf. Foucault, 2012: 384).

En este punto, donde vemos al fin perfilarse la desaparición del hombre, Foucault se pregunta: “¿no será necesario más bien renunciar a pensar al hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca posible esta desaparición del hombre –y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre– en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje?” (Foucault, 2012: 397).

§ 3. El proyecto del sujeto en Foucault: genealogía del sujeto moderno

En el prólogo de *La genealogía de la moral*, obra que atraviesa a Foucault no sólo en su perspectiva filosófica sino en su estilo y modo de investigación, Nietzsche plantea una pregunta que interpela el lugar que el sujeto ocupaba en la filosofía: *¿quiénes somos nosotros en realidad?* El filósofo alemán considera que la filosofía de su época (una máscara hasta entonces de la teología) no se había preocupado por la cuestión de lo que somos en este mundo existente. “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, –¿cómo iba a suceder un día que nos encontrásemos?” (Nietzsche, 2016: 25). Partiendo de la búsqueda de una transvaloración de todos los valores, Nietzsche reclama el hecho de que no se había dado la importancia a pensar lo que somos por sobreponer los valores cristianos que solamente niegan la vida. Por ello, propone la genealogía o el sentido histórico como una forma distinta de aproximarnos a nosotros mismos, misma que se aleja del sujeto del conocimiento.

El proyecto del sujeto en Foucault, que consiste en hacer una genealogía del sujeto moderno, se aproxima a la perspectiva nietzscheana, después de haber marcado el fin de la perspectiva antropológica busca dar cuenta de cómo el sujeto aparece en la historia “Ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante” (Foucault, 2017a:

489). La constitución histórica del sujeto se nos devela en el análisis histórico del discurso (el último entendido como el conjunto de expresiones y estrategias que forman parte de las prácticas sociales). El repaso histórico que lleva a cabo, desde la Antigüedad clásica, pasando por el medievo hasta llegar a la época moderna, da cuenta de la formación de subjetividades pertenecientes a dichos tiempos y dispositivos para ver cómo es que llegamos a ser lo que somos. “El interés de Foucault es mostrar cómo el sujeto de la modernidad hunde sus raíces en la práctica de dirección de conciencia de los primeros siglos y en las formas cristianas de la confesión” (Castro, 2016: 7).

Ahora bien, no hay que dejar de lado que para Foucault la cuestión del sujeto y las prácticas de sí mediante las cuales se constituye, se articula junto con dos campos más: el de los modos de veridicción (saberes) y el de las técnicas de gubernamentalidad (relaciones de poder o procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los individuos). Para él, ἀλήθεια, πολιτεία, ήθος son polos irreductibles, están ligados los unos a los otros, por lo que las condiciones y modalidades del decir veraz (ἀλήθεια), las estructuras y reglas de la πολιτεία o relaciones de poder y la *ethopoiesis* (la formación [ποίησις] del ήθος o del sujeto) no pueden abordarse de manera independiente (cf. Lee, 2003). El ήθος en el cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta es el que compete a la constitución del sujeto, pero siempre en relación con los anteriores campos o polos.

Lo que hace que el discurso filosófico, desde Grecia hasta nuestros días, no sea un mero discurso político o institucional, que se limite a definir el mejor sistema posible de instituciones, y lo que hace, por fin, que el discurso filosófico no sea sólo un puro discurso moral que prescriba principios y normas de conducta, es precisamente el hecho de que, con respecto a cada una de estas tres cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos (Foucault, 2010: 84).

Es en esta articulación que se distingue del discurso científico, del político y el moral. Se trata de una manera crítica de aproximarse al sujeto, por ello no debe tomarse dogmáticamente, como una prescripción o una nueva teoría del sujeto o de una moral; por el contrario, se trata de asumir una posición distanciada de la moral dominante, para así contemplarla desde fuera y someterla a una crítica. En esta relativización de la moral, se hace evidente otra vez la influencia de Nietzsche. La

concepción que Foucault tiene de las prácticas sociales (medicina, psiquiatría, prácticas judiciales, etc.) como productoras de verdad, está influenciada por el tratamiento que Nietzsche da a la historia. Es la denuncia sobre la inexistencia de un origen y la propuesta de la noción de *invención*, lo que caracteriza la metodología del filósofo alemán, que posteriormente es adoptada por Foucault. “A la solemnidad del origen es necesario oponer, si nos atenemos al rigor del método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de estas producciones, de estas invenciones” (Foucault, 2017a: 493). Por lo tanto, el trabajo del historiador sería, más que rastrear un origen, dar cuenta de los mecanismos (o prácticas) mediante los cuales se establecieron los valores, los ideales y los discursos. Esas prácticas son mediadas por relaciones de poder y es esto lo que le interesa cuando estudia la locura, al criminal y a la psiquiatría; analizar cómo estas prácticas, reguladas por relaciones de poder, producen verdades. No sólo estas prácticas están atravesadas por el poder, también el conocimiento, el arte y la religión son invenciones reguladas por relaciones de poder.

La poesía fue inventada mediante oscuras relaciones de poder. También la religión fue inventada igualmente mediante meras y oscuras relaciones de poder [...] El conocimiento fue, por tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, es decir, en términos más precisos, por muy paradójico que parezca, que el conocimiento no está de ningún modo inscrito en la naturaleza humana [...] El conocimiento es efecto de los instintos, es como un golpe de suerte, o como el resultado de un largo compromiso (Foucault, 2017a: 494-494).

Las condiciones de la experiencia y del objeto de la experiencia, son heterogéneas. Esta reflexión nietzscheana plantea una ruptura con la filosofía occidental al plantear lo contrario a Kant (para él eran las mismas condiciones del objeto de experiencia y de la experiencia). “Se tiene por tanto una naturaleza humana, un mundo, y algo que existe entre los dos que se llama conocimiento” (Foucault, 2017a: 494-494). La producción de conocimiento, al no ser natural ni poseer una esencia, se impone de manera violenta, tratándose así de una relación de poder y dominación.

Foucault hace este recorrido –mostrar que el conocimiento no es un instinto o condición inherente al sujeto, sino que está fundado en arbitrariedades, relaciones de violencia y poder– para dar cuenta que no sólo el conocimiento no es absoluto, sino

que el sujeto no es soberano. La unidad del sujeto, desde la filosofía de Descartes, estaba asegurada por una continuidad del deseo al conocimiento, del instinto al saber, del cuerpo a la verdad, siendo posible gracias al sostenimiento de Dios como principio. Con Nietzsche, el sujeto y su soberanía desaparecen junto con Dios como fundamentos de lo real (cf. Foucault, 2017a: 495). Foucault se pregunta: “¿cómo concibe [Nietzsche] ese curioso mecanismo mediante el cual los instintos, sin tener ninguna relación de naturaleza con el conocimiento, pueden, mediante su simple juego producir, fabricar, inventar un conocimiento que no tiene nada que ver con ellos?” (Foucault, 2017a: 496). Foucault, siguiendo la idea de Nietzsche de que en el centro del conocimiento se encuentra una relación de poder, responderá a esta cuestión con su noción de voluntad de saber. La voluntad de saber da cuenta, al igual que en su momento lo hizo Nietzsche, de que no hay un conocimiento en sí mismo, y por lo tanto tampoco una verdad en sí misma. Lo que hay de fondo, es una voluntad, una intención, un propósito que existe antes de que se produzca el saber y que mueve a éste; se trata de un querer saber. “Desearía presentar el panorama no sólo de esos discursos [discursos destinados a decir la verdad sobre el sexo] sino de la voluntad que los mueve y de la intención estratégica que los sostiene” (Foucault, 2014a: 12). Lo que a Foucault le interesa es dar cuenta de cómo esa voluntad de saber forma y produce a los sujetos. “Lo que se cuestiona es el modo en que el conocimiento circula y funciona, sus relaciones con el poder. En suma, el *régime du savoir* [régimen de saber]” (Foucault, 2015: 323). Esto quiere decir que el modo en que el conocimiento funciona no es independiente del poder; este *régime du savoir* es ya una forma en la que el poder se ejerce. Por lo tanto, el conocimiento surge como efecto o consecuencia de diferentes acontecimientos históricos, productos de relaciones estratégicas y/o de poder.

Nietzsche decía también en *La voluntad de poder* que no existe el ser en sí, del mismo modo que tampoco puede haber conocimiento en sí [...] Nietzsche quiere decir que no existe una naturaleza del conocimiento, una esencia del conocimiento, condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es, en cada momento, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es, en efecto, un acontecimiento que se puede situar bajo el signo de la actividad. El

conocimiento no es una facultad ni una estructura universal (Foucault, 2017a: 498-499).

En su primer volumen de *Historia de la sexualidad*, Foucault se propone sacar a la luz las técnicas de poder propias de la voluntad de saber sobre el sexo. El estudio del dispositivo de la sexualidad es una de las muchas producciones de saber derivadas de las diferentes técnicas y estrategias del poder. Pero, a fin de cuentas, se señala el papel del poder en estos asuntos para resaltar que no existe un conocimiento en sí mismo, así como tampoco existe un sujeto en sí mismo; el conocimiento concebido como resultado histórico y acontecimiento es un efecto y no una estructura universal. Los sujetos se forman en medio de estas condiciones políticas, históricas, económicas, etc., de las que es producto el conocimiento. Son producidos por determinadas prácticas y condiciones históricas. En otras palabras, las condiciones de existencia del sujeto no sólo se le presentan al sujeto como obstáculo para acceder a un conocimiento verdadero, sino que son aquello que forma al sujeto y a las relaciones de verdad (cf. Foucault, 2017a: 500).

En resumen, en lo que compete a la concepción del sujeto en Foucault, se entiende que está desprovista de un estatuto antropológico, fenomenológico y/o soberano. Desanudado de estas cuestiones, el filósofo francés procede a analizarlo como función variable y compleja del discurso.

¿Cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discursos, qué funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas? En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso (Foucault, 2017b: 308).

§ 4. Sujeto y biopolítica

En *La voluntad de saber* Foucault lleva a cabo una reelaboración de la noción de poder.

La reelaboración toma la forma de desplazar una concepción del poder judicial y negativa por una concepción positiva y técnica de una red de bio-poder “que actúa

como la matriz formativa de la sexualidad misma [...] el fenómeno histórico y cultural en el cual parece que a la vez nos reconocemos y perdemos” [...] Foucault argumenta que la peculiaridad de las sociedades modernas no es que buscan confinar el sexo, reprimirlo, sino más bien que a través de una pastoral cristiana, la economía política de la población, discursos médicos, psiquiátricos y psicoanalíticos ha tenido lugar una multiplicación de los discursos concernientes al sexo, una incitación institucional a hablar de él, y una responsabilidad, si no una obligación, de comunicar a uno mismo y a los otros significantes cualquier placer, pensamientos o sensaciones que puedan tener alguna afinidad con el sexo, con el objetivo de revelar la “verdad” del sexo y así la verdad sobre nosotros mismos, sobre nuestro ser (Smart, 1989: 116).

La función del poder es ahora administrar, dirigir y “gobernar” la vida. Biopoder significa un poder sobre la vida. Esta nueva manera de concebir el poder vuelve necesario analizar la relación que el poder tiene en la constitución del sujeto, más allá de su papel determinante o como aquello que constriñe al sujeto. Se trata entonces de dar cuenta de su papel positivo, productor de subjetividad; desde fuera del sujeto (procesos de subjetivación, dispositivos que lo anteceden y lo producen) pero también el papel del poder como potencia del sujeto.²

En los tres primeros párrafos de este capítulo se explicó la metodología que Foucault emplea para analizar al sujeto, cuestión que le interesa para responder a la pregunta *¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?* Es a través del estudio genealógico –estudio que revela cómo se hacen concretos los condicionamientos que determinan al sujeto y que lo ligan con la verdad– de los diferentes modos de subjetivación (pertenecientes a momentos históricos específicos) que se devela la constitución del sujeto, mostrando así las diferentes relaciones formas y discursos, donde fija su identidad. Este planteamiento, que explica la constitución del sujeto mediante los modos de subjetivación o, en otras palabras, que la constitución del sujeto está condicionada y determinada por diferentes dispositivos y discursos (siendo la biopolítica la forma más moderna) plantea un problema: *¿cómo es posible la libertad?* Esta pregunta implica la cuestión práctica de responder cómo es posible ejercer la libertad; la dimensión teórica tendría que explicar *¿cómo es posible la libertad si el sujeto está condicionado a factores que siempre lo van a rebasar?* (el a

² Este segundo aspecto se profundiza en el primer párrafo del capítulo tercero.

priori histórico y el discurso). Para responder a ello es importante comprender en qué consiste ese condicionamiento y cuáles son sus alcances. Se verá que las operaciones y técnicas que controlan y/o dominan a los individuos –sujetándolos a diferentes condicionamientos– no pueden ser pensadas sin otro tipo de técnicas que tienen por función construir la propia subjetividad. Ahora bien, la cuestión de la práctica de la libertad del sujeto y lo que opera a nivel de su subjetividad para que ello sea posible (recordemos que nos interesa destacar la dimensión ética más que la política) se abordará en el segundo capítulo; sin embargo, es necesario hacer algunas puntualizaciones al respecto:

- 1) Que el sujeto esté determinado/condicionado no implica que se encuentre frustrado en su libertad. “El sujeto no es constituyente, está constituido como lo está su objeto, pero no es menos libre de reaccionar gracias a su libertad y tomar distancia gracias al pensamiento. El dispositivo es menos un límite puesto a la iniciativa de los sujetos que el obstáculo contra el cual esa iniciativa se manifiesta [...] esta voluntad de poder no es nunca neutralizada ni abolida” (Veyne, 2014: 107).
- 2) Esta determinación no significa otra cosa más que el hecho de que el sujeto emerge a partir de un *a priori* histórico que dibuja ciertas circunstancias que lo atraviesan: prácticas, normas, códigos morales, discursos, etc. “Foucault se declaró estupefacto porque hubiera quien creía ver en él la afirmación de un determinismo del que no es posible escapar [...] En efecto, el pensamiento, que es un combate, como recordaremos, tiene la libertad de tomar una distancia crítica sobre su propia construcción, retirándoles a las cosas su engañosa familiaridad [...] De modo que contestar un discurso, descalificar unos enunciados puede ayudar a derrocar el dispositivo que los apoya” (Veyne, 2014: 108).
- 3) El sujeto no es autónomo, no puede formarse sin los dispositivos y discursos de su época; éstos son su condición de posibilidad, por ello no es soberano, y más bien es hijo de su tiempo. Sin embargo, Foucault deja claro que el trabajo del sujeto será justamente poner en duda aquello que pertenece al tiempo. Por lo tanto, a pesar de no ser soberano y estar constituido por estos procesos de subjetivación, el sujeto puede practicar su libertad en la medida en que sea

capaz, gracias al pensamiento, de reaccionar contra los objetos y tomar distancia de ellos.³

Desde finales de los años sesenta Foucault analiza la cuestión del sujeto –entendido como función variable y compleja del discurso– en relación con el poder. Es importante señalar que el tema del poder interesa a la presente investigación solamente en la medida en que interviene en la constitución del sujeto y en sus posibles transformaciones, dado que el discurso es producido y mediado por relaciones de poder. De este modo, el poder se abordará como el registro sobre el cual es posible que el sujeto se constituya, y al mismo tiempo como vía y obstáculo para su autotransformación. El propio Foucault, en repetidas ocasiones, señaló que el tema del sujeto le suscitó un mayor interés que la cuestión del poder; esto quiere decir que estudió al poder para plantear el problema del sujeto. “Mi objetivo, en cambio, ha sido producir una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son constituidos como sujetos” (Foucault, 2015: 318). De estos modos distingue tres formas de objetivación; la primera forma es abordada en *Las palabras y las cosas* (cf. parágrafo 2); en ella el ser humano se objetiva mediante los modos de investigación que intentan darse a sí mismo el estatuto de ciencia. Posteriormente, en *Historia de la locura, Vigilar y Castigar y Nacimiento de la clínica* estudia la forma en la que el ser humano se constituye como sujeto mediante las prácticas divisorias. Éstas se caracterizan por dividir al sujeto en su interior y en relación con los otros, por ejemplo: cuerdo-loco, criminal-buen muchacho, sano-enfermo (cf. Macherey, 2011). Por último, plantea una tercera forma: la manera en la que un individuo se constituye a sí mismo o a sí misma como sujeto (cf. Foucault, 2015: 318).

El papel del poder en las dos primeras formas de subjetivación es muy evidente; se muestra en las ciencias humanas y en las prácticas divisorias. Pero el último modo de subjetivación (la manera en la que un individuo se constituye a sí mismo) es el que nos interesa en tanto que plantea un problema ético al sujeto: el de practicar su libertad. Es en este punto donde se presenta el problema mencionado al inicio del parágrafo: ¿cómo puede pensarse al sujeto como practicante de su libertad

³ La cuestión de las diferentes maneras en las que el sujeto puede poner en marcha esta práctica de la libertad (la resistencia, la estética de la existencia y el cuestionamiento de sí), para no dejarse determinar por la subjetivación, se abordará más adelante.

o al margen del discurso? ¿Cómo es posible que el sujeto se constituya a sí mismo si él mismo es producido gracias a y a condición de los dispositivos de poder mencionados?

La determinación del sujeto o el hecho de que no pueda ser pensado al margen del discurso, no significa que no pueda hacer nada al respecto puesto que las relaciones de poder funcionan gracias a dos elementos fundamentales: el reconocimiento del otro (sobre el que se ejerce la acción del poder) como sujeto actuante y la apertura de que el sujeto sobre el que se ejerce poder pueda responder y/o reaccionar, es decir, que tenga posibilidades de acción. “Cuando se define el ejercicio de poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracteriza por el ‘gobierno’ de los hombres los unos por los otros –en el sentido más amplio de la palabra– se incluye un elemento muy importante: el de la libertad” (Foucault, 2015: 333-334). La libertad es entonces condición de posibilidad del ejercicio de las relaciones del poder y por ello no hay relación de poder sin resistencia. Cabe mencionar, como se menciona al principio del párrafo, que para Foucault la época moderna hasta ahora se caracteriza por una particular forma del poder, la biopolítica, entendida como un poder que toma la vida a su cargo:

Se centró [el poder] en el cuerpo especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que puedan hacerlos variar. Todos estos problemas son tomados a su cargo por una serie de intervenciones y de controles reguladores: una biopolítica de la población (Foucault, 2014a: 129-130).

El poder del Estado moderno se caracteriza por ser tanto totalizante como individualizante; esto quiere decir que no sólo procura el bienestar de una sociedad, sino que se dirige a los individuos en su particularidad. Para Foucault esta característica es herencia de una forma de poder antigua: el poder pastoral. Esta forma, si bien ha perdido vigencia en su expresión eclesiástica e institucional, ha cobrado fuerza en su función: el conocimiento y la dirección de conciencia de los individuos (cf. Foucault, 2015: 226). El nuevo ejercicio del poder pastoral cambió de objetivo, ya no apelando a una salvación de este mundo por medio de la promesa de otro, sino a una salvación en este mismo. Asimismo, los objetivos religiosos son

cambiados por unos mundanos. “Y en este contexto la palabra salvación adquiere diferentes sentidos: salud, bienestar (esto es, riqueza suficiente, nivel de vida) seguridad, protección contra accidentes” (Foucault, 2015: 227). Los agentes del poder pastoral, antes los pastores, son encarnados por nuevas figuras: la policía, empresas privadas, sociedades de asistencia y benefactoras, etc. Estas estructuras centraron el conocimiento del hombre de manera cuantitativa (población) y analíticamente (individuo en su particularidad). Por lo tanto, la biopolítica es la última forma que adopta el poder.

Biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana. Esto es, en líneas generales, lo que llamo, lo que he llamado biopoder (Foucault, 2018: 15-16).

En 1966, en su libro *Las palabras y las cosas*, Foucault escribe en el prefacio que aún no hemos salido de la modernidad. “Puede verse que esta investigación [...] tiene las mismas articulaciones en el tiempo, iniciándose a fines del Renacimiento para encontrar, al principio del siglo XIX, el umbral de una modernidad de la que aún no hemos salido” (Foucault, 2012: 17). Ello implica que el modo de pensar, la forma de poder, y la concepción del sujeto característicos de principios del siglo XIX, a juicio de Foucault, no sufrieron transformaciones significativas. Cabe preguntarse si sigue siendo vigente.

