



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DE DOCTORADO

SUBJETIVIDAD Y MORAL.

UNA PERSPECTIVA FOUCAULTIANA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Tesista: Prof. Lic. Claudia Roxana Zorrilla

Director: Dr. Edgardo Manuel Castro

Co-Directora: Dra. Mirtha Susana Rodríguez

Mendoza, 2024

A mis hijos

Agradecimientos

Agradezco especialmente al Dr. Edgardo Castro por su generosidad intelectual, su confianza, su vocación de enseñanza y la libertad para elaborar las ideas de este trabajo; a la Dra. Mirtha Rodríguez por la compañía serena y permanente en la realización de esta tesis y en otros proyectos de investigación; y con profundo cariño y respeto, a la Prof. Yolanda Russo por haberme guiado en la reflexión y en la vida filosófica. También agradezco a la Universidad Nacional de Cuyo por la formación y el desarrollo laboral que me dio en la Facultad de Filosofía y Letras, y por el apoyo de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado (SIIP) que, con el otorgamiento de becas, me acompañó en la carrera doctoral. A mis alumnos por su curiosidad y sus frescos aportes que posibilitaron pensar y transmitir las problemáticas que desarrolla esta tesis. A los colegas, familiares y amigos que me alentaron siempre. A mis padres, por introducir en mí el amor a la naturaleza, la curiosidad y la tensión entre la moral atea y los valores metafísicos. A mis hijos, por el impulso vital.

Índice de contenidos

Introducción	7
1- El problema de la subjetividad moral en el pensamiento foucaultiano.....	7
1- Subjetividad y moral: estado de la cuestión.....	11
2- Fundamentos del análisis histórico-filosófico de la subjetividad moral	14
3- Sobre los modos de abordar el pensamiento foucaultiano	17
4-1- Lecturas realizadas a partir de las filiaciones intelectuales de Foucault	18
4-2- Lecturas biográficas	21
4- 3- Críticas que recorren la producción foucaultiana	24
4- 4- Lecturas sobre tópicos específicos	32
Primera Parte. Subjetividad y moral en el pensamiento de Michel Foucault	39
Capítulo 1. La tarea de la filosofía.....	40
1- La filosofía como reflexión histórica–filosófica.....	40
2- La historicidad del sujeto en el joven Foucault.....	50
2-1- Consideraciones en torno a la fenomenología filosófica.....	51
2-2- Consideraciones en torno a la fenomenología existencial.....	66
Capítulo 2. El vínculo entre filosofía y moral.....	77
1- La problemática del gobierno de los individuos	77
2- La ética en el análisis de las épocas históricas.....	87
3- La moral de las prácticas de normalización y la ética de las prácticas de sí.....	98
Conclusiones de la primera parte	109

Segunda Parte. Subjetividad ética y subjetividad moral	111
Capítulo 3. La ética en las prácticas de singularización.....	112
1- La vida de los hombres singulares	112
2- El sujeto ético: el sí mismo y los otros.....	118
2-1- La subjetividad y la <i>parrhesía</i> entre iguales.....	121
2-2- La subjetividad y la <i>parrhesía</i> frente al más poderoso.....	123
2-3- La subjetividad y la <i>parrhesía</i> en la “prueba” de las almas	128
3- La subjetividad ética en la “prueba” como práctica jurídica.....	131
3-1- La prueba jurídica como “prueba” de sí mismo	132
3-2- Desplazamientos desde el saber de la “prueba” hacia el conocimiento apofántico.....	139
4- La literatura como práctica de la locura en la constitución de una vida singular.....	147
4-1- La muerte del hombre en la experiencia del lenguaje	149
4-2- Los discursos en el cuidado de sí	154
4-3- Literatura y locura como vida singular.....	162
Capítulo 4. La moral en las prácticas de des-singularización	165
1- Las tecnologías de poder occidentales frente a las multiplicidades	165
2- El poder de soberanía.....	168
2-1- Las prácticas de exclusión	175
2-2- El encierro	180
2-3- Acompañar el orden natural	184
3- El pastorado como prefiguración del gobierno moderno.....	187
3-1- De la <i>aphrodisia</i> a la experiencia cristiana de la “carne”	189
3-2- Del pastorado a la biopolítica.....	196
3-3- Las tecnologías disciplinarias.....	206
3-4- Las tecnologías de seguridad.....	224