CAPÍTULO II

TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO Y PRÁCTICA DE SU LIBERTAD

Loco

Alguien que padece de un alto grado de independencia intelectual, aquel que no se rige por las convenciones del pensamiento, la lengua y el comportamiento que se derivan del estudio que los conformistas hacen de sí mismos, quien está en desacuerdo con la mayoría; para ser breves, poco común.

Ambrose Bierce, *Diccionario del diablo*

En el primer capítulo se abordó la cuestión del sujeto, entendido como producto de ciertos procesos que Foucault denominó modos de subjetivación. Dicho análisis –que concibe al sujeto determinado por los discursos y las prácticas sociales e históricas– plantea algunos problemas para pensar la construcción del sujeto al margen de los dispositivos de poder, o bajo ese tercer modo de subjetivación que Foucault caracteriza por *la relación del sujeto consigo mismo*. Recordemos que el pensamiento crítico, clásicamente caracterizado por la capacidad de pensar por sí mismo, requiere prestar atención a la relación del sujeto consigo mismo. En otras palabras, la pregunta *¿qué es pensar?*, y la posibilidad que existe para pensar de otro modo, surge de la necesidad de problematizar la cuestión del sujeto como “sujeto-de-acción” o capaz de construir su propia subjetividad. Es bajo la perspectiva de un pensamiento crítico que Foucault se interesa al final de su obra por el tercer modo de subjetivación, en tanto muestra la necesidad de esa relación con uno mismo para alcanzar un estatuto ético o una práctica de la libertad.

En el último párrafo, titulado “Sujeto y biopolítica”, se esbozó el papel que las relaciones de poder juegan en la constitución del sujeto, dejando en claro que hablar de sujeción a los dispositivos de poder, o el hecho de estar condicionado por un *a priori* histórico, no significa que la práctica de libertad del sujeto esté imposibilitada. Se llegó a la conclusión de que el sujeto se encuentra determinado por ciertos dispositivos –esto quiere decir, por una serie de prácticas discursivas y no discursivas, una totalidad de expresiones, instituciones y prácticas pertenecientes a un periodo histórico– entonces, ¿cómo puede un sujeto construirse a sí mismo siendo resultado de los modos de subjetivación que operan en dichos dispositivos? Si bien queda claro que no es posible pensar al sujeto al margen del discurso o del

dispositivo (esta es la determinación o *a priori* histórico) se comprenderá que lo que puede modificarse son las prácticas; éstas, entendidas como el trasfondo en el que se articulan los discursos a través de los cuales uno se describe a sí mismo y, el conjunto de razones que uno invoca (o puede invocar) para justificar por qué se describe a sí mismo de esa manera. En ello reside la importancia del análisis de las prácticas pues éstas son las que llevan al sujeto a vincularse a ciertas formas de actuar, de pensar. “Analizar unos ‘régimenes de prácticas’ es analizar unas programaciones de conducta, que tienen a la vez unos efectos de prescripción en relación con lo que está por hacer (efectos de ‘jurisdicción’) y unos efectos de codificación en relación con lo que está por saber (efectos de ‘veridicción’)” (Foucault, 1982: 59). Foucault distingue las prácticas de sí, también llamadas artes de la existencia, de otro tipo de prácticas por tener como objetivo la transformación de uno mismo. “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presente ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo” (Foucault, 2011: 17). La complicación en este análisis se verá, en el hecho de que estas prácticas de sí se han incorporado a otras prácticas, puesto que los diferentes régimenes de poder las han cooptado y modificado para otros fines. Será fundamental estudiarlas para pensar la situación actual del sujeto.

Lo que devela el análisis de las prácticas de sí es que la capacidad que el sujeto tiene para transformarse y, por lo tanto, para construirse a sí mismo debe buscarse en ellas. En el presente capítulo se problematiza el estatuto ético del sujeto en relación con estas prácticas: ¿qué caracteriza las prácticas de sí en las que se puede entablar una relación con nosotros mismos? ¿Cuáles permiten una resistencia a las formas de poder expresadas en la biopolítica?

La cuestión de la configuración del sujeto requiere ser analizada desde una perspectiva de la subjetividad que no se enfoque en la crítica a las diferentes construcciones modernas del sujeto (*Las Palabras y las cosas*), ni en un conocimiento práctico de experiencias que toman al sujeto como objeto de saber (*Historia de la locura*, *Nacimiento de la clínica* y *Vigilar y Castigar*), sino en la filosofía de la estética de la existencia y el cuidado de sí de la Antigüedad tardía. La estética de la existencia, entendida como *ethos* o arte de vivir, pone de relieve la existencia de una alternativa –a las otras dos formas de subjetivación mencionadas– donde las personas

configuran su subjetividad. La estética de la existencia fija la identidad de los sujetos de una manera que no depende de un dispositivo de poder, encontrando su punto de apoyo en la relación del sujeto consigo mismo y en las técnicas de sí (cf. Simons, 1995: 68-80)

La recuperación del principio del cuidado de sí (ἐπίμελεια ἑαυτοῦ) cobra importancia en tanto que expresa la necesidad de transformación del sujeto, del ocuparse de sí mismo, para acceder a la verdad; en este capítulo y en el último se analizan las razones que hacen de la transformación subjetiva una necesidad o una condición para acceder a un pensamiento crítico. Bajo las diferentes prácticas de sí de la Antigüedad, Foucault explora los diferentes modos que los individuos en la Antigüedad ejercían sobre sí mismos para alcanzar un estatuto ético –mediante la estilización de su conducta– y practicar su libertad. Esta forma de entender la libertad no puede realizarse sin un costo a nivel del ser del sujeto: su transformación. Para Foucault, en Occidente, entre los dos siglos antes de Cristo hasta los dos primeros siglos de nuestra era, ocurren una serie de mutaciones en la relación que el sujeto sostiene con la verdad. Uno de estos cambios ocurre en el momento en que el principio del conocimiento de sí (γνωθι σεαυτόν) es separado del cuidado de sí (ἐπίμελεια ἑαυτοῦ). “Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad” (Foucault, 2004: 27). Foucault analiza las consecuencias de la ruptura entre espiritualidad y filosofía; al no requerirse de un ejercicio y/o una modificación de sí mismo el sujeto no es cuestionado en su ser. Con este parteaguas queda sentado que lo que se pierde junto con esa espiritualidad es la capacidad de cuestionarnos en nuestro ser, cuestión que es necesario poner en primer plano al abordar la constitución del sujeto ético y por ende la capacidad que tendría –o no– de pensar de otra forma. ¿Cómo podría pensarse de otra forma a la establecida si no se pone en marcha este tipo de cuestionamiento? Así, se vislumbra que antes de poder pensar de otro modo es necesario pensarse a uno mismo de otro modo o, dicho de otra forma, no puede plantearse un pensamiento crítico al margen de el cuestionamiento de sí.

Por lo tanto, si la relación con la verdad (verdad de lo que somos) se encuentra en independencia de la transformación del ser del sujeto, no hay otra recompensa para el sujeto más que el *camino indefinido del conocimiento*. La consecuencia fundamental es que ya no opera un *contragolpe* de la relación con la verdad

(iluminación del sujeto por la verdad que transfigura su ser) y por lo tanto la verdad ya no es capaz de salvar al sujeto. “Salvarse es una actividad que se desarrolla a lo largo de toda la vida, cuyo único operador es el sujeto mismo [...] gracias a la salvación, nos hacemos inaccesibles a las desdichas, a los trastornos, a todo lo que pueda inducir en el alma a los accidentes, lo acontecimientos exteriores, etc.” (Foucault, 2004: 184). Se verá que la salvación se dará en otro contexto bajo otras circunstancias, en un más allá y por fuerzas ajenas al sujeto, a diferencia de esta noción helenística. En los siguientes párrafos se analizan las modificaciones que se han dado a lo largo de la historia en las relaciones entre sujeto y verdad; se busca identificar las consecuencias que la ruptura entre la ética comprendida como estética de la existencia –ética sostenida en una espiritualidad (ἐπίμελεια ἑαυτοῦ)– del conocimiento de sí (γνωθι σεαυτόν) –convertido posteriormente en una hermenéutica del sujeto– tienen para el pensamiento crítico y el estatuto ético del sujeto. En este sentido, cuando se habla de transformación, no se hace referencia a un ideal previamente fijado, más bien se entiende como el movimiento u operación realizado por el sujeto –en tanto sujeto-de-acción– en sus relaciones con los otros, con uno mismo y con el poder. En conclusión, la transformación de sí resulta necesaria para plantear la cuestión del estatuto ético del sujeto en la medida en que “la ética no se construye desde el conocimiento filosófico sin más, sino que atiende a un juego consistente en armarse con una serie de técnicas que permitan a quien las siga vivir una existencia ética” (Gálvez Aguirre, 2020: 556).

§ 1. ¿De una subjetivación no sujeta a los dispositivos de poder? La estética de la existencia

El solitario

Odioso me es seguir y guiar.
¿Obedecer? ¡No! ¡Y tampoco gobernar!
Quien no tiene terror *de sí*, a nadie aterroriza:
Y sólo aquel que aterroriza puede a otros guiar.
¡Odioso me es ya guiarme a mí mismo!
Como los animales del bosque y de la mar
Amo perderme largo rato,
En dulce extravío quedarme meditando,
Para por fin de lejos atraerme a volver,
seducirme a mí hacia mí mismo.
Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*.

Hasta los años setenta del siglo XX Foucault estudió al sujeto a partir de mecanismos exteriores a él, es decir, a partir de los modos de subjetivación que condicionan y producen subjetividades. Es en el último periodo de su pensamiento en donde se dedicó a estudiarlo a partir de operaciones que parten del sujeto mismo:

Los sujetos se han estudiado según una serie de distribución de discursos según una historicidad que señalaba su dispersión, pero no tanto su unificación: de aquello que constituye al sujeto desde una suerte de exterioridad y que designa al sujeto sólo desde esta exterioridad. Paulatinamente, desde *Del gobierno de los vivos*, y ahora expresamente desde *Subjetividad y verdad*, los procesos de veridicción sobre la constitución del sujeto deberán tener en cuenta no tanto esa exterioridad de la imposición al sujeto como la decisión de las técnicas exteriores desde uno mismo para con uno mismo (Gálvez Aguirre, 2020: 555-556).

En el presente apartado se considera este aspecto de la constitución del sujeto –que Foucault designa como el tercer modo de subjetivación– caracterizado por la relación que el sujeto sostiene consigo mismo, es decir, aquel que contempla los medios mediante los cuales los sujetos construyen su propia subjetividad. Este abordaje es llevado a cabo por el autor haciendo un retorno a la Antigüedad griega y romana. ¿Por qué y cómo Foucault recurre a las éticas del mundo antiguo para hablar de este tercer modo de subjetivación? ¿por qué es necesario recurrir a la ética entendida como estética de la existencia para plantear su propuesta de un pensamiento crítico?

El retorno a los griegos le permitió a Foucault realizar la distinción entre ética y moral, distinción fundamental si quiere comprenderse en qué consiste el estatuto ético del sujeto y cómo éste llega a constituirse. La moral se entiende como el “conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] Pero por ‘moral’ entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen” (Foucault, 2011: 31). Esta explicación de la moral deja bastante claro que el hecho de que exista un código moral o prescriptivo, así como comportamientos concretos que se apeguen o no a él, no determina en sí mismo que haya un posicionamiento ético por parte del sujeto. Hay otra serie de cuestiones que deben considerarse, como la manera en la que un sujeto se constituye como sujeto moral y cómo debe conducirse. Es en la manera en la que un individuo se vive como sujeto moral que se situará el estatuto ético del sujeto. Para comprender cómo se constituye este sujeto moral, Foucault recurre a los griegos bajo una mirada metaética, dejando ver que hay una lógica o una estructura de la moral que se compone de los siguientes elementos:

1. Sustancia ética: manera en la que el individuo da forma a una parte específica de sí mismo como materia principal de su conducta moral.
2. Modo de sujeción: forma en la que el individuo se relaciona con esa regla de conducta y se reconoce como obligado a ella.
3. Trabajo ético: la elaboración que el individuo realiza en sí mismo para transformarse.
4. Teleología del sujeto moral: hacia donde tiende el cumplimiento de una acción moral (cf. Foucault, 2011: 32-34).

En el análisis de esta estructura de la moral se articula un elemento necesario para que el sujeto se constituya como sujeto moral, se verá, que es también el elemento necesario para que la propuesta filosófica de un pensamiento crítico sea posible.⁴ Ese elemento necesario es la relación del sujeto consigo mismo.

⁴ Dicho pensamiento crítico consiste en realizar un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo: “¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?” (Foucault, 2011: 15).

Lo importante está menos en el contenido de la ley [moral o código moral] y en sus condiciones de aplicación, que en la actitud que obliga a respetarlas. El acento se coloca sobre la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo (Foucault, 2011: 37).

Lo relevante del retorno a las éticas antiguas, es que en ellas se hace evidente que no es la sujeción a la moral lo que le otorga un estatuto ético al sujeto: “En síntesis, la coincidencia de las acciones con códigos o prescripciones de orden universal define un tipo de relación de sujeción del sujeto con la norma, el código, el cumplimiento o no cumplimiento, produce una moral de comportamientos, pero no define la constitución de un sujeto ético” (Florián Bocanegra, 2006: 65). Es la relación consigo mismo, entendida como la actitud que se tiene frente a la moral, lo que le otorga al sujeto su estatuto ético y, por lo tanto, al permitirle practicar su libertad le permite al mismo tiempo realizar un pensamiento crítico (cf. O’Leary, 2002: 154-170).

La ética como relación del sujeto consigo mismo es lo que aquí se entiende como la elaboración de una estética de la existencia. “Una historia de la ‘ética’ entendida como elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse en sujeto de una conducta moral” (Foucault, 2011: 269). Relación caracterizada por la actitud del cuidado de uno mismo, de ocuparse de uno mismo, de hacerse cargo de uno mismo, de ser dueño de sí mismo. Es una ética no sujeta a los dispositivos de poder en tanto pretende ser autónoma, es decir, que busca establecer su propia manera de ser y comportarse de acuerdo con una sujeción consigo mismo.

Como es bien sabido, Foucault no fue el primero en regresar a los griegos para plantear problemas filosóficos actuales respecto al sujeto, su configuración y su estatuto ético. Ya Nietzsche se había servido de las éticas de la Antigüedad para la elaboración de su planteamiento sobre el espíritu libre. El espíritu libre, comprendido como aquel individuo que piensa y actúa diferente a lo que se espera de él, puede comprenderse también como aquel que se de-sujeta de los otros, del *status quo* y/o

del rebaño. En la interpretación que Nietzsche hace de la filosofía griega encontramos una crítica de la modernidad; en ella se consideran elementos de la cultura occidental de la época del filósofo alemán –a saber, las representadas por el cristianismo– para ser contrastadas con su visión de la cultura clásica griega, señalando así la posibilidad de concebir las cosas de otra forma, desde una visión de la existencia como obra de arte.

El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez. El barro más noble, el mármol más preciso son aquí amasados y tallados, el ser humano, y a los golpes de cincel del artista dionisiaco de los mundos resuena la llamada de los misterios eleusinos (Nietzsche, 1973: 45).

Cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios se derroca el orden superior que ordenaba y daba sentido a la existencia y el sujeto queda en la posición de ser quien se lo otorga. De este modo, queda a manos del propio sujeto la creación de su existencia y es en este sentido que la doctrina nietzscheana también plantea una justificación estética de la existencia. “La alternativa de Nietzsche frente al nihilismo es que si el mundo no tiene ninguna teología ni ningún sentido, entonces el hombre se tiene que transformar en creador de su propia existencia. Si el mundo no ofrece al hombre ninguna respuesta, él tiene que inventarla o perecer por la falta de sentido” (Frey, 2013: 18).

Antes de su retorno a los griegos, Foucault analiza, en *Historia de la locura*, cómo opera la división entre locos y no-locos. Posteriormente, en sus estudios sobre la prisión, retomando la genealogía de la moral de Nietzsche, analiza las *tecnologías de la moral*, es decir, las maneras en las que se llega a determinar cómo se debe castigar. Lo interesante, es que sin importar el objeto o material de su estudio (sea la locura, la prisión, la sexualidad), el análisis que realiza siempre tiene un punto de apoyo: el análisis de las prácticas.

Tanto en este trabajo sobre las prisiones y otros, el blanco, el punto de ataque del análisis, no eran las “instituciones” ni las “teorías” o una “ideología”, sino las “prácticas” –y esto para entender las condiciones que en un momento

determinado las hacen aceptables: la hipótesis es que *los tipos de prácticas no están únicamente dirigidos por la institución, prescritos por la ideología o guiados por las circunstancias –sea cual fuere el papel de unas y otras–, sino que poseen hasta cierto punto su propia regularidad, su lógica, su estrategia, su evidencia, su “razón”* (Foucault, 1982: 59. Cursivas mías).

Nótese que ya desde 1978, año en el que participa en la mesa redonda de la que es extraída la cita anterior, Foucault hace la observación de que las prácticas se encuentran *hasta cierto punto* desprendidas de las estructuras regidas por diferentes relaciones de poder, es decir, que tienen su propia regularidad, su lógica y lo que posteriormente podría explicarse como su propia racionalidad. En sus últimos años de trabajo, cuando aborda la ética de la estética de la existencia del helenismo, sigue manteniendo este mismo blanco, es decir, el cómo se fueron deformando, perdiendo, y mutando las denominadas artes de la existencia o técnicas de sí. El enfoque de análisis sigue encontrándose en las prácticas, pero ahora se trata de las prácticas de sí, prácticas que desde esta lógica se han desprendido de manera más radical de las relaciones de poder.

Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo. Estas “artes de existencia”, estas “técnicas de sí” sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico (Foucault, 2011: 17).⁵

A diferencia de las técnicas de producción, de comunicación y de gobierno (cf. Foucault, 2014b: 33) –estudiadas por él previamente y también retomadas de Habermas, sobre todo la última concerniente a la dominación de otros– las técnicas de sí (que son lo mismo que las artes de la existencia) permiten dar cuenta de una construcción del sujeto realizada por sí mismo gracias a un dominio y conocimiento

⁵ Con esta cita vemos que así como las prácticas de sí se han desprendido de los ejercicios de poder, después de cierto tiempo y ciertas mutaciones pueden volver a ser absorbidas por éstos. Más adelante se profundiza respecto a la relación entre técnicas de sí y técnicas de dominación.

de sí mismo sobre sí mismo. Estas técnicas o procedimientos “son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines” (Foucault, 2017c: 907). Esta nueva manera de abordar el estudio de la constitución del sujeto plantea las siguientes preguntas: “¿qué hacer sobre sí mismo? ¿Qué trabajo llevar a cabo sobre sí? ¿Cómo ‘gobernarse’ al ejercer acciones en las que uno mismo es el objetivo de dichas acciones, el dominio en el que se aplican, el instrumento al que han recurrido y el sujeto que actúa?” (Foucault, 2017c: 907).

Foucault considera que en esta filosofía del helenismo que tenía por propósito vivir mejor, pueden encontrarse tales prácticas, es decir, aquellas que permiten que un sujeto se ocupe de la relación consigo mismo y por lo tanto construya su propia subjetividad.

En efecto, ya no se trata de mostrar el modo en que el sujeto se convierte en objeto de conocimiento para las ciencias humanas o la manera en la que se encuentra abarcado por las disciplinas y el biopoder, es decir, los análisis que había desarrollado en sus libros publicados entre 1966 y 1976. La intención de Foucault es describir aquellas prácticas –técnicas de sí, técnicas de vida– a través de las cuales el sujeto elabora un conocimiento acerca de sí mismo y se modifica a sí mismo (Castro, 2016: 8).

Por técnicas o tecnologías de sí se entiende la “reflexión sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre el modo de regular la propia conducta, de fijarse a uno mismo fines y medios” (Foucault, 2016a: 909). Lo importante de estas técnicas para plantear la cuestión de la transformación del sujeto es que no provienen de una racionalidad o imposición externa o ajena al sujeto, sino que responden al interés de la modificación de sí mismo. Cabe mencionar que estas técnicas pertenecientes al helenismo y que buscan el gobierno de sí, responden a una situación social, política e histórica de los siglos que inmediatamente preceden el cristianismo (aunque en realidad aparece desde la época clásica: *momento socrato-platónico*). Pero, aunque pertenecientes a la Antigüedad, vuelven a cobrar relevancia para Foucault en la modernidad al ser retomadas en el estudio de la experiencia de la sexualidad. El filósofo distingue cómo se formó la verdad sobre la locura y el crimen (mediante claras técnicas de dominación) a diferencia de la verdad sobre la

sexualidad. El pensamiento del *último Foucault* se considera a partir del estudio de la sexualidad, pues en él se muestra la importancia de la relación del sujeto consigo mismo.

La “verdad” de la locura se construye mediante campos discursivos ajenos a quienes son examinados como locos. La “verdad” del criminal se constituye a través de otra serie de procesos de normalización en los que el preso queda caracterizado por un entramado del que no tiene plena consciencia (¿cómo no acordarse el estudio del Panóptico en *Vigilar y castigar* como juego del examinador que idealmente queda impoluto e ignoto con respecto a sus examinados?). La sexualidad, en cambio, constituye un campo de problematización en la que el mismo sujeto quiere constituirse mediante unos saberes que toma y ejercita (Gálvez Aguirre, 2020: 548-549).

El campo de la sexualidad es un ejemplo de que los efectos de las tecnologías del yo en la modernidad pueden tener efectos muy diferentes de los que se buscaba en la estética de la existencia. Pues a pesar de que los individuos ejerciten determinadas técnicas de sí, éstas no necesariamente tienen efectos emancipatorios, si bien se dirigen a estilizar la conducta de los individuos pueden estar respondiendo a un fin que no es el dominio de sí sino el conocimiento del sujeto u otra cuestión. Éstas responden a otro registro –hermenéutica de sí– y no a la cultura de la estética de la existencia. Por ello hay que tomar en cuenta que las técnicas del yo no son inventadas por el sujeto, más bien son tomadas, impuestas o sugeridas por su sociedad y cultura (cf. Smart, 1989: 127). Dependerá de otras operaciones (del tipo de relación consigo mismo), la posibilidad de que un sujeto se transforme a sí mismo en aras de practicar su libertad.⁶

Por lo tanto, a diferencia de lo que sucede en la modernidad, las prácticas de sí inicialmente se encontraban enmarcadas en un clima muy particular, regido por el principio del cuidado de sí. La *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*, habitualmente traducida como cuidado de sí mismo, se entiende como una actitud, una mirada y/o una serie de acciones encaminadas al sujeto, que tienen por objetivo ocuparse de sí mismo y/o

⁶ En el tercer capítulo se problematiza esta problemática en el campo de la noción de cuestionamiento de sí.

preocuparse por sí mismo. Foucault, parafraseando a Séneca lo describe de la siguiente manera:

Qué inútil es dedicarse a especular sobre una cierta cantidad de fenómenos naturales (como, por ejemplo, el origen de los temblores de la tierra, las causas de las tempestades, las razones por las cuales pueden nacer gemelos) y que, en cambio, es mucho más provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, y hacia una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos (Foucault, 2004: 25).

Por lo tanto, este cuidado de sí –entendido como manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, realizar acciones y relacionarse con el otro– es el clima social, cultural e histórico en donde los griegos empleaban estas técnicas de sí. Por ello es imperativo comprender este principio como *fenómeno cultural de conjunto*, esto significa que está arraigado a una cultura específica: la del helenismo como *cultura de sí* (cf. Davidson, 2005).

Me parece que se puede hablar de cultura con una cierta cantidad de condiciones. En primer lugar, cuando tenemos un conjunto de valores [...] que esos valores se dieran como universales, pero a la vez sólo accesibles para algunos. Tercera condición para que pueda hablarse de cultura: para que los individuos puedan alcanzar esos valores, se requiere una serie de conductas precisas y reguladas. Y más todavía: esfuerzos y sacrificios [...] Por último, cuarta condición para que pueda hablarse de cultura: que el acceso a esos valores esté condicionado por procedimientos y técnicas más o menos regulados, que hayan sido elaborados, convalidados, transmitidos, enseñados, y que también se asocien a todo un conjunto de nociones, conceptos, teorías, etc.: a todo un campo de saber (Foucault, 2004: 179).

Esto quiere decir que se requiere de una serie de elementos, prácticas, circunstancias y condiciones para que el cuidado de sí pueda ser puesto en marcha. Por ello, aunque las prácticas correspondientes a esta cultura sean arrancadas o trasladadas por sí mismas a otros espacios, discursos o doctrinas, no tendrán los mismos efectos, al no estar articuladas en esa cultura particular. “Es casi imposible hacer la historia de la subjetividad, la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad, sin inscribirla

dentro del margen de esta cultura de sí, que conocerá a continuación en el cristianismo –el cristianismo primitivo y luego el medieval– y, más tarde, en el Renacimiento y en el siglo XVII toda una serie de avatares y transformaciones” (Foucault, 2004: 179-180). Así, se presenta un nuevo problema: si la cultura griega no es la misma que la nuestra ¿cuáles son los efectos de las prácticas de sí actuales? Es claro que Foucault no está proponiendo una ética ni mucho menos retornar a las éticas antiguas (reivindicar el dominio de sí, la tranquilidad del alma, etc., como ideales o τέλος). Sin embargo, su propuesta de la filosofía como crítica si requiere retomar el asunto de la relación del sujeto consigo mismo. Por ello, los efectos de las prácticas de sí serán analizados más adelante, en referencia a la posición del sujeto respecto a la verdad y cómo puede acceder a ella. En la medida en que el sujeto reconozca cómo se formó una verdad sobre sí mismo (efecto de las prácticas de sí) puede operar una transformación en su subjetividad que no reproduzca modelos de poder anteriores. Por este motivo la posibilidad de transformación del sujeto con efectos emancipadores no se encuentra en el simple hecho de ejercitar o reproducir prácticas de sí existentes; es necesario cuestionar qué lugar ocupan en los sujetos actualmente. Esto quiere decir, cuestionar cómo son pensadas, cómo son ejercidas, en qué cultura, con qué fines, etc.

En resumen, es importante considerar el lugar que ocupa el sujeto con relación a la verdad y a la libertad. Cómo se vive en función de ciertas prácticas y cómo ellas lo constituyen como sujeto moral. Puede decirse que en la cultura del cuidado de sí mismo –pues será revisado en contraste con el que ocupa en el cristianismo y en la modernidad– el lugar que el sujeto ocupa frente a la verdad y la libertad es un lugar de finalidad, de objetivo. En otras palabras, el sujeto es el fin mismo, no existe uno ajeno a éste.

El yo es la meta definitiva y única de la inquietud de sí [otra traducción del cuidado de sí [...]] Es una actividad que sólo se centra en el yo, es una actividad que sólo encuentra su consumación, su cumplimiento y su satisfacción, en el sentido fuerte del término, en el yo, es decir, en la actividad misma que se ejerce sobre él. Uno se preocupa por sí mismo para sí mismo, y ese desvelo encuentra su propia recompensa en la inquietud de sí. En ésta, somos nuestro propio objeto, nuestro propio fin (Foucault, 2004: 177).

El retorno a los griegos permite ver que no sólo es posible un modo de subjetivación realizado por el sujeto mismo, sino que este modo de configuración del sujeto toma a éste como fin en sí mismo (a diferencia de los primeros dos procesos de subjetivación).

Se mencionó que el énfasis que hace Foucault en su abordaje sobre la estética de la existencia está puesto en analizar cómo y cuándo se han ido perdiendo y modificando las prácticas de sí mediante las cuales se constituyen los sujetos. Uno de esos momentos fundamentales es cuando se separa el principio de la ἐπίμελεια ἑαυτοῦ (cuidado de sí) del γνωθι σεαυτόν (principio *conócete a ti mismo*). Foucault es claro en explicitar que no es un cambio que ocurre de la noche a la mañana, son pequeñas rupturas que se van dando a lo largo de los años, de las enseñanzas y de las diferentes prácticas. Este tipo de momentos son de sumo interés para esta investigación, pues tienen efectos directos en la configuración de los sujetos y por lo tanto en su estatuto ético. Foucault procedió a estudiar cuáles son los modos que se han instituido a lo largo de la historia para el conocimiento de sí, es decir, cómo es que los individuos han fijado su identidad, bajo qué procedimientos o técnicas y con qué fines. Al tratarse de procedimientos, prácticas y fines, puede pensarse este análisis en el terreno de la gubernamentalidad –análisis que hace Foucault del poder, entendido como la manera en la que se lleva a los individuos y a la población a comportarse, la manera en la que se les conduce– por lo que sigue siendo necesario estudiarlo como parte de la genealogía del sujeto moderno. Sin embargo, esta aproximación cobra una orientación diferente a la que tuvo en textos como *Las palabras y las cosas*, *Vigilar y castigar*, entre otros. El poder se analiza ahora como *gobierno de sí*, esta forma de conducirse a sí mismo no deja de tener relación con los otros, sin embargo, el foco está en el sujeto. “El gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.)” (Foucault, 2017c: 908). Tales prácticas son formas de gobierno que no necesariamente tienen como fin el dominio de sí, por ello habrá que analizar si son equivalentes a las pertenecientes a la estética de la existencia. Sin embargo, se hace patente otra forma en la que Foucault se aproxima a la genealogía del sujeto moderno.

La historia del “cuidado” y las “técnicas” de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de constitución de campos de objetivación científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones consigo mismo”, con su armazón técnico y sus efectos de saber (Foucault, 2017c: 908).

Anteriormente se explicó que la sujeción de la subjetividad a los discursos y dispositivos pertenecientes a una época no equivale a decir que el sujeto no tiene posibilidades de acción y que, por el contrario, es en esta relación con el poder donde el sujeto despliega la práctica de su libertad. Sin embargo, ahora contamos con el contraste de otras formas de constitución subjetiva que prescinden de fines ajenos al sujeto mismo, por ello surgen las siguientes preguntas: ¿en qué medida el sujeto moderno es producido por los dispositivos y discursos en los que se encuentra inmerso? ¿Qué posibilita que un sujeto pueda desmarcarse de estos dispositivos en los que está inscrito? ¿Es posible que el sujeto pueda crearse a sí mismo?

Es claro que para la analítica del poder queda un campo o una apertura en la que el sujeto puede tomar una u otra actitud y/o conducción respecto de aquello que lo precede. En palabras de Foucault: “hay diferentes maneras de ‘conducirse’ moralmente, diferentes maneras para el individuo que busca actuar no simplemente como agente, sino como sujeto moral de tal acción [...] incluso dentro de ese marco tan riguroso [fidelidad conyugal], habrá muchas maneras de practicar esa austeridad, muchos modos de ‘ser fiel’” (Foucault, 2011: 32). El problema de la conformación del sujeto es abordado en este último periodo de su investigación, menos a partir de los dispositivos de poder que sujetan y producen sujetos, que por las prácticas constantes que un sujeto realiza sobre sí mismo. Tales prácticas, técnicas y muestran la posibilidad de diseñar la vida individual en la filosofía como arte de vivir. Lo que buscamos mostrar es que esta perspectiva, lejos de ser una contradicción con sus investigaciones sobre la biopolítica y los dispositivos de poder, marca un espacio donde se abren nuevas posibilidades para pensar el estatuto ético del sujeto. Esto quiere decir que la posibilidad de autoconformación del sujeto no equivale a decir que Foucault piensa que el sujeto no se encuentra atravesado por una serie de determinaciones (cf. capítulo 1); más bien, se trata, de cómo esas determinaciones o

diferentes formas de sujeción y poder que lo atraviesan, pueden resistirse, cuestionarse y transformarse al crear nuevas formas de conducirse en su vida. En una conferencia que dictó en Dartmouth explica cómo debe estudiarse esta aparente tensión –entre modos de subjetivación, (ahora también nombradas técnicas de dominación) y técnicas de sí–.⁷ Dicha explicación toma su centro en la noción de *gobierno*; dejando en claro que no se trata de una contradicción, pues ambas técnicas (de dominación y de sí) coexisten, más bien habría que estudiar la relación que existe entre ambas.

Creo que, si se quiere estudiar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no sólo las técnicas de dominación, sino también las técnicas de sí. Digamos que debe tomarse en cuenta la interacción entre esos dos tipos de técnicas. Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuales el individuo actúa sobre sí mismo [modos de subjetivación]; y a la inversa, los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación.⁸ El punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos y conocidos por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen y se conocen ellos mismos, es lo que puede llamarse gobierno. Gobernar a la gente, en el sentido lato de la palabra, no es una manera de forzarla a hacer lo que quiere quien gobierna; siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia (Foucault, 2016a: 45).

Esto quiere decir que las técnicas de sí no garantizan por sí mismas una emancipación del sujeto de las técnicas de coerción, puesto que incluso esas técnicas

⁷ Por técnicas de dominación se entienden aquellos mecanismos, que vigilan, diagnostican, clasifican, separan y controlan a los individuos. En la biopolítica puede resultar complicado identificarlos como coercitivos o de dominación, pues se le presentan al individuo como funcionando en su beneficio, pues buscan la seguridad de la población.

⁸ Es en esta relación entre técnicas de sí y de dominación donde Foucault cuestiona el lugar del psicoanálisis: hasta qué punto opera como técnica de sí y hasta que otro ha sido cooptado– por ciertos discursos sobre el psicoanálisis– como una técnica que termina por etiquetar, separar y controlar ciertos aspectos del individuo. En algunas instituciones escolares y de salud mental, haciendo una lectura psicologizante del psicoanálisis, se termina por diagnosticar, excluir y hacer prescripciones que claramente son parte de lo que Foucault denomina técnicas de dominación. Me parece que este es un ejemplo evidente de cómo se juega la interacción entre ambas técnicas, y, llegaría a la conclusión de que el lugar en donde se ubica el psicoanálisis entre ambas técnicas depende de su interpretación y de su empleo.

pueden, dependiendo de cómo se ejerciten por el sujeto, ser cooptadas o absorbidas por las técnicas de dominación o sus fines. Ambas técnicas están engarzadas, el poder está hecho de relaciones complejas, no se limita a la coerción o dominación de unos sobre otros, sino que incluye una dimensión que ejerce el sujeto sobre sí mismo. El efecto de las técnicas de sí no puede estar al margen de los modos de subjetivación, menos en el contexto actual en el que nos encontramos regido por la biopolítica.

Es el gobierno de los otros y de uno mismo el campo que Foucault se abre para pensar en una conformación del sujeto que no se limita a los dispositivos de poder, pues el enfoque ya no consiste en un análisis del poder sino del gobierno. Ello se aleja de la búsqueda de cómo opera el poder y busca en su lugar qué lo facilita. “Y una de las razones es que, en un gobierno, en el hecho de gobernar, no sólo hay fuerzas o más fuerzas de un lado que de otro sino *en quienes son gobernados siempre hay una estructura que los hace gobernables por otros*” (Foucault, 2016c: 121. Cursivas mías). El interés de esta investigación recae en analizar en qué consiste dicha estructura que hace que algunos sujetos sean gobernables (o al menos más gobernables que otros); se trata de estudiar qué hace que un sujeto se encuentre fijado o limitado a esas técnicas de dominación, dispositivos y gobiernos de los otros. Más adelante se comprenderá, que las diferentes formas que ha adoptado la hermenéutica de sí son los medios por los que somos gobernados desde la modernidad, por ello Foucault intentará justificar la importancia de desasirse de toda hermenéutica de sí. En su lugar, encontrará en lo que concierne a las reflexiones, procedimientos y/o operaciones que el sujeto realiza sobre sí mismo –que no se sostienen en una forma de conocimiento o hermenéutica de sí– la posibilidad de transformarse a sí mismo, allí se encuentra la posibilidad de practicar su libertad.

De vuelta al análisis de las técnicas de sí y de dominación, me parece que Foucault muestra de manera muy clara en su obra dónde ubicar la interacción entre ambas técnicas, así como sus diferentes mutaciones a lo largo de la historia. Este punto es muy importante pues, aunque algunos mecanismos y técnicas parecen repetirse a lo largo de los años, salta a la vista que los efectos en el tipo de subjetividad que producen sean tan diferentes. Esto se explica no sólo por las transformaciones en las técnicas mismas, sino en el fin que buscan al emplearse y la cultura en la que están inmersas. Por otro lado, también hay que tomar en cuenta que para Foucault no es que a los periodos históricos les pertenezcan mecanismos puros

que luego son sustituidos por otros, más bien, lo que cambia es el sistema de correlación entre los mecanismos de poder. Esto queda más claro cuando explica las tres modalidades de funcionamiento social en su curso titulado *Seguridad, territorio y población*.

No hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad.⁹ No tenemos mecanismos de seguridad que tomen el lugar de los mecanismos disciplinarios, que a su vez hayan tomado el lugar de los mecanismos jurídico-legales. De hecho, hay una serie de edificios complejos en los cuales el cambio afectará, desde luego, las técnicas mismas que van a perfeccionarse o en todo caso a complicarse, pero lo que va a cambiar es sobre todo la dominante, o más exactamente, el sistema de correlación entre los mecanismos jurídico-legales, los mecanismos disciplinarios y los mecanismos de seguridad (Foucault, 2018: 23).

Esto quiere decir, que tanto las técnicas de dominación como las de sí, van mutando a lo largo del tiempo, pero, sobre todo, que la modificación se da en la relación que sostienen entre ellas y, un punto que me parece importante agregar, en la relación que los sujetos mantienen con ellas. Por eso el énfasis se encuentra en *la relación*, pues como veremos más adelante, de esta relación dependerá que una técnica de sí conserve el poder de autoconfomación subjetiva o pase a ocupar una función importante en los dispositivos de poder que producen y controlan al sujeto o bien tenga por consecuencia la renuncia de sí (más adelante se entenderá esto como un descuido de sí, un olvido que priva al sujeto de su estatuto ético en tanto renuncia a hacerse cargo de sí mismo).

Hasta este punto es posible concluir que, en efecto, es posible una subjetivización no sujeta a los dispositivos de poder y que esta manera de concebir la subjetividad es necesaria para pensar la práctica de libertad del sujeto y su estatuto ético. Javier Gálvez Aguirre explica lo que Foucault pretende hacer en este último periodo de su pensamiento.

⁹ Estas tres modalidades expresan el funcionamiento del poder en la sociedad en momentos diferentes. Lo legal-jurídico se caracteriza por la soberanía que ejerce el poder sobre el territorio, lo disciplinario se ejerce sobre el cuerpo de los individuos y la seguridad se ejerce sobre la población (entendida como “especie humana” o “multiplicidad de individuos que existen biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen”) (cf. Foucault, 2018: 27).

De lo que se trata, entonces, es de ver si hay un espacio discursivo en el que los cambios sustanciales entre discursos o teorías respondan a un acto de apropiación ética de ciertos problemas y discursos. Con ello, la noción misma de subjetividad deja de ser vista como una instancia a la que se le impone el lenguaje o cualquier pauta cultural. La subjetividad pasaría a ser el punto moldeable, finito históricamente y por ende contingente, de cambio decidido por el individuo (Gálvez Aguirre, 2020: 545).

A continuación, se problematiza ese espacio de apropiación ética que hace posible no sólo la transformación del sujeto sino la de los discursos y las teorías por consecuencia. Queda sentado que ese espacio toma lugar en la subjetividad misma.

§ 2. El estatuto del sujeto: cuidado de sí y hermenéutica del sujeto

Estudiar las mutaciones y/o transformaciones en las llamadas técnicas de sí que se han practicado a lo largo de la historia conlleva una importancia clave: mostrar el lugar que ocupaba el sujeto en la Antigüedad en contraste con el que ocupa a partir del cristianismo, la modernidad y hasta el día de hoy. En este párrafo se expone cómo es que las modificaciones de esas prácticas llevaron a una nueva forma de construir la subjetividad y también a una nueva forma de relacionarse con uno mismo. Es importante tomar en cuenta, tal como lo menciona Javier Gálvez Aguirre que a partir de 1979, en los cursos que imparte en el Collège de France, Foucault lleva a cabo algunos desplazamientos metodológicos relevantes. Uno de ellos, abordado en el primer capítulo, consiste en pasar del análisis de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación. En cuanto al desplazamiento que opera en el abordaje de la verdad, Álvarez menciona lo siguiente: “se trata de dejar parcialmente de lado el tema del saber-poder para analizar más bien los procesos aletúrgicos o de veridicción, aquellos ‘juegos’ que establecen las condiciones en las que lo verdadero se acepta como verdadero [...] Foucault denomina como focos de experiencia: aquellas formas de contextualizar y designar unos ciertos modos de ser según unos ciertos modos de conocer” (Gálvez Aguirre, 2020: 547-548). Cabría agregar que este desplazamiento, que busca mostrar cómo se ha llegado a determinar lo verdadero, implica pensar cómo es que el sujeto fija la verdad respecto de sí mismo.