Conclusiones de la segunda parte	243
Conclusiones generales.....	246
Referencias bibliográficas.....	256
1-Textos de Michel Foucault	256
2- Bibliografía general	260

Índice de cuadros

Cuadro 1. Formas de subjetividad y gubernamentalidad	107
--	-----

Introducción

1- El problema de la subjetividad moral en el pensamiento foucaultiano

Cuando Michel Foucault dice en *Entretien sur la prison: le livre et sa méthode*: “Si yo fuera pretencioso, pondría como título general de lo que hago: ‘genealogía de la moral’” (2001e, p. 1.621) abre distintas posibilidades de interpretación. En primer lugar, podríamos pensar que más que pretencioso, Foucault es modesto y que efectivamente ha estado escribiendo una genealogía de la moral, la moral sería, entonces, aquello que atraviesa todo su pensamiento y que va cobrando forma a través de los diferentes análisis y perspectivas que desarrolla. De la misma manera, *La genealogía de la moral* de Nietzsche que es evocada en el escrito puede entenderse como el fundamento de toda la reflexión del pensador alemán, pues no debe estimarse como teoría ética o como una parte de su indagación, sino como análisis de las condiciones de existencia a través de las que se ha pensado lo verdadero en Occidente.

Esta lectura puede complementarse con otra que se limite al contexto en el que Foucault afirma la expresión en cuestión, y en este sentido debemos señalar que la entrevista mencionada se refiere a la publicación de *Surveiller et punir* y que el diálogo gira en torno a la prisión como fábrica de delincuencia. Foucault menciona reiteradas veces que con el surgimiento de la prisión se utiliza la moral para que la población no tolere la delincuencia, la moral no es el eje de la discusión de la entrevista, sino un elemento que se cuela en ella, aunque creemos que un elemento siempre presente y de gran importancia. Dice, por ejemplo, “Mi hipótesis es que la prisión estuvo, desde el comienzo, ligada a un proyecto de transformación de los individuos” (Foucault, 2001e, p. 1.610) y refiriéndose a la relación entre el surgimiento de nuevas riquezas y la delincuencia agrega:

¿Cómo proteger esta riqueza? Pues bien, a partir de una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que cayó desde lo alto sobre la población del siglo XIX (...) Fue absolutamente necesario constituir al pueblo en un sujeto moral. (Foucault, 2001e, p. 1.611)

Sin embargo, cuando al final de la entrevista relaciona su trabajo con una genealogía de la moral, lo hace retomando el punto de partida del diálogo, esto es, la manera en que él mismo hace historia desde el análisis de las relaciones de producción y de poder: lugar en el que hace su aparición Nietzsche junto a Marx, no como autores que custodian un sentido, sino como dadores de elementos para pensar. Es desde allí que irrumpe una “genealogía de la moral” afirmando que éste podría ser el “título general de lo que hago”. Este giro nos permite sostener la propuesta interpretativa que ofrecemos en este trabajo: es posible rastrear desde las primeras hasta las últimas producciones de Foucault un interés ético que acompaña los planteos priorizados en cada uno de los textos, aunque sin pretender que lo moral sea el motivo de trabajo en todos los casos.