Foucault estudió diferentes experiencias para dar cuenta de cómo se modificó en la historia la relación del sujeto con la verdad; relación directamente afectada por la interacción entre técnicas de sí y técnicas de dominación. En estas experiencias, por ejemplo, en el estudio de la sexualidad moderna –donde el hombre occidental es llevado mediante diferentes prácticas a reconocer su verdad en tanto sujeto de deseo, en contraste con la ἀφοδίσις antigua– donde juegan un papel importante el examen de sí y la confesión; se despliega el desarrollo y mutaciones de las condiciones históricas, los discursos y las prácticas que llevaron a que los sujetos cambiaran la relación que sostenían con la verdad y cómo se ligaban a ésta.

Sólo me gustaría hacer hincapié en una transformación de esas prácticas, una transformación que se produjo al comienzo de la era cristiana, del periodo cristiano, cuando la obligación de conocerse a sí mismo se convirtió en el precepto monástico: “Confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos”. Esta transformación tiene cierta importancia en la genealogía de la subjetividad moderna. Con esta transformación comienza lo que podríamos llamar hermenéutica de sí (Foucault, 2016a: 46).

Mediante su genealogía del sujeto moderno, Foucault muestra que la transformación que sufren estas prácticas consiste en relegar la importancia de las prácticas (ἄσκησις) –en tanto ejercicio sobre sí mismo, voluntad de modificarse o crearse a sí mismo– priorizando la elaboración de una teoría o conocimiento del sujeto por medio de la confesión a otro (hermenéutica de sí). Ello lo vemos expresado en el propósito o fin de prácticas como el examen de sí y la confesión, que era muy diferente en el helenismo que en el cristianismo. Por ejemplo, en el caso del examen de sí, Foucault agudamente observa que a pesar del lenguaje claramente judicial en la obra de Séneca (especialmente en *Sobre la ira*) lo que en realidad está en juego es una función administrativa del sujeto. El sujeto se inspecciona a sí mismo para establecer un balance, para transformarse y no para determinar un castigo (característico del cristianismo). “Este examen no se trata en modo alguno de descubrir la verdad oculta en el sujeto; se trata más bien de recordar la verdad olvidada por él [...] lo que olvida es lo que habría debido hacer [...] El sujeto constituye el punto de intersección entre un conjunto de recuerdos que deben traerse al presente y actos que deben regularse” (Foucault, 2016a: 51).

También la confesión opera muy diferente en la Antigüedad tardía que en el cristianismo. “La confesión [en los griegos] no se orienta hacia una individualización del discípulo en virtud del descubrimiento de ciertas características personales, sino hacia la constitución de un sí mismo que pueda ser en el mismo momento y sin ninguna discontinuidad sujeto de conocimiento y sujeto de voluntad” (Foucault, 2016a: 55). El γνώμη griego designa justamente la unidad del conocimiento y la voluntad, cuestión que posteriormente se separa en el cristianismo y en la modernidad. En conclusión, el recorrido que hace Foucault para mostrar las transformaciones en estas prácticas pone de manifiesto que la relación del sujeto con la verdad, con el maestro, con los otros y con su devenir, cambia a lo largo de la historia, ocasionado que la relación que los sujetos mantienen consigo mismos también cambie radicalmente. Este último punto es de gran relevancia, pues desde una perspectiva ética, se puede inferir que no es un cambio que favorezca la libertad del sujeto, en tanto lo limita en su voluntad, en su dirigirse al mundo y a sí mismo; en términos helenísticos, se elimina la aspiración de *una vida mejor* (ευζωία). Ya Nietzsche en su figura del espíritu libre hace un recorrido similar –partiendo de la Antigüedad tardía, pasando por Montaigne, la moralística francesa y la Ilustración hasta llegar al cristianismo– muestra cómo la manera cristiana de concebir la vida la niega en vez de afirmarla. La promesa de un más allá del cristianismo desestima la importancia de practicar una ascesis para conseguir una vida mejor aquí y en el presente; algo similar explica Foucault mediante el término *renuncia de sí* que atribuye a las prácticas del cristianismo.

Debemos sacrificar el sí mismo [ya sea mediante las diferentes formas de obligación de verdad: penitencia (εξομολογήσεις) o la confesión monástica (εκχωρήσεις) para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos, y debemos descubrir la verdad acerca de nosotros mismos para sacrificarnos [la renuncia de sí no sólo es el medio para la verdad sino que es otro fin en sí mismo] [...] llegarás a ser sujeto de la manifestación de la verdad cuando y sólo cuando desaparezcas o te destruyas en cuanto tu cuerpo real o en cuanto existencia real (Foucault, 2016b: 91. Corchetes míos).

La confesión en estos primeros años del cristianismo cumple un papel hermenéutico; se trata de una hermenéutica que es realizada por el sujeto mismo, aunque sea ante

un sacerdote u otra persona. Sin embargo, aunque realizada por el sujeto mismo –y por lo tanto considerada una técnica o práctica de sí– carece de los efectos del cuidado de uno mismo y la estética de la existencia ya que aunque el trabajo ético se parezca al de la Antigüedad, la sustancia ética, el modo de sujeción y el *τέλος* son otros. Esta distinta configuración en la *estructura de la moral* hace que el mecanismo que pone en función la práctica de sí se dé de otra forma.¹⁰ La verdad de sí mismo que se produce en esta nueva forma de organización implica una mortificación o destrucción de sí, en tanto que al momento de decirse, confesarse o revelarse la verdad de uno mismo, se lleva a cabo una purificación (del pecado al ser enunciado) pero también se destruye la voluntad del sujeto al cederse a sí mismo a una fuerza mayor (cf. Foucault, 2016b: 91). En este sentido, la hermenéutica que opera en estas prácticas del cristianismo se aleja del objetivo de la estética de la existencia, pues más que apuntar hacia la creación de uno mismo, se inclina hacia la renuncia y destrucción de sí. Por ello, los efectos de subjetivación que producen estas prácticas son muy diferentes, a pesar de compartir características similares (confesión, examen de conciencia, etc.) Incluso, dos años posteriores a estas elucubraciones, como parte de su proyecto de hacer una historia de la sexualidad, Foucault hace una puntualización de lo que quiere mostrar en su genealogía del sujeto moderno:

Por genealogía no entiendo hacer una historia de los sucesivos conceptos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino más bien analizar las prácticas mediante las cuales los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permite descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído (Foucault, 2011: 11).

La relevancia de las prácticas reside en el hecho de que ellas son las que llevan a los sujetos a *reconocerse y declararse* como sujetos de algo, es decir, de cierta verdad. Se trata de estudiar estas prácticas para indagar y revelar cómo los individuos hacen la experiencia de sí mismos –específicamente una experiencia como sujetos éticos– Regresando a los ejemplos expuestos (la confesión y el examen de sí) se observa que dependiendo de cómo sean llevadas a cabo, en qué contexto, con qué fines,

¹⁰ Sobre la mirada metaética y la estructura de la moral cf. p. 42.

insertas en qué cultura, puede producirse una subjetividad que o bien se oriente a la práctica de la libertad o a la renuncia de sí mismo.¹¹ La estética de la existencia tiene como efecto el dominio de sí mismo y la tranquilidad del alma; aspira a la autonomía del sujeto para llevar una buena vida, en resumen, se trata de cuidar de uno mismo. Por otro lado, las prácticas del cristianismo, posteriormente deformadas en la modernidad, pasando por el poder pastoral a la biopolítica, tienen como efecto otra subjetivación que se caracteriza por la renuncia del sujeto (en aras de un más allá) y el delegar el cuidado de sí mismo a los otros (cualquier figura reemplazada del pastor, llámese médico, maestro, etc.)

Con el pastorado cristiano vemos nacer una forma de poder absolutamente nueva. También vemos perfilarse en él [...] lo que podríamos llamar modos completamente específicos de individualización. En el pastorado cristiano, ésta va a efectuarse con una modalidad muy particular y que fue posible aprehender justamente a través de lo referido a la salvación, la ley y la verdad [...] Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica [...] tampoco [se llevará a cabo la individualización] por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo, la exclusión del ego, del egoísmo como forma central, nuclear del individuo. *Se trata de una individualización por sujeción* [...] Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones. (Foucault, 2018: 218-219). *Cursivas mías*).

Más tarde, ese sujeto del cristianismo se consolidará como *sujeto de deseo* en la modernidad. A continuación, se destacan dos puntos fundamentales, extraídos de la cita anterior, que resultan relevantes para mostrar por qué el modo de subjetivación correspondiente al cristianismo (extendido con sus variantes a la modernidad) se opone al modo de subjetivación característico de la estética de la existencia:

¹¹ La renuncia de sí mismo se explicará en un sentido más amplio que en el cristianismo. Se renuncia a hacerse cargo de su ser, se relega la conducción de su subjetividad no sólo a un pastor, sino a subrogados que operan en la biopolítica.

1) Sometimiento del individuo.

“La individualización” del pastorado cristiano –es decir, los efectos de esta subjetivación– se caracteriza por su condición de sometimiento. Las prácticas pertenecientes a esta modalidad de producción de sujetos tienen como efecto la sujeción y la servidumbre del individuo; esto se consigue mediante una promesa de salvación. Es claro que este tipo de subjetivación, en la que el sujeto se somete a otros (diferentes figuras del pastor), tiene como consecuencia la renuncia de sí mismo, puesto que el yo queda excluido cediendo su conducción a alguien más.

2) Desplazamiento de la pastoral a la gubernamentalidad moderna.

Aunque la pastoral cristiana hereda diferentes técnicas de sí de la Antigüedad tardía, las modifica de tal manera (en sus fines e instrumentos, etc.) que producen diferentes efectos en la individualización de los sujetos. Asimismo, esta forma de individualización o subjetivación (modo de fijar la identidad de los sujetos) se conecta, se diluye y se filtra a su vez, a otra forma de poder más nueva: la gubernamentalidad. La noción de gobierno es central para describir el tipo de poder que opera en la modernidad y en lo que Foucault denomina biopolítica. “El pastorado, entonces, es de esa forma un preludio a la gubernamentalidad. Y lo es también en virtud de la constitución tan específica de un sujeto cuyos méritos se identifican de manera analítica, un sujeto atado a redes continuas de obediencia, un sujeto subjetivado por la extracción de verdad que se le impone” (Foucault, 2018: 219). Es posible ubicar cómo esas tecnologías de sí pertenecientes al gobierno pastoral, se apoyan en instituciones actuales, como la iglesia, la pedagogía, la política, entre otras.

Estos dos puntos resaltan que ambas formas –pastoral y modernidad– están vinculadas: los individuos ceden su autonomía, no practican su libertad, la conducción de su yo es llevada por alguna figura moderna del pastor y su lema es la obediencia.

La finalidad de revisar la estética de la existencia en el marco de una cultura del cuidado de sí y la hermenéutica de sí en el cristianismo, es mostrar que en ellas se despliega el problema de la constitución de la subjetividad. La construcción del sujeto en el helenismo entraña una dimensión en la cual el sujeto ejerce un cierto poder sobre sí mismo, cuestión que se merma con el cristianismo y la modernidad.

“El sí mismo, como habrán advertido, no es algo que deba descubrirse o descifrarse como un texto oscuro [...] El sí mismo, al contrario, no debe descubrirse sino constituirse, constituirse por la fuerza de la verdad” (Foucault, 2016a: 56). Por ello, hermenéutica de sí y estética de la existencia son formas muy diferentes de organizar, constituir y/o configurar el sí mismo (o al sujeto). Las técnicas cristianas intentan descifrar una verdad oculta en el individuo,¹² produciendo así un sí mismo gnoseológico, es decir, un sí mismo que “cobra forma en la constitución del pensamiento como campo de datos objetivos que es necesario interpretar” (Foucault, 2016b: 92); mientras las técnicas clásicas buscan dar fuerza a la verdad del individuo para constituir un sí mismo gnómico, es decir, un sí mismo como unidad de la voluntad y la verdad. La diferencia en la concepción que ambas tradiciones tienen sobre el sí mismo es fundamental para los efectos que se tendrá en la subjetivación. Por un lado, la tradición griega deposita la importancia del sí mismo en el ser, esto se observa en sus prácticas (e incluso en los primeros momentos del cristianismo, en la *εξομολογήσεις*) donde se intenta *mostrar el ser*, es decir, el estatuto del individuo. Por otro lado, a partir del cristianismo, el sí mismo es tratado en tanto objeto; las técnicas se orientan y se emplean al sí mismo como objeto de conocimiento. La hermenéutica de sí hace que el sujeto sea un objeto de conocimiento para sí mismo (cf. Foucault, 2016c: 129). Ahora bien, lo relevante de esta diferencia, es que el ethos del sujeto, es decir, el modo de vida que llevará y la forma de relacionarse consigo mismo, será diferente a partir de cómo esté configurado ese sí mismo (si se configura como gnómico o gnoseológico). Esa relación del sujeto consigo mismo se caracterizará por un ejercicio y dominio de sí en la Antigüedad y por un afán de descubrir los secretos ocultos y renunciar a sí mismo en el cristianismo.

Planteadas estas cuestiones nos encontramos con el problema central de nuestra investigación: ¿cómo puede el sujeto moderno transformar su propia subjetividad –como forma de apropiarse de uno mismo y de practicar su libertad– si se encuentra en un dispositivo caracterizado por la hermenéutica de sí, donde se niega al sujeto y/o se lo convierte en objeto de conocimiento? ¿En qué elementos

¹² Esta verdad oculta que hay que descubrir es el diablo. Mediante la verbalización de la confesión se renuncia a Satanás y a sí mismo. Se renuncia a sí mismo en tanto no quiere ser ya el sujeto de la voluntad; en la confesión cede su voluntad, mediante la obediencia total, a su director de conciencia. Cf. Foucault, 2016b: 90-91.

debe buscarse el estatuto ético del sujeto? ¿Es posible pensar la filosofía como crítica en estas condiciones?

En la ética como estética de la existencia no existe la necesidad de ceder la conducción de uno mismo a los demás; por el contrario, lo que se busca conseguir mediante las técnicas del arte de vivir es el cuidado de uno mismo, alcanzar el dominio de sí. Por lo tanto, al apuntar hacia una posición que busca la autonomía del alma de los individuos y la construcción del sujeto por sí mismo, puede interpretarse que esa construcción de sí mismo equivale a la práctica de la libertad. Desde esta lógica puede pensarse un posicionamiento ético por parte del sujeto, en el sentido de que se vive a sí mismo como responsable de la conducción de su propia vida, a diferencia de la posición cristiana que cede la conducción de la propia vida a otros.

De acuerdo con las indicaciones proporcionadas por Paul Veyne, parece que la idea de un soberano pastor, un rey o un magistrado conductor del rebaño humano apenas se encuentra en los textos griegos arcaicos o en ciertos autores poco numerosos de la época imperial. En cambio, la metáfora del pastor que vela por sus ovejas se acepta cuando se trata de caracterizar la actividad del pedagogo, el médico, el maestro de gimnasia (Foucault, 2018: 411).

Ante este panorama, la pregunta sobre cómo el sujeto moderno puede transformar su propia subjetividad o cómo podría practicar su libertad si se encuentra inmerso en una cultura y un dispositivo donde reina la hermenéutica de sí, puede plantearse bajo otra luz: ¿los efectos de subjetivación propios de la gubernamentalidad moderna son iguales a los de la pastoral cristiana? La pastoral como prelude de la gubernamentalidad deja entrever que los efectos son similares, sin embargo, si quiere pensarse un sujeto capaz de pensar diferente, o de acceder a un pensamiento crítico es necesario que se ponga en entredicho el aspecto de la relación consigo mismo. Es claro que no hay lugar a un cuestionamiento de sí en las prácticas que tienen por objetivo la renuncia de uno mismo; donde hay obediencia, fe y renuncia no puede haber cuestionamiento. Queda pensar, si existe un espacio en los dispositivos pertenecientes a una gubernamentalidad que permita desprenderse de esos preceptos pastorales. Ahora bien, parece que ese espacio es pensable, gracias a que el retorno a la filosofía del helenismo que hace Foucault muestra que es posible que el sujeto sostenga una relación consigo mismo que no se dé en la autoconciencia

(fenomenología, idealismo, etc.), es decir, una que precede a la hermenéutica del sujeto. En esta forma antigua no es necesaria la autoconciencia y/o el conocimiento de uno mismo para poder pensar en una relación emancipatoria consigo mismo o una forma de vida que vele por la autonomía y cuidado de uno mismo. “En la filosofía griega, ¿por qué, cuando había tanta preocupación por *les regles de la vie* [las reglas de vida], el modo de vida, los filósofos dijeron durante siglos a la gente cómo conducirse, y jamás se les ocurrió la idea de que necesitaban algo parecido a las ciencias del hombre?” (Foucault, 2016c: 127). Esa necesidad de saber sobre sí surge con el cristianismo.

El regreso a la Antigüedad como recurso para cuestionar la moral del tiempo presente que se encuentra atravesada e influenciada por el cristianismo no es cosa nueva, ya Nietzsche y los moralistas franceses, entre otros, habían recurrido al estoicismo y a la filosofía de Epicuro para ello. Entre las cuestiones que Foucault aporta a esta discusión, es señalar el problema que la herencia cristiana deja a la cultura occidental: el empeño por “fundar la hermenéutica de sí no sobre el sacrificio de sí, sino al contrario –positivamente–, sobre el surgimiento teórico y práctico del sí mismo” (Foucault, 2016b: 93). Por ese motivo se había interesado tanto en estudiar tanto las ciencias del hombre como las instituciones médicas, psiquiátricas y judiciales; en ellas veía ese intento de constituir el fundamento de la subjetividad positivamente. Esto quiere decir que se intenta instaurar una hermenéutica que ya no se sostiene en la renuncia del sujeto, sino en *el hombre* entendido en su condición de ser que vive, habla y trabaja.¹³

Dentro de esta problematización, Foucault destaca el problema que se intentó resolver en la modernidad: ¿cuál podría ser el fundamento positivo de las tecnologías de sí que hemos desarrollado durante siglos? Es decir, un fundamento teórico, la justificación desde un conocimiento de las técnicas empleadas; las ciencias humanas son el intento de dar esa justificación. La respuesta de Foucault a esta problemática es que ya no es relevante, pues no se trata de encontrar un sustituto de un fundamento a la subjetividad. En su lugar, se cuestiona si en verdad es necesaria una hermenéutica del sujeto, puesto lo que se revela en su estudio es que el sí mismo no es más que “el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de

¹³ Ello se revisó en el primer capítulo, al analizar la crítica que hace Foucault al antropologismo derivado de la analítica de la finitud que hace de ésta el nuevo fundamento del hombre.

nuestra historia” (Foucault, 2016b: 94) o, en otras palabras, como se planteó en el primer capítulo: no hay fundamento del sujeto, sólo *a priori* histórico. Es por este motivo que su método se basa en un análisis histórico de las prácticas y la solución que propone ante este panorama es cambiar esas tecnologías hermenéuticas para en su lugar recurrir a una “política de nosotros mismos”. “Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos” (Foucault, 2016b: 94). Considero importante hacer la puntualización de que no se trata simplemente de cambiar esas tecnologías liberando así al sujeto, aunque algunos autores lo hayan interpretado de esa forma, es decir, mediante prácticas consideradas subversivas o revolucionarias. Gálvez Aguirre cuestiona la lectura que plantea que la liberación o la emancipación del sujeto son las únicas posturas éticas frente a las diferentes formas de poder que determinan al sujeto:

Quizás el problema consista en pensar que la liberación es el único correlato posible de la ética “auténtica”, o más aún, que el eje de enunciación del poder sólo sea bien comprendido en clave de imposición política, en términos de “luchas contra una subjetividad impuesta” [...] Implícitamente, en aquellos autores que defienden la primacía de la resistencia como concepto operativo del quehacer foucaultiano, suele manejarse una noción de poder que, pese a sus propias advertencias, todavía está presa del modelo vertical, jurídico-estatal de ese poder: el poder, que sólo existe en su articulación expresa, es aquello que debe combatirse en su fase de cristalización (Gálvez Aguirre, 2020: 557).

Gálvez Aguirre destaca un punto fundamental: la resistencia no puede ser pensada en términos de prácticas que actúen en contra o se opongan a las relaciones de poder sin más. Este tipo de propuestas ponen de manifiesto una lectura jurídico-estatal o sustancial del poder en Foucault. Más bien considero que la propuesta del autor, de cambiar la hermenéutica de sí por una política de nosotros mismos, apunta a la postura y/o la actitud que podemos adoptar frente a dichas tecnologías; Foucault advirtió desde el principio que ellas pueden funcionar tanto en beneficio de una construcción del sí mismo realizada por el sujeto tanto para sujetarlo o subordinarlo a los dispositivos de poder actuales.

CAPÍTULO III CUESTIONAMIENTO DE SÍ Y TRANSFORMACIÓN DEL SUJETO

Foucault entiende la filosofía como un modo particular de pensar y cuestionarse:

Llamemos “filosofía”, si quieren, a esta forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y es falso, sino sobre lo que hace que haya y puede haber verdad [procesos aletúrgicos] falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de otra. Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos filosofía a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (Foucault, 2011: 33).

En la Antigüedad tardía filosofía y espiritualidad eran indisociables, la separación se fue dando paulatinamente y en esta cita Foucault las distingue de manera didáctica. Ya en el segundo capítulo se analizaron las consecuencias de querer acceder a una verdad o conocimiento sin llevar a cabo un trabajo en uno mismo por uno mismo. En este capítulo se abordará la relación que el sujeto puede establecer con la verdad en la actualidad: relación que se dará mediante el cuestionamiento de sí mismo. Se trata de un cuestionamiento que no encuentra su fundamento en una reflexión autoconsciente o en una estructura trascendental. Es una actitud interrogativa que no pretende llegar a una verdad preestablecida, más bien, es un cuestionamiento que va abriendo brechas sin tener que dar respuestas cerradas o producir conocimiento como principal objetivo. Este cuestionamiento cobra una dimensión interpelativa, que sacude y pone en tela de juicio los preceptos establecidos.

Regresando a las definiciones –filosofía y espiritualidad– dadas por Foucault en su segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, ellas nos permiten esquematizar lo que a primera vista parecerían dos campos independientes: el de la interrogación por el campo de las condiciones y límites de acceso a la verdad (forma de pensamiento) y el de la praxis subjetiva (espiritualidad). Sin embargo, se verá que la filosofía como *forma de pensamiento* que cuestiona sobre lo que permite que haya

verdad o falsedad y cómo acceder a ella, no puede realizarse –al menos de manera crítica– sin vincularse a una serie de procesos subjetivos que se ponen en marcha mediante las prácticas de sí.

Si bien en el segundo capítulo se revisó la relevancia de la transformación subjetiva para el acceso a una verdad no alienada, queda por analizar qué tipo de relación consigo mismo es posible en la actualidad –al margen histórico de la cultura del cuidado de sí que nos es anacrónica– para poder accederse a un pensamiento crítico en la actualidad. Para responder a estas cuestiones, en los siguientes párrafos se recurre a los últimos cursos dictados por Foucault en el Collège de France. En ellos, el ponente se concentra en las diferentes escuelas filosóficas de la Antigüedad, especialmente el estoicismo y el cinismo, para estudiar la diversidad de formas en las que los individuos se relacionaban con la verdad, las condiciones que se requerían para su emergencia y las consecuencias éticas y políticas de su práctica. Παρησιάζω, *estética de la existencia, cuidado de sí y verdadera vida* son nociones que aparecerán en las siguientes páginas; nociones que le permiten al Foucault preguntarse por el papel de la filosofía en ese entonces y ahora. En este último capítulo se traza lo que Foucault plantea para el porvenir del pensamiento filosófico, su relación con la constitución del sujeto y las consecuencias éticas y políticas que conlleva.

Aunque Foucault recurre a las filosofías antiguas para plantear ciertos problemas, su propuesta se centra en el presente:

El pensamiento de Michel Foucault parte de una crisis del papel fundador de la filosofía. Un cambio de rumbo definitivo vendría dado por la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía dejó de ser proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad para afrontar una tarea parcial. Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La filosofía es “diagnóstico del presente” en que vivimos (Sauquillo, 2017: 29).

Después de la crítica kantiana que plantea la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, el sujeto que enuncia la verdad queda fijado en un espacio mediador de su finitud. Para Foucault es Nietzsche quien cuestiona este tipo de racionalidad. “La tarea de la

filosofía no consiste en enunciar la esencia última de las cosas, en el alumbrar el saber, sino en indagar las condiciones de posibilidad en que se produjo el saber” (Sauquillo, 2017:30). En el primer capítulo se explicó que la crítica al sujeto moderno le resulta pertinente a Foucault en la medida en que, gracias a Nietzsche, se da cuenta que el sujeto y el conocimiento lejos de sostenerse en estructuras trascendentales se construyen por una voluntad de verdad que conlleva estructuras de poder. La filosofía se recoloca en una función de conocimiento parcial, la apuesta de la ontología del presente es diagnosticar –en términos nietzscheanos– una situación particular, parcial, que es el presente en el que nos encontramos para tratar de comprender lo que somos. Foucault se abandera de esa empresa estudiando situaciones concretas o, mejor dicho, lo que él llama focos de experiencia (la locura, el crimen, la sexualidad, etc.)

Nietzsche al cuestionar, interpelar, sacudir y poner en tela de juicio las normas morales universales, coloca al ser humano en una posición que le lleva a tener que depender de sí mismo, de tomar la responsabilidad por sí mismo al verse obligado a crear su propia ética (cf. Frey, 2012: 140). En este sentido, la discusión se desarrolla en el terreno de la ética en tanto se trata de situar el lugar de responsabilidad subjetiva que el sujeto ocupa en las prácticas y procesos que lo llevan a decir, reconocer y producir una verdad de sí mismo (sin dejar de tener presente de que son procesos que requieren de la relación con lo otro y los otros). El cuestionamiento de las normas, el no tomarlas por verdaderas en sí mismas, lleva al sujeto a posicionarse desde su propia subjetividad frente a ellas poniendo en primer plano la dimensión ética (forma de relacionarse con la norma) sobre la de la norma en sí misma (característico de las morales orientadas al código del cristianismo). De aquí la importancia del cuestionamiento de sí como vía para el pensamiento crítico.

§ 1. Cuestionamiento de sí: ¿una invitación a los usuarios de Michel Foucault?

Foucault considera que los textos de la Antigüedad a los que recurre para dar forma a su investigación sobre una historia de la sexualidad tienen el siguiente fin: “Estos textos tienen como función ser operadores que permitan a los individuos *interrogarse sobre su propia conducta*, velar por ella, formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos; revelan en suma una función ‘eto-poética’, para utilizar una palabra que se encuentra en Plutarco” (Foucault, 2011: 19. *Cursivas mías*). En esta cita se

lee algo similar a lo que Nietzsche hace en *La genealogía de la moral*: cuestionar la propia conducta presente para abrir la posibilidad de formar una nueva.

En una entrevista realizada en 1974, se le cuestiona a Foucault por qué en sus libros se limita a abordar filosóficamente cuestiones concretas o específicas, como la locura, el saber científico, la clínica médica, etc., y no se interesa por explicar su filosofía de “manera directa”. El entrevistador tiene la impresión de que Foucault hace que el lector acceda a su filosofía mediante los objetos de la locura, el crimen y las ciencias humanas, entonces se pregunta por qué da este rodeo. Foucault hace notar que no se trata de un rodeo, puesto que la filosofía necesariamente trata con un objeto siempre, aunque tradicionalmente se trate de cuestiones como el ser, la conciencia, la teoría del conocimiento, la experiencia, entre otros. La locura y el crimen son objetos también, aunque se olvida que lo son por ser tan cotidianos para la tradición filosófica universitaria. En sus palabras “no hay discurso filosófico sin objeto” (Foucault, 1994: 522). Por más que un filósofo diga que habla de la “experiencia en general” en realidad siempre se trata de algo particular, simplemente por tratarse de una experiencia histórica particular que es la suya (nuevamente implicación subjetiva). Dentro de este marco, el filósofo francés describe sus libros como una caja de herramientas, como una caja de instrumentos para que quien lo lee, sus *usuarios*,¹⁴ se sirvan de ellos para lo que se requiera. Que sus lectores y/o usuarios sean interpelados en su ser por esos *objetos* o *focos de experiencia* de los que Foucault escribe. Trátese de médicos, pedagogos, magistrados o incluso biólogos (cf. Foucault, 1994: 523) –aunque aquí incluyo muchos otros usuarios, como psicoanalistas, sociólogos, politólogos, etc. (de hecho, ha sido herramienta clave y muy citada para diferentes teorías, como las de género)–, Foucault pretende que sus escritos les sean de utilidad, pero ¿de qué tipo de utilidad está hablando? Claramente se verá que tiene que ver con una utilidad en la forma de pensar cada uno de esos terrenos, utilidad para pensarlos de manera crítica.

¹⁴ Con ello Foucault quiere decir que sus textos fueron escritos para ser usados, es decir, en el sentido de que sirvan de algo a quien los lee (cf. Foucault, 1994: 524). En otra entrevista Foucault señala que no es coherente que se le exija se sostenga en lo que dijo o escribió años atrás, pues él mismo se considera en constante transformación/creación.

§ 2. Resistencia y cuestionamiento de sí

No hay discurso teórico o análisis que no esté de un modo u otro atravesado o subterfugado por algo así como un discurso en imperativo. Pero me parece que el discurso imperativo, que, en el orden de la teoría, consiste en decir “quiera esto, deteste aquello, esto está bien, aquello está mal, inclínese por esto, desconfíe de aquello” no es otra cosa, al menos en la actualidad, que un discurso estético y que sólo puede hallar su fundamento en elecciones de orden estético

Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*.

Un discurso estético que sólo puede hallar su fundamento en elecciones de orden ético es un discurso que tiene la característica de ser moldeable, es un discurso al que se le puede responder asumiéndolo o bien resistiéndose a él; la resistencia entendida en su forma más general como evitar, luchar, defenderse y/o oponerse a diferentes discursos, procedimientos, mecanismos y tecnologías. Sin embargo, hemos visto que conseguir algo así no es tan sencillo, pues al paso de los años, las técnicas de sí, que tenían como propósito la construcción y transformación del sujeto, han sido poco a poco deformadas y subsumidas por las técnicas de dominación de las épocas posteriores a la Antigüedad tardía. Por lo tanto, ya no sólo se trata de realizar un trabajo sobre sí mismo, sino de encontrar la forma en que las técnicas para conseguirlo no operen reproduciendo los discursos de los dispositivos de poder,¹⁵ pues éstos incluso pueden pasar por fenómenos de resistencia. “En cuanto al discurso imperativo consistente en decir ‘pelee contra esto y hágalo de tal y cual manera’, pues bien, me parece que es un discurso muy liviano cuando se emite desde una institución cualquiera de enseñanza o, simplemente, desde una hoja de papel” (Foucault, 2018: 17).¹⁶ Entonces ¿cómo es posible resistir? Foucault considera que

¹⁵ En el capítulo anterior se revisó que los efectos de un trabajo sobre sí mismo no dependen exclusivamente de las técnicas de sí empleadas, más bien, existe toda una configuración que pone en marcha una serie de mecanismos para que se lleve a cabo la práctica en cuestión; la cultura, el fin que se busca, la actitud con la que es tomada, etc.

¹⁶ El movimiento de liberación femenina de los sesenta, el cual logró entre otras cosas el derecho al voto, a la ciudadanía, igual salario por las mismas jornadas de trabajo que los varones, fue también un movimiento de liberación sexual, reivindicando su derecho al placer (facilitado por la innovación de los anticonceptivos). La represión sexual femenina, su conminación a ejercerla únicamente en el contexto del matrimonio, fue abierta a otros contextos y formas, dándosele peso al orgasmo femenino como parte del placer. Sin embargo, esta liberación, más tarde fue expropiada por las mismas formas nuevas del poder las que volvieron un imperativo el sostener relaciones sexuales y orgasmos como símbolos de liberación, así vemos toda una literatura que habla de relaciones sexuales precoces, promiscuas

la filosofía, entendida como una “política de la verdad”, tiene como tarea “saber en qué campos de fuerzas reales orientarnos para hacer un análisis que sea eficaz en términos tácticos” (Foucault, 2018: 17).

Para los fines de la presente investigación, la resistencia es abordada como un fenómeno que se confronta o se opone a las relaciones de poder, pero siempre considerando la necesidad de que opere un trabajo en la relación del sujeto consigo mismo para que pueda ser realmente emancipatoria o efectiva. ¿Qué tipo de relación consigo mismo es necesaria para este fin? Para este análisis de la resistencia, se toman en cuenta en primer lugar los textos tardíos de nuestro autor; en ellos se analiza la constitución de formas de subjetividad, la manera que tiene el yo de producirse y reconocerse en una verdad y las técnicas de gobierno.

Los tres intereses interrelacionados que se pueden hallar a lo largo de todo el trabajo de Foucault, a saber, el análisis de formas de racionalidad, conocimiento y verdad, el sujeto, su conceptualización y problematización, y relaciones de poder y sus efectos, respectivamente, alrededor del tema del “gobierno”, donde el último abarca tanto una inquietud “ética” respecto al Yo o su cuidado y la conducta del individuo, así como una preocupación política por las formas del cuidado, la regulación y el control ejercido sobre los grupos, colectividades y poblaciones. *A su vez, estos desarrollos pueden ser considerados, en parte, como una respuesta medida a unas cuantas críticas, a saber, de una ambigüedad alrededor de la cuestión de la resistencia a las relaciones de poder, no haber prestado atención al sujeto y las formas de subjetividad, y la ausencia de una visión explícita de una política apropiada* (Smart, 1989: 117. Cursivas mías).

La crítica de Smart se dirige a las interpretaciones de la noción de resistencia que dejan de lado la cuestión fundamental de la relación del sujeto consigo mismo. Este descuido, explica, tiene que ver con la manera errónea en la que se sigue interpretando el papel del poder en la obra de Foucault.

Una crítica muy común, si no la más común, al análisis que Foucault hace de las relaciones de poder, es que las tecnologías modernas del poder son retratadas como incrementando su previsión sobre las mentes, cuerpos y experiencias de

que no son cuestionadas. De modo que resistirse a sostenerlas podría ser en un momento dado más contestatario que el asumir las nuevas formas que ya han devenido modelos de comportamiento.

los individuos hasta un nivel tal que la amplitud o el potencial de resistencia aparece como mínimo, sí no completamente circunscrito. Además, se arguye que la concepción del poder desplegada carece de una cualidad, sustancia o potencial, la cual es constreñida o reprimida en el curso de su ejercicio, y el corolario de esto es que no parece haber un fundamento o base normativa para la resistencia. De una forma u otra, estas críticas están presentes en los trabajos de Bernman, Dews, Habermas y Fraser, respectivamente [...] Una característica consciente de esas críticas es una lectura que, irónicamente, atribuye al trabajo de Foucault justamente la idea del poder que él critica, a saber, una concepción negativa, judicial y en última instancia represiva (Smart, 1989: 123).

Este tipo de tesis y críticas a Foucault, sugieren que éste concibe el poder en su carácter determinante, represivo y opresor, como si se tratase de una fuerza externa al sujeto. Por ello, lo lógico sería pensar en alternativas para escapar de él, contrarrestarlo desde el sujeto hacia el exterior, sin tomar en cuenta que el sujeto es también agente y reproductor del poder. Si por el contrario tomamos en cuenta el aspecto positivo y productivo (en el sentido de que produce pero también opera como potencia en el sujeto) de las relaciones de poder, la respuesta respecto a ¿qué posibilidad de resistencia se tiene en la modernidad?, la encontramos en el terreno de la relación del sujeto consigo mismo: no hay relaciones de poder donde no hay libertad (en otras palabras, en la ausencia de conflicto hay violencia/dominación puesto que una de las partes está reducida a estado de objeto, de sometimiento), y la práctica de libertad es un asunto que se posibilita y se despliega en el campo de la relación que el sujeto mantiene consigo mismo.¹⁷

Quedó claro que no toda relación del sujeto consigo mismo se despliega desde la práctica de la libertad. Se revisó que en ciertos modos de subjetivación –sobre todo los que derivan de una pastoral cristiana– el sujeto, no es capaz de modificar su ser con el fin de transformarse, sino que se encuentra atravesado por otro tipo de fines.

¹⁷ Esto no significa que Foucault no considere otras formas de resistencia como la revuelta, las revoluciones, movimientos sociales de otro tipo como manifestaciones, etc. “¿Se tiene o no razón para rebelarse? Dejemos la cuestión abierta. Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo” (Foucault, 2017d: 863). Este tipo de prácticas existen y son necesarias para que los individuos se den a sí mismos un estatuto de sujetos (frente a situaciones de dominación donde incluso pueden llegar a ser reducidos a condición de objeto por no tener posibilidades de acción). Sin embargo, en su genealogía del sujeto moderno, la resistencia cobra una relevancia más ética que política, por lo que aquí se considera su posibilidad de acción en la subjetividad de los individuos, más que en este campo “político”.

La cuestión de la libertad del sujeto se ha planteado en los siguientes términos: ¿qué tanto puede un sujeto practicar su libertad en tanto es producto de una serie de determinaciones? ¿Qué posibilidades tiene de construirse a sí mismo estando inmerso en un tipo de gobierno (dispositivo de poder) como el biopoder? Si bien la libertad y la constitución de sí mismo se realizan en determinados contextos históricos, perteneciendo a determinada clase social, género, raza, orientación sexual, idiosincrasia, profesión y, en general, con distintos fondos de recursos, aquí lo que interesa es cómo los sujetos a pesar de esas determinaciones pueden moverse del lugar resistiéndose, a través del cuestionamiento de sí que implica una determinada relación consigo mismo.

Como es sabido, cuando Foucault aborda los diferentes modelos del poder y las diferentes estrategias y tácticas de las relaciones en las que éste cobra forma, fue muy claro al indicar que tales relaciones se dan entre dos sujetos libres –aunque se trate de una relación desequilibrada–. A esto es a lo que se apunta cuando se dice que *en donde hay poder hay resistencia*. La situación es bastante clara; el punto donde me parece se debe problematizar la posición ética del sujeto en la actualidad, tiene que ver precisamente con ese espacio un tanto ambiguo entre dominación y resistencia, técnicas de sí y técnicas de sujeción.

¿Es inherente a la existencia de los seres humanos que su organización se traduzca en una forma represiva de poder?

–Por supuesto. Una vez que, en el sistema de las relaciones de poder, hay gente en una posición tal que puede actuar sobre los otros y determinar su conducta, esa conducta de los otros no será totalmente libre. Por consiguiente, *según los umbrales de tolerancia, según un cúmulo de variables, la situación será más o menos aceptada, más o menos rechazada*, pero nunca se la aceptará del todo, siempre habrá escollos, siempre habrá gente que no quiera aceptar, siempre habrá puntos donde la gente se sublevará, resistirá (Foucault, 2016d: 150. *Cursivas mías*).

¿De qué dependen los umbrales de tolerancia? ¿De qué dependerá que un sujeto acepte o rechace lo que se le impone? ¿Cómo debe darse ese rechazo para que sea considerado una resistencia? ¿Resistencia para qué? Queda claro que el simple hecho de negarse a actuar de una u otra forma no es suficiente para considerar que

una persona está *resistiendo* cierta imposición de determinada relación de poder y que por ello está constituyéndose como sujeto libre y o crítico. Manifestarse en contra de ciertas normas, decir ¡no acepto esto! o incluso hacer lo contrario, no significa que esté operando una resistencia propiamente dicha en el sentido de que esté en sintonía con la relación que el sujeto sostiene consigo mismo. La resistencia opera a nivel de la constitución subjetiva, en lo que llega a reconocer un sujeto como su verdad, en cómo construye la verdad sobre sí mismo –mediante prácticas de sí orientadas a determinados fines– es allí el verdadero campo de batalla de la resistencia.