Esta interpretación encuentra impulso también en la producción foucaultiana de la década 1980 donde la problemática ética ocupa un lugar central. Como es sabido, en los libros 2, 3 y 4 de *Historie de la sexualité* se refleja lo desarrollado en las lecciones dictadas en el Collège de France desde 1980, así como en otras intervenciones de la misma época. En estos trabajos Foucault reflexiona sobre las formas de subjetividad que aparecen en textos grecorromanos de los siglos IV a.C. a V d.C. constituidas a partir de prácticas protagonizadas por sujetos que se elaboran a sí mismos desde un trabajo ético. Esta nueva apuesta ya no se centra en las formas de prohibición que establecen los modos de ser sujeto universal tematizados por Foucault hasta 1976, sino en otra perspectiva que vemos aparecer en el libro 1 de *Historie de la sexualité* cuando comienza a pensar cuestionando la “hipótesis represiva”, o desde nociones como la de “gubernamentalidad” del curso de 1978 que le permiten mostrar el aspecto más productivo del poder desde el que se puede comprender, tanto los sistemas que establecen las prohibiciones, como las prácticas que escapan de ellas dando lugar a subjetividades singulares.

A pesar de que algunos autores consideren que este interés ético es un giro en el pensamiento foucaultiano como abandono de los problemas que lo habían guiado hasta entonces, o una vuelta al sujeto que había sido cuestionado en sus primeras obras, nosotros adherimos a la interpretación de Gros (2014) que, como otros autores, advierte que en realidad se trata de “una genealogía de la subjetividad occidental” (p. 320) en la que Foucault viene a completar los análisis de un sujeto atravesado por

gubernamentalidades exteriores con la indagación de técnicas que en nuestra cultura han permitido una relación ética del sujeto consigo mismo.

Si bien en los años de la década de 1980 Foucault se ocupa de forma explícita de la problemática ética, creemos que esa preocupación ha estado presente desde el inicio de sus reflexiones, aun cuando no haya sido tematizada. No es difícil constatar las menciones a la moral que se encuentran tanto en sus libros y lecciones, como en muchos de sus otros trabajos. Las prácticas que Foucault analiza son relacionadas a lo largo de su exposición con la moral, aunque no dé cuenta en forma clara del vínculo existente: el trabajo histórico-filosófico aparece ligando prácticas con valoraciones morales.

Ofrecemos algunos pasajes como ejemplo de estas reiteradas referencias a la moral. En *Naissance de la clinique* se señala cómo a fines del siglo XVIII la medicina es responsable no sólo de cuidar los cuerpos, sino también de las almas, se ocupa, dice Foucault, de “la educación física y moral de los habitantes” (Foucault, 1963, p. 31). Referido a la locura, en *Histoire de la folie à l'âge classique* se encuentra quizás el mayor número de menciones a la moral sin hacer tema de ella. Citamos una de las primeras que aparecen en el texto: “en el siglo XVII, la enfermedad venérea se ha separado, en cierta medida, de su contexto médico, y se ha integrado, al lado de la locura, en un espacio moral de exclusión” (Foucault, 1972, p. 21). En cuanto al surgimiento de la figura del hombre propia de las ciencias empíricas, Foucault dice en *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* que la experiencia moderna implica un imperativo “bajo las formas de una moral, de una política, de un humanismo” (1966, p. 338). Podemos señalar también que, en *Surveiller et punir*, los procedimientos de disciplina de la penalidad son desentrañados en tanto relaciones de poder que se hacen pasar como “forma humilde pero completa de toda moral” (Foucault, 1975, p. 260). Respecto al surgimiento de los Estados modernos desde el discurso histórico político, Foucault expresa la necesidad que éste tuvo de establecer “la línea a veces sinuosa pero ininterrumpida de las divisiones morales” (1997, p. 171). Por último, haremos referencia a un pasaje de tantos, en que se vincula a la sexualidad con la moral: “¿Por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral?” (Foucault, 1984a, pp. 15-16).

Es llamativo que las referencias continuas a la moral no aparezcan diferenciadas de las referencias a la ética en la mayoría de estos mismos trabajos, por lo contrario, ambos términos son intercambiables y se encuentran a lo largo de las producciones foucaultianas sin ser definidos ni delimitados, sino más bien usados. Esta imprecisión puede verse desde sus primeras hasta sus últimas investigaciones. Así, en *Histoire de la folie à l'âge classique*, por ejemplo, un texto de 1964, hay innumerables pasajes en los que se señala la relación entre juicios de valor ético o moral y la internación de los locos en los hospitales de la Época Clásica, pero sin marcar una diferencia entre los dos términos: “Todo internado queda en el campo de esta valoración ética [*éthique*]; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como *sujeto moral* [*moral*]” (Foucault, 1972, p. 87). De la misma manera, mucho después, en 1981, en *Subjectivité et vérité*, los términos “ética” y “moral” siguen siendo usados reiteradamente de forma indistinta: “Esta ética [*éthique*] conyugalizada del sexo se transfirió luego, al cristianismo, y (...) en el interior de la historia misma del cristianismo, hubo toda una reelaboración de esa moral [*moral*]” (Foucault, 2001aj, p. 179). Vemos así, que cuando Foucault utiliza en estos pasajes los términos “ética” y “moral”, lo hace sin diferenciarlos y sin darles una carga conceptual precisa, los emplea de vez en cuando, de forma aislada, sin detenerse en ellos como asunto.

A pesar de que para Foucault “ética” y “moral” tengan usos sinonímicos, nos mueve la hipótesis de que no sólo es posible leer su obra como una genealogía de la moral, sino que es posible realizar una lectura de sus textos distinguiendo dos grandes movimientos: por un lado, el análisis de prácticas por las que la vida se convierte en un *ethos* de singularización de las existencias, por el otro, el análisis de prácticas que han constituido la subjetividad occidental a partir de la normalización de las conductas.

La problemática fundamental que acabamos de presentar será abordada en este trabajo indagando algunos de los siguientes interrogantes: ¿cuál es el lugar de la moral en el pensamiento de Michel Foucault? Ocuparnos de ella exigirá dar respuesta a otras preguntas: ¿qué entiende Foucault por ética y moral?, ¿es posible realizar una distinción entre estos términos?, ¿por qué Foucault refiere a la moral en sus análisis?, ¿cuál es la relación entre subjetividad y moral?, ¿en qué se diferencia el abordaje de la ética realizado en la última década de trabajo foucaultiano con el de momentos anteriores?, ¿es posible identificar una genealogía de la moral en Foucault?

1- Subjetividad y moral: estado de la cuestión

El mayor desafío de ocuparse de la filosofía de Michel Foucault está dado por la inmensa cantidad de bibliografía que no sólo nos ofrecen las ediciones del propio autor, sino las de aquellos que han escrito sobre su pensamiento. Ya que actualmente se siguen editando trabajos inéditos de nuestro autor, tomaremos las referencias que ha realizado Edgardo Castro en su reciente publicación de 2023 (pp. 13-14). Castro nos recuerda que, al momento de su muerte en 1984, Foucault sólo dejó unos pocos libros publicados a los que podían sumarse unos cuantos artículos, entrevistas y prefacios. A pesar de su pedido de que no se realizaran publicaciones póstumas, a partir de 1997 y hasta 2015, se publicaron los cursos dictados entre 1971 y 1984 en el Collège de France. También aparecieron cursos, clases, conferencias y entrevistas realizados en diferentes países, la tesis complementaria de doctorado dedicada a la *Antropología de Kant*, e *Historie de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Hoy nos encontramos a la espera de nuevas publicaciones que corresponden a la tarea editorial comenzada en los últimos años de hacer llegar al público los trabajos anteriores a 1970. Estas publicaciones nos permiten acceder al período de formación intelectual de Foucault y a las primeras reflexiones sobre algunas de sus futuras problemáticas. Los escritos que se suman a lo publicado en vida provienen del archivo de la Bibliothèque Nationale de France (unas 37.000 páginas) y del Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