Si bien la transformación del sujeto y la resistencia son pensadas en este periodo del pensamiento de Foucault a partir de los procesos subjetivos de la singularidad de un individuo, no quiere decir que no haya lugar a una dimensión política; simplemente el giro hacia el sujeto plantea una cuestión que permite pensar lo social y lo político a partir del sujeto y no al revés. El cuidado de sí es cuidado de los otros. Foucault problematiza el gobierno de sí y de los otros; sin embargo, desde la lectura de lo que interesa a la presente investigación, lo político se analiza como vínculo indisoluble y consecuencia de cierto actuar del sujeto, es decir, del resultado de la relación que sostiene consigo mismo. En este sentido, la resistencia y la transformación del sujeto tienen consecuencias en el discurso, en las prácticas, en los dispositivos y por lo tanto en el campo de la intersubjetividad.

El filósofo francés Étienne Balibar entiende la transformación social como una práctica política, como “cambio en el cambio”, es decir, como el cambio de las condiciones (económicas, sociales, familiares, de género, etc.) Para él, es en la práctica donde se encuentra el campo de acción de la política. “En la práctica, se encuentra entonces toda una fenomenología de la existencia social que es el campo, el desafío y la materia de la política” (Balibar, 2005: 26). A pesar de abordar la cuestión de la práctica como una función social, el autor toma en cuenta que la transformación –en este caso social y/o política– no puede ser realizada mediante un mero cambio de condiciones, pues el sujeto no puede abstraer su presencia al dirigirse a ellas. Ante la pregunta que le planteó Jean-Luc Nancy (¿quién viene después del sujeto?),¹⁸ Balibar responde: “lo que viene después del sujeto es el

¹⁸ “La crítica o la deconstrucción de la subjetividad ha sido uno de los grandes motivos del trabajo filosófico en Francia. Tal movimiento se apoya sobre los conocimientos de Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein, así como de los de la lingüística, las ciencias sociales, etc.

ciudadano [...] el ciudadano como sujeto” (Balibar, 1991: 45). En este punto Balibar es muy claro al señalar que la política no es sin sujeto (aunque la historia si carezca de él); este hecho es el que le lleva a problematizar el análisis de las relaciones de poder de Foucault, quien a su vez se interesa en el poder en la medida en que busca comprender los diferentes modos en los cuales un individuo deviene sujeto. Para Foucault, lo propio de una relación de poder es que es un modo de acción sobre acciones y aunque se arraiga en el nexo social, en tanto pone en juego relaciones entre individuos o grupos, no reconstituye por encima de la sociedad una estructura suplementaria. Además, no se trata de deshacernos de tales relaciones de poder, pues ellas forman las sociedades, de lo que se trata es de analizar cómo se juegan dichas relaciones en una sociedad dada, lo que las hace sólidas o frágiles. (cf. Balibar, 2005: 26-27).

Balibar se interesa en la perspectiva de Foucault para comprender la sociedad como estructura de condiciones ya dada y su posible transformación. Observa que en Foucault las nociones de condiciones y de transformación devienen al mismo tiempo, conjuntamente. Otra forma de entenderlo, en palabras de Foucault, es que libertad y poder se despliegan de manera enlazada, se requieren mutuamente para expresarse. Ello es claro en la última obra de Foucault: el análisis del poder (condiciones) y el de la transformación (libertad) son simultáneos, incluso propone analizar al primero a partir del segundo y su análisis crítico se concentra en un presente. De este modo la resistencia funciona como punto de partida para el análisis del ejercicio del poder. “Usar esta resistencia como un catalizador químico para sacar a la luz relaciones de poder, localizar su posición, descubrir su punto de aplicación y los métodos usados. Más que analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, consiste en analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de las estrategias” (Foucault, 2015: 321-322).

A lo largo de la historia se observan diferentes luchas, enfrentamientos y resistencias que se oponen al poder; aquellas contra las formas de dominación social, política, religiosa y las que operan en contra de la explotación que separa a los individuos de lo que producen. Sin embargo, Foucault destaca una forma de

Aunque también proviene, de manera consustancial, de la experiencia práctica, ética y política de la Europa de los años treinta: los fascismos, el estalinismo, la guerra, los campos [de exterminio], la descolonización y el nacimiento de nuevas naciones; la dificultad de orientarse entre una identidad ‘espiritual devastada’ y el ‘economicismo americano’, entre la pérdida de sentido y la acumulación de signos: tantas instancias de interrogación sobre las diversas funciones del sujeto” (Nancy, 1991: 4).

resistencia particular perteneciente a nuestro tiempo: el tipo de lucha contra la sumisión de la subjetividad o contra lo que ata al individuo a sí mismo (cf. Foucault, 2015: 323). Por lo tanto, la resistencia en cuestión es al sometimiento de una verdad impuesta sobre nosotros mismos.

La conclusión sería que el problema ético, político, social y filosófico de nuestros días no es intentar liberar al individuo del Estado, y de las instituciones estatales, sino liberarnos a la vez del Estado y del tipo de individualización que está vinculada al Estado. Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de esa clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante varios siglos (Foucault, 2015: 329).

Con esta cita queda claro que la resistencia para Foucault –entendida en este punto como el intento de liberar al individuo del Estado y *de la individualización que éste realiza*– cobra su relevancia en el campo de la subjetividad y la subjetivación. El problema, a mi parecer, consiste en entender cómo debe operar el rechazo de esa clase de individualidad para que en realidad se trate de una resistencia y cómo es que a partir de ésta pueden promoverse nuevas formas de subjetividad. La respuesta a este problema se ha dado desde diferentes interpretaciones, aunque la mayoría de ellas plantea la discusión desde el terreno de lo social, problematizando las posibilidades de resistencia (casi siempre estrategias colectivas) a partir del análisis del poder que ejerce el Estado sobre los individuos, dejando de lado el movimiento subjetivo que se requiere para liberarse de la individualización que éste realiza. Al respecto de este problema, me parece importante la postura de Balibar pues se interesa en explicar la intersección del sujeto con lo social y político.

La sociedad es el complejo de acciones que se condicionan o transforman entre sí. A decir verdad, ninguna acción ha podido jamás transformar otra –ya se trate de producción, educación, punición, de disciplina, de liberación o de restricción política– si no es creando condiciones nuevas para su ejercicio, *al igual que ninguna acción puede condicionar a otra sino transformándola, o transformando la libertad de su portador*, como dice Foucault. (Balibar, 2005: 28. Cursivas mías).

Con esta cita, Balibar expone la relación entre transformación subjetiva (nivel individual) y transformación social. Sin embargo, concibe una dificultad conceptual en

Foucault con la emergencia de la práctica de la libertad, puesto que le preocupa la frecuencia con la que las relaciones de poder devienen en estados de dominación, cuestión que la mayoría de las veces implica de procesos sociales para la liberación (no como la práctica de la libertad en donde el sujeto tiene mayor incidencia). Ya que la lucha colectiva tiende a ser la estrategia necesaria para romper con esos estados de dominación, considera que la explicación de Foucault se limita a explicar estas luchas como “meros movimientos sociales” (prácticas de liberación).¹⁹

Como es notorio, Foucault está obligado a extender en este caso el tiempo del presente estratégico, en el cual la disimetría de las relaciones de poder remitía siempre a la posibilidad inmediata de una inversión o un desplazamiento: han aparecido estructuras (sean su índole restrictiva, legal o normativa), cuyos sujetos están de alguna manera apartados, y que “fijan” el poder hasta en la intimidad de los cuerpos, de modo que no esté a su alcance. Al problema que plantean, Foucault no llega a responder más que con el esporádico recurso clásico a los “movimientos sociales” [...] Pero sí señala que las prácticas de libertad no son tanto la condición previa de una liberación como una necesidad que surge a posteriori, nuestro itinerario se orienta en otra dirección (Balibar, 2005: 31).

El itinerario de Balibar se inscribe en el análisis de la violencia y, por lo tanto, en la transformación social y en el campo de lo político (o lo que él llama civilidad). Considera que Foucault abandona este último propósito en tanto que se enfoca cada vez más en el análisis de las tecnologías del yo, reduciendo el alcance de la resistencia a un nivel subjetivo en pos del análisis del individuo. “Es el lugar de una dificultad, pues la idea de resistencia remite ahora a la cuestión de saber cómo evoluciona la ‘relación de yo a yo’ de los individuos, cómo puede cambiar de signo o de régimen; y corremos el riesgo de entrar en una regresión al infinito” (Balibar, 2005: 31). A pesar de que Balibar se percata de que Foucault estudia las tecnologías del yo para abordar la cuestión de las relaciones de poder a partir del sujeto, es decir a partir de “lo que depende de nosotros” y no de lo que nos determina (análisis previo al

¹⁹ Las prácticas de liberación son las diferentes formas que encuentran los individuos de liberarse de un estado de dominación, estado en el que las relaciones de poder están fijas, restringiendo las posibilidades y la libertad a solo un lado de la relación, con una disimetría extrema. El esclavismo es el ejemplo paradigmático de las formas que violentan a los cuerpos, no permitiendo la posibilidad de acción del lado oprimido.

último periodo de su pensamiento), considera que es un análisis inconcluso y aporético por no sostener una noción crítica de lo que es el individuo.

Pienso que el problema de esta interpretación de Balibar es que considera que el giro hacia el sujeto en Foucault es un relegamiento de la cuestión de las relaciones de poder y de la resistencia –para priorizar el análisis de la producción de la subjetividad– y no otra forma legítima y efectiva para analizar el problema del poder a partir de las formas de subjetivación. Por ello, es importante tomar en cuenta que el giro hacia el sujeto en Foucault no deja de lado la cuestión de la resistencia, más bien la toma desde otro lugar. Para fines explicativos pueden distinguirse dos orientaciones en las que puede entenderse la resistencia; en un primer sentido, más general, se refiere a una sublevación, a un enfrentamiento que frena y se rehúsa a la dominación o al control;²⁰ a esta forma Foucault llega a llamarle *el arte de no ser de tal modo gobernado*, de hecho, esa forma de entender la resistencia aplica a una de las funciones de lo que entiende como actitud crítica (cf. Foucault, 1995: 9). En un segundo sentido –en el último periodo de su investigación– la resistencia tiene implicaciones más complejas, pues no se limita a frenar o limitar las relaciones de poder (lo que sería rechazar lo impuesto como verdadero por las autoridades simplemente por su estatus de autoridad, sea eclesiástica o del estado, etc.), sino que se refiere de manera más específica a la resistencia a adoptar ciertas formas de individualidad; es decir, a asumirse en las verdades que son impuestas por la operación de las diferentes formas que adopta el poder. Considero que hay que tener muy presente esta última cuestión al hablar de la noción de resistencia en el último periodo del pensamiento de Foucault, pues poner el énfasis en una perspectiva social al abordar el problema de las relaciones de poder dejando de lado la cuestión de *la relación de yo a yo* (relación descrita como la relación del sujeto consigo mismo), no permite analizar con profundidad la posibilidad auténtica de la práctica de la libertad en cuanto a la creación de nuevas y diferentes formas de subjetividad.²¹ Ello no

²⁰ Sentido que le interesa a Balibar, en tanto que es la resistencia necesaria al tratarse de situaciones de dominación o fijación del poder, es decir, problemáticas plasmadas a nivel social y político.

²¹ Esto quiere decir que partir de una transformación social para comprender la práctica de la libertad del sujeto (en su singularidad) es problemático y engañoso. Un ejemplo actual de ello lo observamos en la constante creación de nuevas categorías para definir identidades sexuales, en ellas, los individuos se ven en la posición de “elegir” cuál de las categorías ya definidas se acomoda más a su persona. El movimiento social que busca el reconocimiento de otras formas de identificación y preferencia sexual a las convencionales suele proponer nuevas prácticas para el encuentro sexual, nuevas formas de hablar, nuevas formas de relacionarse con los otros, etc. Y muchas veces ellas son adoptadas como estandarte del cambio y la subversión social a un costo personal importante. Es decir,

significa que para Foucault la transformación social no sea necesaria ni que no existan otras vías que no se centren en el sujeto para alcanzarla;²² simplemente su interés se encuentra en señalar lo que sucede en la constitución y transformación subjetiva para mostrar la incidencia que ésta tiene en la creación de otras formas de ser y de pensar.

Para nuestro autor, el comportamiento crítico de nuestra forma de pensar, decir y actuar se caracteriza por una “ontología histórica de nosotros mismos”, esto significa problematizar nuestro presente, preguntarnos sobre cómo fuimos constituidos como sujetos históricos. El ἦθος filosófico que ello implica se caracteriza por ser una actitud límite y experimental. “El conocimiento de los límites [de nuestro presente y de nuestra historia] no ha de conducirnos ni a su canonización, ni a su rechazo, tampoco a situarnos dentro o fuera, sino en su frontera [...] tal actitud experimental persigue su eficacia a través de una posición desmitificadora de las relaciones de poder” (Sauquillo, 2017: 73). Lo que está en juego para Foucault es adoptar un ἦθος *crítico* frente a la aceptación de nuestra constitución histórica como sujetos modernos (es decir, frente a lo que lo que nos determina, o lo que se ha explicado en el primer capítulo como *a priori* histórico). ¿Cómo es posible situarse en esa frontera del conocimiento de los límites de nuestro tiempo? Al inicio del párrafo se explicó que la resistencia no se reduce a la aceptación o rechazo de ciertas relaciones de poder, por lo tanto, la capacidad de situarse en la frontera de esos límites que nos determinan depende de la capacidad que el sujeto tiene de cuestionarse a sí mismo dentro de esos límites.

la motivación del cambio social se prioriza sobre el deseo de uno mismo y el cuestionamiento del lugar subjetivo que la persona en cuestión ocupa frente a lo social; por ello, queda en tela de juicio considerar que de ese modo el sujeto está estableciendo cambios reales en las subjetividades o transformando los modos de ser (en otras palabras, si está en realidad practicando su libertad). Por otro lado, es necesario hacer la puntualización de que esto opera en ocasiones, cuando no hay cuestionamiento de sí, pero hay que reconocer que esos movimientos conllevan efectos sociales necesarios para la transformación social.

²² Incluso Balibar lo reconoce en la siguiente afirmación: “no hay emancipación sin transformación ni civilidad; no hay civilidad sin emancipación ni transformación, etc.” (Balibar, 2005: 45). La civilidad entendida como el movimiento político necesario para destrabar y resistir a la violencia.

§ 3. Cuestionamiento de sí como forma de relacionarse con la verdad

La verdad es, definitivamente, lo insoportable, una vez que deja el ámbito de los discursos para encarnarse en la existencia. La “verdadera vida” no puede manifestarse sino como “vida otra”.

Frédéric Gros en Miche Foucault, *El coraje de la verdad*

En el segundo capítulo se revisó el curso titulado *La hermenéutica del sujeto*; en él, Foucault advierte una relegación del principio de la ἐπίμελεία ἑαυτοῦ (cuidado de sí mismo) por el principio del γνωθι σεαυτόν (conócete a tí mismo); esta supresión hace que las condiciones de acceso a la verdad no requieran de la transformación del sujeto –cuestión fundamental para acceder a un pensamiento crítico y a cierto estatuto ético del sujeto–. El acceso a la verdad, que prescinde de toda espiritualidad o modificación del ser del sujeto, entra en un esquema de condiciones formales objetivas, con reglas de método, es decir, se accede a ella por condiciones extrínsecas al sujeto. En resumen, la verdad se define desde el interior del conocimiento, ocasionando que el sujeto no necesite cuestionarse a sí mismo. “Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad” (Foucault, 2004: 37). Lo que se pierde es la *necesidad* de que el sujeto sea puesto en cuestión para acceder a la verdad. También se mencionó que la consecuencia de esta forma de relacionarse con la verdad es que no hay otra recompensa para el sujeto más que el *camino indefinido del conocimiento*, ya no hay contragolpe de la verdad (iluminación del sujeto por la verdad que transfigura su ser). Desde esta postura, la verdad ya no es capaz de salvar al sujeto.

En su curso posterior a *La hermenéutica del sujeto*, la relevancia del problema de la constitución y el estatuto ético del sujeto, que caracteriza el periodo del último Foucault, se hace más patente al realizar un desplazamiento metodológico en el análisis de la relación entre el sujeto y la verdad. Foucault organiza su investigación de acuerdo con lo que él llama las formas aletúrgicas. “La aleturgia sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta” (Foucault, 2010: 19). Estos juegos aletúrgicos, no estudian la verdad determinando qué conocimientos, teorías o doctrinas son ciertas o falsas, sino que se interesan en analizar cómo se constituye y

reconoce una verdad como tal. “Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los ‘juegos de verdad’, de los jugos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma” (Foucault, 2011: 12-13). En el presente párrafo tomamos en cuenta esta perspectiva –la de los juegos de veridicción– diferente a la que se lee hasta el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, para estudiar la relación que el sujeto mantiene con la verdad y, por lo tanto, la manera que se entiende la constitución del sujeto: cómo construye y reconoce la verdad de sí mismo.

El análisis de las prácticas de sí se entiende como la nueva modalidad bajo la cual se estudia la relación entre el ser y la verdad. En este punto del pensamiento de Foucault puede decirse que el enfoque tiene un corte más ético que político, pues la manera de constituirse a sí mismo como sujeto ético no depende directamente del poder, entendido en su sentido controlador, represor, etc., sino que ahora, considerando el poder desde otra óptica, se contempla desde lo que el sujeto puede potenciar de él.

Sin ir más lejos, las expresiones con las que Foucault alude al poder en *Historia de la sexualidad I* tienen un cariz negativo: el poder “construye”, la sexualidad como dispositivo dependiente de la confesión no “libera” realmente, etc. En tal sentido, el poder sigue, de algún modo, siendo planteado como una estructura ontológicamente vertical en la que lo verdadero queda reducido a poco más que al elemento constituido, óptico si se quiere, con el que una serie de prácticas son puestas en marcha y validadas. El cambio o desplazamiento que realizará Foucault en los años siguientes se centrará, precisamente, en dotar de autonomía a la acogida de ciertas prácticas y de ciertos discursos [...] El sujeto, constituido en su relación con la verdad y con el poder que lo rodea, pero que también lo promueve, no solo está ‘sujetado’, sino que él mismo es una instancia de potenciación de ese poder, sea cual fuere el mecanismo por el que este poder se reproduzca. (Gálvez Aguirre, 2020: 563).

Este divorcio del poder como el elemento primordial que construye la relación del sujeto con la verdad es fundamental para comprender la relevancia de la relación del sujeto consigo mismo para la construcción de su propia subjetividad. Es en este marco que Foucault estudia la noción de *παρηγορία*, entendida como procedimiento,

virtud o arte de vivir, retomada de la cultura del cultivo de sí, que consiste en el “decir veraz”. “Una de las significaciones originarias de la palabra griega *παρρησία* es ‘decirlo todo’, pero en realidad se le traduce mucho más a menudo como ‘hablar franco’, libertad de palabra, etc.” (Foucault, 2009: 59). Con esta aproximación al estudio de los procedimientos de la verdad, se trata de otro enfoque de la relación del sujeto con la verdad; uno que ya no se centra en tratar de comprender en qué prácticas o discursos se procuró decir la verdad sobre cierta subjetividades (como el loco o el delincuente), ni el que estudia el discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, bajo prácticas como la confesión o el examen de conciencia (estudiado en el campo de la sexualidad) –relaciones atravesadas por el poder de una instancia exterior al sujeto–. Esta perspectiva para estudiar la relación del sujeto con la verdad –la *παρρησία*– debe entenderse como un proceso de veridicción que si bien contempla que el poder sigue siendo indisoluble de las cuestiones que competen al sujeto y a la verdad, ubica el centro de la problematización en otro espacio: la construcción de la relación del sujeto consigo mismo. “La *παρρησία* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a construir su relación consigo mismos” (Foucault, 2009: 59). Poco a poco, el deber del maestro de decir la verdad al discípulo también pasará a ser obligación del discípulo para con su maestro; sin embargo, en ambas posiciones, en el marco del cultivo de sí, se trata de la construcción de la relación del sujeto consigo mismo. Lo interesante de la *παρρησία* es qué tomada en tanto práctica, la verdad se produce en el ejercicio mismo de decirla. “Lo que se constata, más bien, es el que el acceso a la verdad se da desde la idealidad del comportamiento mismo que señala una cierta verdad en su *ejercitación*”. (Gálvez Aguirre, 2020: 564). En este sentido es que debe comprenderse el cuestionamiento de sí; como actitud y no como reflexión que busca un autoconocimiento. Los efectos que el cuestionamiento de sí pueden tener en la relación del sujeto consigo mismo son dados en la medida en la que éste se ejercita, no tanto en los contenidos de las respuestas posibles a ese cuestionamiento.