Tras la aparición de los últimos cursos en el Collège de France muchos autores han tematizado la problemática de la subjetividad ética en la que enmarcamos nuestra actual tarea. De esa bibliografía resulta importante para la presente propuesta, tanto los textos de Foucault que en general se tienen en cuenta para referirse a la subjetividad ética, como los que refieren a la distinción que pueda realizarse entre ética y moral. Estos antecedentes serán objeto de análisis en el segundo capítulo de este trabajo, por lo que ahora sólo señalaremos los aportes más importantes para nuestra investigación. Como podremos ver, la mayoría de las publicaciones sobre la ética suelen tener como referencia la producción de Foucault de la década de 1980. Esa orientación es clara en publicaciones como las de la Revista Dorsal (1917)¹ y Daimon, en Gary Gutting (2005), Paul Veyne (1996), Gilles Deleuze (1986), Tomás Abraham (2001), Roberto

¹ El número aparecido en junio de 2017 estuvo dedicado en su totalidad a “Parrhesia y estética de la existencia”.

Echavarren (2011). Algunos autores sí advierten que esta temática no supone una disrupción o corte respecto al trabajo anterior de Foucault, sino que estaba ya supuesta y es en los años 80 cuando aparece desarrollada como consecuencia de lo anterior: Sandro Chignola (2018) por ejemplo, afirma que, en realidad en los últimos años Foucault radicaliza su proyecto. En esta dirección también se incluyen los trabajos de Frédéric Gros (2007), y Judith Revel (2014). Sin embargo, estos autores no realizan un recorrido por toda la obra de Foucault como pretendemos realizar aquí.

En lo referido a la distinción entre ética y moral, los trabajos de los autores mencionados arriba reparan en que en el segundo libro de *Historie de la sexualité* Foucault señala que existen éticas orientadas al código y morales orientadas a los modos de subjetivación, así se esclarece en el *Diccionario Foucault* de Edgardo Castro (2011) al realizar un meticuloso rastreo de estas y otras distinciones referidas a la ética y a la moral que aparecen no sólo en *Historie de la sexualité 2*, sino en trabajos anteriores. Pero más cercanos a nuestra propuesta son algunos artículos como *El último Foucault y su moral* de Paul Veyne, *Foucault hacia la ética* de Gustavo Mallea, *La (im)posibilidad de una ética: una lectura de 'Les Mots et Les Choses'* de Edgardo Castro y *La ética desde 'Las palabras y las cosas'* de Jorge Dávila. Como mostraremos más adelante, estos artículos advierten que en Foucault puede encontrarse dos tipos de ética y que la distinción ya estaba en textos de los años 60, aunque en ninguna de estas críticas la ética es identificada o analizada a partir de las diferentes prácticas que Foucault indaga a lo largo de su producción, tal como realizaremos aquí.

Antes de continuar con el desarrollo del trabajo, queremos hacer una aclaración sobre el uso que daremos a los términos “subjetividad”, “subjetivación” y “sujeto”, a pesar de que Foucault no siempre realice una distinción sistemática entre ellos. “Subjetivación” hará mención a la constitución de una subjetividad que supone la ausencia de un modo original de ser sujeto, o bien porque es resultado de una forma de existencia que llega a lo que es por medio de prácticas que, aunque se encuentren insertas en condiciones que rebasan a los individuos, son ejercitadas individualmente; o bien porque refiere a modos de existencia que no dan lugar a singularidades ya que, aunque también devengan resultado de procesos históricos, consideran que sólo hay una forma de ser sujeto. Judith Revel se refiere a “proceso de subjetivación [*subjectivation*]” (2009, p. 98) y distingue dos tipos de análisis: los modos en que los