Foucault explora, en su último curso titulado *El coraje de la verdad*, la relación de la *παρρησία* (decir veraz filosófico) con el cuidado de sí y con la estética de la existencia. El estudio de la *παρρησία* es lo que le permite vincular el cuidado de sí y la estética de la existencia –como principales propósitos de la filosofía– con el tema de la verdad. Este análisis pone de manifiesto la importancia y la necesidad de pensar

el campo de la verdad y del conocimiento de sí en función de la constitución del sujeto y los modos de gubernamentalidad. Cuestión que no es de menor importancia para el autor, puesto que, desde su punto de vista, la filosofía ha hecho caso omiso de esa relación, es decir, ha querido estudiar dichos campos de manera independiente. Por lo tanto, la *παρησιάζω* es una noción que le permite mostrar la manera en que los sujetos han constituido (y/o los han llevado a constituir) su subjetividad y reconocerse en diferentes verdades.

En dicho curso se profundizan tres vertientes de la *παρησιάζω*. Primero se destaca la de la política, que a su vez se divide en un momento democrático –en el que el ciudadano comunica a sus pares verdades que no quieren escuchar asumiendo el riesgo de muerte que conlleva– y un momento autocrático –en el cual entra en escena el filósofo que aconseja al príncipe–. En segundo lugar, Foucault se detiene en la *παρησιάζω* propiamente filosófica que se distingue por su carácter ético y que surge a partir del momento socrático, momento que se expresa en convocar a los individuos a ocuparse de ellos mismos. Por último, Foucault indaga la *παρησιάζω* de los cínicos para hablar de otra forma del coraje de decir la verdad. Ella resulta mucho más radical que la de Sócrates en su manera de interrogar a los otros sobre el cuidado de sí mismos, es una manera escandalosa, agresiva, que pone a prueba. Esta *παρησιάζω* se desenvuelve en otro contexto: el del *βίος*. Dejando atrás toda metafísica del alma, el *βίος*, o mejor dicho la forma que uno le da a su vida –estética de la existencia– es ahora el campo de batalla donde emergerá la verdad.

Esta última forma de decir veraz interesa para la propuesta de la presente investigación, no tanto por el estilo excéntrico y escandaloso que caracteriza a los cínicos, sino por el hecho de que en su práctica parresiástica se enfatiza la verdad como praxis y alteridad. Ésta última cuestión, la alteridad, es como Foucault propone entender la verdad y lo que a su juicio designa la función del filósofo como pensador crítico. Por alteridad de la verdad entiéndase, en términos cínicos, la necesidad de *cambiar el valor de la moneda*, o en otras palabras, la necesidad del cuestionamiento de las costumbres y reglas establecidas –que han hecho de los sujetos lo que son–. “El cínico, por el contrario, se hace notar por un modo de vida de ruptura [...] Así como los platónicos procuraban discernir, a través de la densa niebla de las opiniones vigentes, el conocimiento esencial, los cínicos rastrean, en la maleza de las convenciones y los artificios mundanos, lo elemental, aquello que, en el carácter concreto de la existencia, resiste absolutamente” (Gros en Foucault, 2010: 361-362).

Foucault resalta, retornando a la filosofía como forma de vida de los cínicos, que la relevancia de decir la verdad y/o reconocer la verdad de uno mismo estaba en la Antigüedad vinculada de manera indisoluble con la cuestión de la manera de vivir, de ser, de existir: cuestión de la verdadera vida (vida filosófica). Esto quiere decir que la verdad no es un mero conocimiento que adquirir sino una práctica que desemboca en una actitud frente al mundo y frente a los otros. Lo que hace Foucault de los cínicos en este último curso es “el momento puro de una reevaluación radical de la verdad filosófica, resituada del lado de la *praxis*, la prueba de vida, la transformación del mundo” (Gros en Foucault, 2010: 360). De este modo, el problema de la *παρησία*, del decir verdadero, del coraje de decir la verdad, es en realidad un problema de cómo hay que vivir y no de lo qué se puede conocer.²³

Frédéric Gros, en la recapitulación que hace de la publicación del curso *El coraje de la verdad*, enfatiza la relación que Foucault hace entre lo que los cínicos postulan como verdadera vida y lo que éste entiende como crítica, incluso titula este apartado “La verdadera vida como apelación a la crítica y la transformación del mundo”. Esta verdadera vida sería una vida otra en tanto que requiere que el cínico invierta los sentidos de la verdad, que le da otra forma a la verdad. En este sentido, la vida otra de los cínicos es una crítica del mundo existente, una crítica encarnada en la vida que llevan.

El cínico produce, en efecto, el escándalo de una “verdadera vida” que está en posición de ruptura con todas las formas habituales de existencia. La verdadera vida ya no se representa como la existencia cabal que lleva a la perfección cualidades o virtudes que los destinos comunes y corrientes sólo resaltan con un débil resplandor. Se convierte, con los cínicos, en una vida escandalosa, inquietante, una vida “otra”, rechazada y marginada de inmediato (Gros en Foucault, 2010: 363).

Lo que hace la verdadera vida es romper con las reglas y las costumbres habituales para que emerja un mundo diferente del que hay. Y este mundo otro y nuevo es necesario para que sea verdadero, para que sea un mundo de verdad (puesto que la verdad no puede ser la misma). Esto significa que, al transformar la propia vida, al

²³ Y la verdadera manera de vivir es la vida otra. Para Foucault, en este curso, “no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra” (Gros en Foucault, 2010: 366).

transformarse uno mismo mediante la ascesis, en el cinismo, se estaría transformando el mundo también. Esto es esencial para el pensamiento de Foucault, sobre todo pone en claro que los reclamos de haber abandonado la problemática política del poder para centrarse en el sujeto están mal fundados. El papel de la crítica y la transformación de uno mismo no es una problemática que atañe solamente a la dimensión individual del sujeto, impacta en el mundo y en los otros.²⁴ Por lo tanto, el llamado *giro al sujeto* o *giro ético* que hace Foucault en este momento de su pensamiento, es más un cambio de perspectiva que un cambio de objeto de estudio, pues está bien claro que para él no puede separarse la cuestión de los juegos de veridicción de los modos tanto de gubernamentalidad como los de subjetivación. Por ello no hay un abandono de su tarea política. “Esta crítica, que supone un trabajo continuo sobre sí mismo y una intimación insistente de los otros, debe interpretarse como una tarea política. Y esa “militancia filosófica”, como la llama Foucault, constituye incluso la más noble y elevada de las políticas: es el gran πολιτεύεσθαι de Epicteto” (Gros, en Foucault, 2010: 364). Puede entenderse que el énfasis en el análisis de la relación del sujeto consigo mismo, cuestión que había sido descuidada, es un llamado a la crítica, llamado que dirige al pensamiento contemporáneo. “Pero, sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anudan el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto” (Foucault, 1995: 8). La crítica es la operación que relaciona las formas de gubernamentalidad, con los modos de subjetivación y con los juegos de veridicción entre sí.

Si ha sido necesario detenerse tanto en el eje de los modos de subjetivación, específicamente en la relación del sujeto consigo mismo, es porque en el recorrido que Foucault hace sobre lo que se entendía como verdadera vida (ya sea como prueba, misión, virtud) muestra cómo esta preocupación por la vida verdadera fue descuidándose de la práctica filosófica para terminar por ser infértil en la academia y en la ciencia. El problema de esta escisión, descuido o negligencia es que algo del

²⁴ En 1978, en una conferencia que posteriormente es titulada *¿Qué es la crítica?* Foucault problematiza lo que es la crítica y lo que se ha entendido como actitud crítica. Señala que ha habido *muchas críticas*, pero se concentra en problematizar la crítica desde la empresa kantiana que caracteriza al periodo moderno europeo. Desde entonces Foucault recalca que la crítica se vincula con la cuestión fundamental de *¿cómo gobernar?* La actitud crítica se entiende en este sentido como la actitud que contrarresta las artes de gobernar, lo que las cuestiona y limita. Una definición que emplea Foucault para la crítica es “el arte de no ser de tal forma gobernado” (Foucault, 1995: 5-7). En esta manera de entender la crítica vemos como está implicada la dimensión del otro y lo político.

orden de la verdad se pierde en la separación de la preocupación de la verdadera vida con la práctica filosófica. Esto es lo que quiere destacar Foucault, no es que quiera aplicar o hacer nuevamente de la filosofía un arte de la existencia o hacer vigentes sus diferentes prácticas. Lo que le interesa es poner de relieve que lo que se perdió en esta separación, es el aspecto de la relación del sujeto consigo mismo y con ello la implicación que se tenía antes con la verdad (su coraje de decir la y de darle forma en sus acciones de vida). Estas exclusiones hacen de la verdad una verdad alienada del sujeto, incluso me atrevo a decir que podría describirse como una verdad acrítica o carente de relevancia ética y/o política. En resumen, para que pueda adoptarse una postura verdaderamente crítica es necesario tomar en cuenta la relación del sujeto consigo mismo.

Foucault analiza lo que es la crítica y la actitud crítica desde diferentes perspectivas que pueden remontarse a Platón. Sin embargo, su lectura del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?*, cobra una relevancia para comprender su propuesta de una filosofía crítica como ontología del presente. Por ello antes de entender la concepción foucaultiana del pensamiento crítico, es fundamental puntualizar qué significa pensar por uno mismo para Kant –lema de la ilustración– y cómo lo entiende Foucault. Para el filósofo de Königsberg “Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es sí mismo” (Kant, 2016: 87); pensar por uno mismo es *¡atreverse a pensar!*, emanciparse de toda tutela, alcanzar una madurez intelectual. Sin embargo, este “pensar por uno mismo” –que se entiende como pensar por cuenta propia o como la emancipación de la tutela de otros, haciéndose cargo de su propia responsabilidad moral– se alcanza de una manera particular que implica que se inscriba en un principio universal. “Preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal de uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume” (Kant, 2016: 13). En otras palabras, ser ilustrado o pensar por sí mismo se resuelve para Kant en la reflexión que una persona realiza al preguntarse si las razones que lo llevan a asumir determinadas conductas pueden instaurarse como un principio de acción universal.

Para Foucault la crítica cobra otra forma pues considera otras cuestiones. Para empezar, problematiza el *¡sapere aude!* de Kant en relación con el coraje de decir la verdad y el estudio de la *παρηγορία*. A diferencia de Kant, Foucault no se interesa por la implementación de una ética universal, lo que le interesa de dicho

artículo se encuentra en otro lugar: la cuestión sobre la reflexión del propio presente. Foucault considera que es la primera vez que un filósofo reflexiona sobre el momento presente que escribe y como causa por la que escribe: “La reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto” (Foucault, 2017e: 980). La insistencia de Foucault por la pregunta por el presente implica un ejercicio personal, es decir, toma como punto de anclaje al sujeto mismo, o dicho de modo más puntual, al filósofo que se pregunta por el presente. “Qué es ese ‘ahora’ dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (Foucault, 2009: 29). En los últimos años, en los que Foucault está elaborando su filosofía como crítica, la articula de ese modo pues está pensado la relevancia de la reflexión filosófica en la actualidad, qué es lo que ahora se requiere, qué tiene sentido para el pensamiento filosófico ahora. El interés de la presente tesis por el cuestionamiento de sí, parte de la importancia que Foucault da a la relación del sujeto consigo mismo como elemento necesario para una crítica; pues de lo que se trata es justamente de pensar el papel del sujeto/pensador/filósofo en este proceso de cuestionamiento por el presente; “mostrar en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso [pensar en el sentido del presente] [...] actualidad a la que interroga como acontecimiento, un *acontecimiento cuyo sentido, valor y singularidad filosóficos tiene que expresar, y en el cual debe encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice*” (Foucault, 2009: 30. *Cursivas mías*).

Lo que está planteando Foucault es la pertenencia del sujeto a ese presente, y ello le compete al sujeto mismo que se pregunta por su presente, es decir, lo que está en cuestión es la pregunta, el cuestionamiento por su propio lugar. “Es decir, ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearsele, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente, o si se quiere, su pertenencia a un cierto ‘nosotros’ [...] [que se relaciona con un] conjunto cultural característico de su propia actualidad” (corchetes míos, Foucault, 2009: 30). Este tipo de interrogación es lo que para Foucault caracteriza la filosofía como discurso de la modernidad. La interpretación que hago de lo anterior es que la filosofía tiene la tarea de que el sujeto que se interroga encuentre su lugar en la modernidad (a la cual pertenece) mediante el

cuestionamiento de sí. “Cuál es *mi* actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué produce el hecho de que yo hable de ella?” (Foucault, 2009: 31. Cursivas mías). En el ejercicio interrogativo mismo del sujeto, y en sus efectos, es donde se despliegan las consecuencias éticas.

Se entiende que el tiempo histórico en el que uno vive no se reduce a una época, más bien se trata de una actitud y/o ῥθος, de cómo nos conducimos. Foucault toma como ejemplo lo que dice Baudelaire para caracterizar la actitud moderna: es la capacidad de imaginar el presente de otra manera de la que es, una transfiguración o transformación de lo real que acepta la verdad, pero al transformarla se practica la libertad. Lo relevante de la Ilustración, para el objetivo de esta investigación, es el pensamiento que propone, pues entraña una capacidad de transformación subjetiva, en este caso entendida incluso como arte de existencia en tanto crea nuevas formas de ser; el cuestionamiento de sí tiene consecuencias creadoras. Lo que nos liga a la *Aufklärung*, no es la fidelidad a elementos de una doctrina, sino la reactivación permanente de una actitud, es decir, de un *ethos*; pensar por uno mismo para Kant, y atreverse a cambiar el valor de la verdad para Foucault.

Como ya se mencionó, este ῥθος se caracteriza por una actitud límite (escapar de la alternativa del adentro y el afuera y estar por las fronteras) y es en tal actitud que reside la crítica en Foucault, consiste en el análisis de los límites y su reflexión. En este punto, Foucault está más cerca de Nietzsche que de Kant. “En lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?” (Foucault, 2017e: 986). Esta singularidad puede entenderse también como aquello que ocurre a nivel de la subjetividad, es decir, lo que depende de cada sujeto, sujeto histórico pero que tiene una propia historia y una actitud singular respecto a ella.

La crítica que plantea Foucault, no se ejerce en la búsqueda de estructuras formales que tengan valor universal;²⁵ más bien se juega en la investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos —este punto también hay que considerarlo desde la singularidad de los sujetos, cómo se ha reconocido un sujeto en particular, que piensa y dice tal sujeto—. Por ello no se trata

²⁵ “La investigación de una forma de moral que fuera aceptable para todo mundo en el sentido de que todos deben someterse a ella me parece catastrófico” (Foucault citado por Renaut y Ferry, 1988: 59).

de una crítica trascendental; no busca hacer metafísica ni extraer estructuras universales, más bien la describe como una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método pues entiende nuestros pensamientos y comportamientos como acontecimientos históricos (cf. Foucault, 2017e: 986). Al no buscar universales o trascendentales, Foucault estudia lo que pasa a nivel de la subjetividad, entendiendo que toda transformación es más bien parcial, busca lo que muestra concretamente y de manera concisa (en sus estudios de la locura, la sexualidad, etc.)

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como actitud, un *ethos* [ἦθος], una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, a la vez, un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible (Foucault, 2017e: 989).

La propuesta de una filosofía crítica de una ontología histórica de nosotros mismos entraña una actitud ¿qué caracteriza esa actitud? Foucault la caracteriza por ser una actitud que se dirige hacia el sujeto mismo, el enfoque está centrado en la relación del sujeto consigo mismo. Sin embargo, yo agregaría que la forma que cobra dicha actitud es la del cuestionamiento de sí.

Anteriormente se argumentaba que algunas interpretaciones sobre la obra de Foucault han dirigido su interés a la crítica al poder y sus estructuras, proponiendo cambiar, derrocar y sublevar ciertas prácticas (ya sean en el lenguaje, en las instituciones, en las plazas, etc.) como medio para la transformación de ciertos dispositivos de poder que oprimen y sujetan a los individuos, y así, éstos puedan transformarse a sí mismos. Sin embargo, más allá de poner en tela de juicio si esas lecturas se sostienen o hacen aportaciones filosóficas interesantes, es posible distinguir que parten de otro tipo de cuestiones que no toman como elemento fundamental de la crítica la relación del sujeto consigo mismo. “El estudio acerca del ‘descuido de los modos de ser’, amén de la concesión implícita a la lectura heideggeriana de Occidente, abre justamente una línea positiva de cara a las implicaciones de elección de vida, que van más allá de una vida centrada en la crítica de lo que subyuga, una vida donde el juego de verdad constituye al sujeto afirmativamente como sujeto que así se quiere” (Gálvez Aguirre, 2020: 566). La

propuesta filosófica del último Foucault considera que la crítica es consecuencia de un trabajo interrogativo de nosotros mismos. “Establecer, a pesar de las diferencias y las rupturas, *la importancia de las técnicas de interrogación del sujeto sobre sí mismo* para comprender al hombre moderno y también a nosotros mismos (pues tal es el objetivo de la genealogía), es establecer al mismo tiempo la posibilidad de trazar un recorrido epocal cuyas consecuencias perviven al día de hoy” (Gálvez Aguirre, 2020: 564. Cursivas mías). Entiéndase entonces que el cuestionamiento de sí es un ejercicio interrogativo que además de partir del sujeto (como sujeto-de-acción), se tiene por objeto a sí mismo. El cuestionamiento de sí no consiste en cuestionar los discursos y prácticas que lo intentan gobernar para posteriormente derrocarlos o resistir a ellos; se trata de un cuestionamiento que al momento de ponerse en acto como modo de pensarse a sí mismo implicado en esos discursos y prácticas ejercita ese poder potenciador que le pertenece, rompiendo y resistiendo así a los dispositivos y técnicas de dominación.

Proximidad y diferencia en una historia no tanto del ser, sino de los modos de ser, cuyos protagonistas son los individuos en tanto que *interrogadores de sí mismos y de sus propias condiciones para alcanzar la verdad*. Historia de los modos de ser que es historia de la verdad [...] lo verdadero se constituye en cada caso según una ejercitación a la que uno se adscribe. El desarrollo de una ontología del presente puede ser así comprendido como el modo de pensarnos como seres ejercitantes y al cuidado de nosotros mismos frente a cualquier cristalización del poder” (Gálvez Aguirre, 2020: 565. Cursivas mías).

Así se entiende, que la posibilidad de ocupar una posición de sujetos ejercitantes o potenciadores del poder, no se encuentra en una lucha por establecer nuevas verdades o de resistir mediante el derrocamiento de prácticas de dominación; más bien, se encuentra, en un primer momento, en la interrogación de nosotros mismos y de las condiciones por las cuales nos fijamos verdades a nosotros mismos.

CONCLUSIONES

LA CRÍTICA COMO CUESTIONAMIENTO DE SÍ

Pedido
¡De muchos hombres conozco el espíritu
Y no sé quién soy yo mismo!
Mi ojo me está demasiado cerca-
No soy yo lo que veo y vi.
De más utilidad me sería
Si pudiera situarme más lejos.
¡No tan lejos como mi enemigo!
Demasiado lejos está ya el amigo-
¡Pero en el medio entre éste y yo!
¿Adivináis lo que pido?
Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*

La cuestión del sujeto para Foucault consiste en analizar lo que lo convoca a pensar en la actualidad, hay que pensar en los acontecimientos y focos de experiencia que nos han llevado a ser lo que somos. Con este trasfondo, se puede concluir que el problema con el que se enfrenta el sujeto (y el filósofo) el día de hoy es poder acceder, producir y reconocerse en una verdad que no se encuentre capturada o dominada por la ciencia o episteme, entendida como la nueva forma que ha cobrado la gubernamentalidad. Por este motivo se argumentó que resulta necesario plantear una forma de pensar que advierta la posición del sujeto en las verdades en las que ha sido llevado a reconocerse; he aquí el interés de Foucault en que la filosofía plantee un pensamiento crítico.