seres humanos se convierten en sujetos, es decir que son objetivados, entendidos como una conciencia a-histórica; y las maneras en que la relación consigo mismo se lleva a cabo por medio de técnicas que permiten convertirse en sujetos de la propia existencia. De acuerdo con esto, Foucault llama “sujeto” tanto al que se convierte a la vez en sujeto y objeto de conocimiento (especialmente tal como lo concibe la modernidad), como al que transforma su propia subjetividad en un proceso permanente. Para salvar esta ambigüedad reservaremos el término “sujeto” para el primer sentido, y en caso de que sea utilizado en el segundo, aclararemos que es un sujeto singular, autónomo, soberano o auto-constituido. A pesar de que en algunos textos Foucault considere que el término subjetividad no existía en el mundo antiguo griego porque remite a la transformación de las existencias en sujeto y objeto a la vez, identificando así, “subjetividad” y “sujeto”, al utilizar “subjetividad” nosotros haremos mención a los modos en que es posible tener una experiencia de sí mismo en general, es decir, a cómo los procesos de subjetivación pueden llegar a convertirnos en sujetos/objetos de conocimiento en sentido moderno, o en sujetos singulares que se experimentan sin ser definidos por una esencia única. En síntesis: “subjetivación” referirá a los procesos de constitución de subjetividades; “subjetividad” al resultado de esos procesos; y “sujeto” al modo de ser moderno en el que el sujeto se convierte en objeto de su propio conocimiento.

La presente investigación ha sido guiada por el propósito general de analizar en los textos de Michel Foucault los desplazamientos históricos de las formas de subjetividad en relación con distintos modos de moral. Para ello se ha buscado establecer el vínculo entre subjetividad y moral, sus supuestos, consecuencias y posibilidades de transformación a partir del estudio de las tecnologías que Foucault analiza desde sus primeros textos. Se ha explorado, por un lado, las diferentes prácticas desde las que es posible construir formas éticas de no sujeción y por otro, aquellas prácticas en las que en nuestra cultura se cimentó una moral de sujeción en el sentido de pertenencia a una esencia única. Para realizar el trabajo señalado se propone una lectura no cronológica de los trabajos de Foucault identificando los aspectos comunes y las transformaciones que diferentes experiencias pueden tener en momentos históricos compartidos.

Creemos que el análisis sobre la subjetividad moral que se lleva a cabo en esta investigación podrá contribuir a la crítica del pensamiento foucaultiano revisando los

propios textos de Foucault y las interpretaciones más relevantes realizadas hasta el momento para aportar nuevas vías de reflexión a la tarea de la filosofía contemporánea. En este sentido, es fundamental rescatar la perspectiva que pondera el pensamiento foucaultiano de abordar el ámbito del pensar filosófico más allá de un análisis teórico de proposiciones dadas por verdaderas, y considerar que la importancia fundamental de este tipo de reflexión reside en la transformación de los individuos. La actualidad más acuciante que hoy nos convoca encuentra herramientas de cambio si pensamos cómo es posible modificarla a través de las existencias de quienes la habitan y no desde propuestas superadoras. El presente trabajo pretende aportar, además, no sólo a la particularidad del *corpus* foucaultiano y de la filosofía propiamente contemporánea, sino a la tarea de la filosofía en general que hoy tiende a inclinarse en dos direcciones: hacia la mera especulación descontextualizada, universal y dogmática que no logra modificar realidades, o hacia un mero dar cuenta de conceptos y de hechos que va y viene entre obras y autores confundiendo la tarea filosófica con la historiografía y la defensa político-partidaria. Por el contrario, en este trabajo planteamos una apropiación de las problematizaciones que nos ofrece Michel Foucault para hacer filosofía tanto desde la erudición académica, como de la situación actual. Para ello, la tarea de pensar cómo se conforman y se transforman las subjetividades éticas se erige en un lugar privilegiado.

2- Fundamentos del análisis histórico-filosófico de la subjetividad moral

Desde la lectura del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* realizada en la clase del 5 de enero de 1983 en el Collège de France, Foucault (2008a) distingue dos grandes tradiciones presentes en la filosofía occidental a partir del siglo XIX:

Se puede optar por una filosofía crítica [*critique*] que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad.
(p. 22)

Si bien esta segunda manera de filosofar identificada aquí con una actitud crítica, aparece de forma más definida al final del recorrido intelectual de Foucault, no puede ignorarse que esta mirada retrospectiva sobre su propia obra, nos permite pensar que ya desde sus primeros análisis había un trabajo filosófico que buscaba alternativas a la

especulación teórica y que lo hacía, no desde conceptos universales, a través de teorías abarcadoras, sino desde la reflexión sobre el “hoy” como momento singular de la historia en la que se problematiza aquello que no se tolera y se desea modificar. En *What is Enlightenment?* (2001ao) dice:

La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que nosotros somos es, a la vez, análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su franqueamiento posible”. (p. 1.396)

Desde esta perspectiva, el desarrollo del trabajo realizado sobre textos antiguos que enmarcan lo que los críticos suelen denominar “periodo ético del último Foucault” adquiere relevancia ya no como un cambio de interés, sino como profundización de un fundamental proyecto ético que puede encontrarse atravesando toda la tarea foucaultiana. Allí donde las prácticas y saberes que definen al hombre fueron abordadas críticamente desde los primeros escritos de Foucault, aparece esta preocupación ética que busca reflexionar sobre los límites actuales del hombre, reflexión que adquiere importancia porque abre el trabajo para rebasar esas fronteras concretas hacia formas de libertad surgidas de una elaboración del hombre sobre sí mismo y que sin dudas, va de la mano del explícito y reiterado interés que guía la trayectoria de Foucault de pensar al sujeto, al hombre que somos.

Reflexionar sobre el motivo ético a lo largo del recorrido intelectual foucaultiano significa proponer un modo de lectura entre tantos otros posibles y ya realizados a lo largo de los años. Esta propuesta pretende, por un lado, vincular las reflexiones sobre la ética que aparecen en los análisis de los años 80² con las de las prácticas y saberes trabajados por Foucault desde los años 60³, y al mismo tiempo, busca detenerse en las múltiples menciones a la ética y a la moral que vemos a lo largo de los textos, y que aun cuando no hayan sido desarrolladas por Foucault, nos permiten pensar en la

² Específicamente los análisis que aparecen a partir de 1980 en las lecciones dictadas en el Collège de France, en los tomos 2, 3 y 4 de *Historie de la sexualité*, y en entrevistas y conferencias de los mismos años.

³ Nos referimos tanto a los análisis de la locura, como a los que tratan el surgimiento de la clínica, de las ciencias empíricas, de la prisión, la sexualidad y las formas de gobierno.

importancia que esas remisiones puedan tener en sus lugares precisos de aparición en relación a las experiencias que se tematizan.

Cuando en los años 80 Foucault analiza lo que llama *ethos*, lo hace refiriéndose claramente a prácticas en las que los individuos trabajan sobre sí mismos para constituirse en singularidades que puedan autogobernarse. En este sentido giran los análisis mencionados sobre la *Aufklärung* en Kant, así como los referidos a textos antiguos griegos y romanos, y también a textos medievales. Sin embargo, las remisiones a la ética y a la moral que aparecen en trabajos de otros momentos son difusas, Foucault hace uso de los términos, aunque sin precisar su alcance definido. A pesar de ello, cuando cuestiona el surgimiento de la locura, la enfermedad, la sexualidad, la penalidad, el gobierno y también el de las ciencias empíricas, señala que en ellos puede verse cómo el hombre ha sido definido en su ser y se han establecido sus conductas a través de prescripciones que conducen a la normalización y no a la singularización. De esta manera, es posible vincular esas menciones a la moral y a la ética con los análisis de las distintas formas de normalización que atraviesan al hombre actual y de las que Foucault se ocupa desde *Naissance de la clinique* en 1963 hasta las lecciones de 1979, *Du gouvernement des vivants*.

En este sentido, creemos que podemos realizar una lectura de los textos foucaultianos distinguiendo dos grandes movimientos: por un lado, el análisis de prácticas por las que la vida se convierte en un *ethos* de singularización de las existencias, por el otro, el análisis de ciertas experiencias tales como la clínica, la locura, la sexualidad, el gobierno, la penalidad, y también las ciencias empíricas, en las que Foucault señala que son atravesadas por supuestos morales, es decir por valores prescriptivos que conducen la conducta de los hombres a través de la individualización dentro de un todo. Utilizaremos, entonces el término “singularización” para referirnos a experiencias éticas en las que los sujetos pueden diferenciarse de un todo impuesto, e “individualización” para las experiencias en que se incluye a cada uno en un todo que normaliza. Respecto de las experiencias éticas, en este trabajo se propone rescatar los análisis de las “prácticas de existencia” que aparecen en textos antiguos y medievales de diferente origen, pero también los análisis de Foucault sobre la experiencia de la literatura, las prácticas jurídicas, la locura, la enfermedad. Respecto a la problematización del sujeto ligado a la moral, se propone explorar cómo aparecen

aspectos comunes entre los análisis de las experiencias realizados en distintos textos y que estos puntos de encuentro señalan al menos tres grandes desplazamientos en la subjetividad occidental: modos de ser sujeto ligados al llamado “saber de soberanía”, otros modos referidos a las tecnologías disciplinarias y, por último, formas de subjetividad atravesadas por el gobierno de las poblaciones. Si bien estos desplazamientos han prevalecido en diferentes momentos históricos, podemos ver en los mismos textos de Foucault que no están necesariamente limitados a ellos.

Como puede observarse, nuestra hipótesis de trabajo es que la centralidad que el problema del sujeto ha tenido en la trayectoria intelectual de Michel Foucault, puede ser mostrada con un recorrido desde sus primeros textos en el que también se observa la manera en que en el pensamiento occidental se ha vinculado la subjetividad con formas de la moral frente a otras prácticas posibles en las que prevalece un *ethos*. Además, podrá establecerse cómo en el cuestionamiento a las experiencias que Foucault aborda a lo largo de los años, aparecen rasgos comunes de formas de subjetividad moral que prevalecen en diferentes momentos de la historia.

Para realizar nuestra tarea hemos utilizado las ediciones en francés de los textos de Foucault y realizado nuestra propia traducción, al igual que con las obras críticas. En los casos en que no fue posible acceder a los textos en lengua original, utilizamos las traducciones que mencionamos en las referencias bibliográficas. Respecto a los trabajos críticos, hemos buscado dar cuenta de aquellos más reconocidos y relevantes para nuestra problemática, dando lugar no sólo a autores de otras lenguas, sino también a los de lengua hispana que nos interpelan especialmente.

3- Sobre los modos de abordar el pensamiento foucaultiano

El pensamiento de Michel Foucault ha sido desde hace años, y es hoy más que nunca, objeto de reflexión, fuente de comentarios y blanco de críticas, superando ampliamente la cantidad de páginas que se dedica a cualquier otro autor contemporáneo. David Macey afirma que Foucault fue uno de los intelectuales más reconocidos de su generación y que se lo consideraba “como el tercer intelectual en grado de influencia en su país, después de Lévi-Strauss y Raymond Aron” (1993, p. 8). Sin embargo, si bien el trabajo de Foucault, tanto en ese momento como hoy, es indudablemente conocido y apreciado, este éxito no se remonta a sus primeras obras

que fueron ignoradas y descalificadas, ni significa la ausencia de profundas críticas a su tarea y a las consecuencias de sus afirmaciones.

Como ya señalamos, el *corpus* foucaultiano ha sido objeto de múltiples y variados análisis que han buscado ordenarlo, simplificarlo, cuestionarlo y multiplicarlo desde perspectivas diferentes. Hoy contamos con una amplia bibliografía crítica que creemos merece