¿Cómo se entiende la crítica en la presente investigación? La crítica entraña una función de resistencia en tanto limita los efectos del poder. “Yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad en sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 1995: 8). Años más tarde de dar esta definición de la crítica, muy kantiana en el sentido de la *Aufklärung*,²⁶

²⁶ Para Kant, la incapacidad de servirse del propio entendimiento, o lo que es lo mismo, el estado de minoría de edad tiene que ver con una falta de coraje, falta de decisión y falta de poner un límite a los excesos de autoridad. Esa salida de la minoría de edad, la *Aufklärung*, es lo que Foucault retoma para definir lo que es la crítica. Pero hay que recalcar, que el coraje del que se trata en Kant es el coraje de saber *¡sapere aude!*, y de saber cuáles son los límites de ese conocimiento. Foucault señala que para Kant la crítica termina por orientarse hacia el conocimiento y comprender sus límites, además de entrañar una concepción de autonomía muy diferente a la de él: “para él, la autonomía está lejos de

al enfatizar la importancia de la relación del sujeto consigo mismo, puede entenderse con mayor claridad que la crítica no sólo supone una actitud política frente a la verdad, sino también ética. Esto último se expresa en que la relación que el sujeto mantiene con la verdad cuando hay un descuido de la relación consigo mismo (por ejemplo, la relación de la ciencia con la verdad), no permite al sujeto ver su lugar en ella, por lo tanto, también pierde la responsabilidad de ella –justamente por ser exterior a él–. Por ello considero en esta investigación que resulta imperativo pensar en la vía que puede recuperar, en la actualidad, un tipo de relación del sujeto consigo mismo que le permita tener una visión crítica de la verdad. ¿Qué tipo de crítica se necesita ahora? ¿Qué expresiones puede adoptar la crítica que propone Foucault? Considero que el cuestionamiento de sí es esa vía, ese ejercicio y/o actitud que vincula algo perdido en el cristianismo y en la ciencia: el lugar activo del sujeto frente a lo que ha sido conducido a reconocer como su verdad. Cuestionarse a sí mismo es cuestionar la verdad establecida para abrir la posibilidad a algo más, alteridad de la verdad, pensamiento crítico.

El paso de las prácticas de sí de la Antigüedad a las del cristianismo muestra el origen de ciertas prácticas contemporáneas y sus modificaciones a lo largo de la historia. Foucault muestra estos cambios para dar cuenta de la manera en la que la relación con nosotros mismos, con la verdad y con el reconocimiento del sujeto en la verdad se ha ido transformado, llevando al sujeto a una relación más alienada con la verdad. La sustitución de la *παρησία* –y la confianza en uno mismo que ella conlleva– por el principio de obediencia, coloca a la *παρησία* ya no como medio para acceder y manifestar la verdad, ahora se la considera un obstáculo arrogante para acceder a la salvación de Dios. La *παρησία* como decir veraz, que coloca al sujeto como su agente y su objeto de operación y de transformación, pondrá ahora la capacidad y responsabilidad de realizar ese trabajo en una figura de autoridad que representa un medio en la relación con Dios (obispo, pastor, etc.) El sujeto pierde su fuerza, su coraje, su capacidad transformadora, pues ahora el sujeto es llevado a desconfiar de sí mismo y a temer a Dios como condiciones de salvación.²⁷ Será

ser lo opuesto de la obediencia a los soberanos” (Foucault, 1995: 9). El coraje de decir la verdad al que hace referencia Foucault tiene efectos mucho más radicales para la crítica en tanto que en el ejercicio de decir la verdad se juega un proceso de construcción de uno mismo.

²⁷ La desconfianza de sí es una forma muy distinta a lo que se plantea aquí como cuestionamiento de sí. Si bien la desconfianza de uno mismo puede cobrar la forma de una especie de duda sobre uno mismo, el cuestionamiento de sí se pregunta por sí mismo, pero desde uno mismo. Se trata de un

llevado a vigilar sus pensamientos, pero no a la manera de los estoicos y/o los cínicos, ahora ese desciframiento de sí mismo se hará para ser comunicado a otro que le indicará el camino gracias a que duda de sí mismo.

En lo sucesivo, con el desarrollo del polo antiparresiástico, no parresiástico, ascético [del segundo polo del cristianismo], la verdad de sí, e incluso el problema de las relaciones entre conocimiento de la verdad y verdad de sí, ya no podrá tener la forma –en cierto modo plena e íntegra– de una existencia otra que sea a la vez existencia de verdad y existencia capaz de conocer la verdad sobre sí. De ahora en más, el conocimiento de sí (acerca de sí, conocimiento sobre sí mismo) será una de las condiciones fundamentales y hasta la condición previa de la purificación del alma, y por consiguiente del momento en que, por fin, se puede alcanzar la relación de confianza con Dios. Sólo se alcanzará la verdadera vida con la condición previa de practicar en sí mismo ese desciframiento de la verdad. (Foucault, 2010: 347-348).

En resumen, se lleva a una relación que se caracteriza por un reconocimiento de la verdad que se funda en la desconfianza de uno mismo y en el temor a Dios. De todas las consecuencias a las que conduce esta alienación me parece que Foucault destaca aquella que tiene que ver con el modo de pensar, y más específicamente, con el modo de pensar filosóficamente. Un pensamiento que busca alcanzar o acceder a la verdad (de nosotros mismos, de lo que nos lleva a reconocernos como sujetos), si no se cuestiona a sí mismo y desde sí, será una verdad ajena, impuesta, por lo tanto, acrítica. Lo relevante aquí sobre su indagación en la filosofía grecolatina y su insistencia en el cinismo es la importancia filosófica del trabajo de uno mismo para la producción o emergencia de la verdad y sobre todo para poder acceder a la verdadera vida (la filosófica). Si bien Foucault está muy advertido de que la filosofía como vida filosófica perdió su fuerza y su función a partir de la institucionalización de la filosofía como profesión docente, lo que se problematiza en esta investigación es el modo de pensar actual ¿Cómo pensamos actualmente y qué consecuencias tiene en nuestra subjetividad, en nuestro estatuto ético?

cuestionamiento que se interroga a partir de su propia experiencia e historia, no desde los principios cristianos de la obediencia y la promesa de la salvación a otro mundo.

Se pueden sacar dos conclusiones relevantes de esta tesis a partir de esta problematización. Una primera consecuencia para la filosofía, en el campo del pensamiento crítico, es que es necesario el cuestionamiento de nuestro presente y de nosotros mismos para poder pensar cosas nuevas y relevantes, es necesario problematizar nuestro lugar en un tiempo y espacio determinado. Una segunda consecuencia de esta problematización, que considero es la más relevante en el campo de la ética, es que un sujeto alienado de su verdad es un sujeto incapaz de hacerse cargo de sí mismo. Tomando el ejemplo de los cínicos, en relación con la verdad y las consecuencias de asumirse y vivirse desde esa verdad propia, Foucault dice lo siguiente: “La soberanía cínica establece la posibilidad de una vida bienaventurada en una relación de sí consigo bajo la forma de la aceptación del propio destino” (Foucault, 2010: 318). El destino al que se referían los cínicos era claramente un destino impuesto por los dioses, sin embargo, no lo vivían desde una exterioridad, es decir, desde la espera a que alguna deidad u otra expresión externa se los comunicara o ordenara explícitamente (como a Sócrates). Más bien, se daban cuenta de ese destino mediante diferentes pruebas a las que se sometían a sí mismos para ver si estaban a la altura de la vida cínica, mediante un entrenamiento, un ejercicio de sí mismos (que implicaba diferentes prácticas como el despojamiento, el ascetismo, etc.) Por lo tanto, podemos entender esa *aceptación del propio destino como* una expresión de la responsabilidad de uno mismo, la culminación de una soberanía que es por antonomasia saberse dueño de sí, a cargo de uno mismo.

Respecto a la consecuencia ética de estas problematizaciones se puede puntualizar lo siguiente; el término coraje, que Foucault emplea a diestra y siniestra en su curso titulado *El coraje de la verdad*, tiene varias significaciones. Es entendido como fuerza moral, capacidad de enfrentar riesgos y miedos, pero también encontramos una acepción a la responsabilidad: el que ejerce la *παρρησία* tiene el coraje de decir la verdad en el sentido de que tiene la responsabilidad de decirla. Responsabilidad consigo mismo y con los otros. Como decía, esa verdad es por lo tanto una verdad que emergió gracias a una serie de ejercicios que realizó sobre sí mismo y su propio pensamiento “El cínico tiene que ser el vigilante de su propio pensamiento” (Foucault, 2010: 321). Me parece que esta observación de los cínicos, realizada por Epicteto, tiene su alcance en Foucault en su propuesta de un pensamiento crítico.

Se estableció que el cuestionamiento de sí es la forma de relación del sujeto consigo mismo que adopta el pensamiento crítico actual. Puntualizaré ahora qué es ese sí mismo que se cuestiona y qué elementos de la subjetividad son los que están en juego. Queda claro que la noción de sujeto que emplea Foucault (abordada en el primer capítulo) es anacrónica a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, por lo que utiliza el término sujeto para referirse a los individuos de la Antigüedad advertido de ese anacronismo; sin embargo, cuando quiere ser más puntual hace referencia al sí mismo o a la ψυχή de los griegos:

Manteniendo los análisis, en la medida de lo posible, más acá de la definición de sujeto como alma, y siempre con los ojos fijos en el problema del yo, de la relación consigo mismo; esta relación consigo mismo toma muchas veces, desde luego, la forma de la relación con el alma, pero es manifiesto que sería un tanto reduccionista querer atenerse a ello, y la diversidad de significaciones que se atribuyen al término ψυχή se entiende, o al menos se aclara, si se tiene a bien comprender que la relación con el alma forma parte de un conjunto: *relación con el βίος, con el cuerpo, con las pasiones, con los acontecimientos* (Foucault, 2012: 348. Cursivas mías).

Relación con el βίος, con el cuerpo, con las pasiones y con los acontecimientos: esas son las relaciones del sujeto consigo mismo. Más adelante, en sus notas, Foucault especifica que esas relaciones las analiza como temas de prácticas.

Es decir: objetos de elaboración de acuerdo con procedimientos técnicos, sobre las cuales se reflexiona, y que se modifican y se perfeccionan; que se enseñan y se transmiten mediante ejemplos; que uno pone en ejecución a lo largo de su existencia [...] esas prácticas echan raíces en una actitud fundamental que es la preocupación por sí mismo, el cuidado de sí; y *su fin es constituer un ήθος*, una manera de ser y de hacer, una manera de conducirse, correspondiente a ciertos principios racionales y fundadora del ejercicio de la libertad entendida como independencia; el estudio de las prácticas de sí es, pues, el estudio de las formas concretas, prescripciones y técnicas adoptadas en el cuidado de sí en su papel etopoyético (Foucault, 2012: 347-348).

Para Foucault es evidente que la constitución del sujeto ético requiere de la adquisición de distintos conocimientos más o menos lejanos o próximos al sujeto: la verdad fundamental sobre el mundo, la vida, etc. Respecto a esta verdad o conocimientos sobre el mundo, en la actualidad se puede apreciar un discurso de alarma por el fin: las diferentes crisis humanitarias que desembocan en guerras y migraciones, el cambio climático, la reciente pandemia, etc. Esta percepción del mundo funciona como “verdades prácticas sobre lo que conviene hacer en tales o cuales circunstancias; en síntesis, todo un conjunto de cosas por aprender: los μαθήματα”. (Foucault, 2012: 349). Sin embargo, el problema de la constitución del sujeto ético muestra otra dimensión donde el autor decide poner el acento; en ella ya no se trata exclusivamente de la adquisición de conocimientos, sino de la atención que se dirige el sujeto a sí mismo, hacia lo que es capaz de hacer y debería hacer. Este campo ya no participa de los μαθήματα puesto que no es algo que puede adquirirse como conocimiento desde lo exterior al sujeto; este campo es el de la άσκησις, el del ejercicio de sí mismo (examen de sí, prueba de resistencia, etc.)

En este último terreno se despliega el cuestionamiento de sí, cuestionamiento que no intenta adquirir un conocimiento del orden de los μαθήματα, sino que más bien se ejerce desde el sujeto mismo, desde su singularidad. Esto quiere decir que se cuestiona desde la manera en la que experimenta su propio cuerpo, sus propias pasiones, su relación con los otros y lo otro. La singularidad también implica algo que encuentra su familiaridad –y quizás su raíz– en los ejercicios de verdad sobre sí mismo antiguos y que posteriormente se refleja en lo que Foucault quiere decir con pensamiento crítico;²⁸ la necesidad de plantear otra cosa a la dictada por los discursos hegemónicos, “verdad otra” y “vida otra”. “No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra” (Foucault, 2010: 350). La noción de diferenciación ética, muy trabajada por Foucault, indica también la necesidad de diferenciarse para establecer una verdad “de la diferencia de la verdad o, mejor, la verdad misma como diferencia, como distancia ahondada en la opinión y las certezas compartidas” (Gros en Foucault, 2010: 354). Esto quiere decir que el

²⁸ Especialmente Foucault se refiere a la modalidad cínica; en ella, las prácticas que conducían a la verdadera vida estaban orientadas al cuestionamiento de las leyes, costumbres y convenciones. En consecuencia, la verdad sería necesariamente una “verdad otra” (una diferente a la existente), la aspiración es a una “vida otra” en su misma existencia (cuestión que no implica un dualismo como en Platón o el cristianismo, que plantean la vida en otro mundo como verdadera vida o salvación).

cuestionamiento de sí requiere de replantearse lo que uno es, pensarse en lo que podría ser o en lo otro en tanto lo que no es.

Hay en la Antigüedad una condición para que en el sujeto opere ese ejercicio de la verdad sobre sí mismo: tener el coraje de decirla, asumiendo los riesgos que implica y sin disimulación alguna. Esta actitud tiene un lugar primordial en la *παρηγορία* antigua (decir veraz/ejercicio de la verdad sobre sí mismo) y aunque ésta sufrió múltiples modificaciones en su función y condiciones (uso político, ético, de salvación en el cristianismo, etc.) el coraje será la condición de posibilidad de ejercerla. Ahora bien, considerando este contexto, es posible comprender que la importancia dada en este trabajo al cuestionamiento de sí, sobre otras formas de *ἄσκησις* u otros modos del ejercicio de la verdad sobre uno mismo (como lo fue el examen de sí y prueba de sí en el Antigüedad y la confesión en el cristianismo), reside en que Foucault está hablando de lo que nos convoca a pensar en la actualidad, en lo que es posible exigirle al pensamiento filosófico ahora. Por ello resulta necesario pensar en las condiciones actuales y en el fundamento u operación que tenga su vigencia y pertinencia en este momento. Si bien la *παρηγορία* que requiere del coraje para desplegarse, fue una práctica que pone en marcha la constitución ética del sujeto, es una práctica inserta en un contexto histórico muy particular: el del cuidado de sí. Foucault no pretende replantear la problemática grecorromana de la verdadera vida para determinar cuál doctrina o tradición filosófica era la más atinada y de ese modo aplicarla. Tampoco se trata de hacer una renovación o retorno de la filosofía hacia una estética de la existencia, ni siquiera de proponer una ética o forma de vida inédita. Foucault sabe que lo anterior no es posible, puesto que esa manera de ejercer la filosofía murió cuando ésta se institucionalizó como docencia o profesión, en otras palabras: no hay condiciones históricas, políticas o subjetivas para ello. Nada de eso. Lo que se juega en Foucault es problematizar el porvenir de la filosofía, ubicar las transformaciones y mutaciones que ha sufrido para terminar convirtiéndose, cada vez más, en una producción de saber que se encuentra desprendida de los procesos subjetivos de quien piensa. La consecuencia filosófica de ese desprendimiento es evidente para Foucault: incapacidad de pensar críticamente.

Por el motivo descrito anteriormente, lo que resulta relevante problematizar ahora son las condiciones histórico-culturales que harían posible la producción de verdad en nuestra actualidad y el tipo de relación que el sujeto puede establecer con ella para —si bien no ejercer una vida filosófica a modo de los griegos— pensar

críticamente. Esto es lo que a mi juicio recupera la noción de cuestionamiento de sí: la relación de la producción de verdad con los procesos transformadores del sujeto. Por lo tanto, puede concluirse que esta relación (de la producción de verdad con los procesos transformadores del sujeto) pueda encontrar su resolución, en nuestro presente, en la operación de un cuestionamiento de sí. Ello abriría la posibilidad a un pensamiento crítico. El cuestionamiento de sí es entonces la condición de posibilidad vigente para poder acceder a un pensamiento crítico.

BIBLIOGRAFÍA

- Adrián Escudero, J. 2002. "Prólogo", en M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, Madrid, Trotta, pp. 9-23.
- Álvarez Yagüez, J. 2013. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Balibar, E. 1991. "Citizen Subject", en E. Cavada, P. Connor y J.-L. Nancy, *Who Comes After Subject?* Londres, Routledge, pp. 33-57.
- Balibar, E. 2005. *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa.
- Berten, A. 2009. "Entrevista con Michel Foucault", en *Revista Española de Neuropsiquiatría*, vol. 29, núm. 103, pp. 137-144.
- Castro, E. 2017. "Presentación", en M. Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/Berkeley, 1983*, México, Siglo XXI, pp. 9-23.
- . 2016. "Un inmenso bullir de rastros verbales", en M. Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, México, Siglo XXI, pp. 7-15.
- Davidson, A. I. 2005. "Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought", en G. Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 123-148
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Florián Bocanegra, V. 2006. "La ética del cuidado de sí. Moral y ética de Foucault", en *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, núm. 144, pp. 59-70.
- Foucault, M. 1979. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- . 1982. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.
- . 1994. "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir" en *Dits et écrits II*, París, Gallimard, pp. 521-525.
- . 1995. "¿Qué es la crítica?", en *Revista de Filosofía*, núm. 11, pp. 5-25.
- . 2004. *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica.

- 2009. *El gobierno de sí y de los otros*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 2010. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 2011. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- 2012. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- 2014a. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- 2014b. *Obrar mal decir la verdad*, México, Siglo XXI.
- 2015. “El sujeto y el poder, 1983”, en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 317-341.
- 2016a. “Subjetividad y verdad”, en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980, México, Siglo XXI, pp. 39-70.
- 2016b. “Cristianismo y Confesión”, en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980, México, Siglo XXI, pp. 71-109.
- 2016c. “Debate sobre ‘Verdad y subjetividad’”, en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980, México, Siglo XXI editores, pp.111-142.
- 2016d. “Estos son mis valores. Entrevista a Michel Foucault” en *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*, 1980, México, Siglo XXI editores, pp.143-154.
- 2016e. *El orden del discurso*, México, Editorial Planeta Mexicana.
- 2017a. “La verdad y las formas jurídicas”, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, pp. 487-583.
- 2017b. “¿Qué es un autor?”, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, pp. 291-317.
- 2017c. “Subjetividad y verdad” en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, pp. 907-911.
- 2017d. “¿Es inútil sublevarse?”, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, pp. 861-864.
- 2017e. “¿Qué es la Ilustración?”, en *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, pp. 975-990.
- 2018. *Seguridad territorio y población*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Frey, H. 2013. *En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, México, Siglo XXI.
- Gálvez Aguirre, J. 2020. “Ética y veridicción en las últimas investigaciones de Michel Foucault. Acerca de una historia de los modos de ser”, en *Pensamiento*, vol. 76, núm. 290, pp. 545-566.
- Gros, F. 2010. “Situación del curso”, en M. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 351-366
- Kant, I. 2016. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza.
- Lee, J. 2003. “Ethopoiesis: Foucault’s Late Ethics and the Sublime Body”, en *New Literary History*, vol. 44, núm. 1, pp. 179-198.
- Macherey, P. 2011. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Nancy, J.-L. 1991. “Introduction”, en E. Cavada, P. Connor y J.-L. Nancy, *Who Comes After Subject?* Londres, Routledge, pp. 1-8.
- Nietzsche, F. 1973. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. 2002. *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf.
- Nietzsche, F. 2016. *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- O’Leary, T. 2002. *Foucault. The Art of Ethics*, Nueva York, Continuum.
- Renaut, A. y L. Ferry. 1988. *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporaine*, París, Gallimard.
- Sauquillo, J. 2017. *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*, Madrid, Alianza.
- Simons, J. 1995. *Foucault and the Political*, Londres, Routledge.
- Smart, B. 1989. “Sexualidad, ética y política en Foucault”, en *Política y Sociedad*, núm. 3, pp. 115-129.
- Veyne, P. 2014., *Foucault. Pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós.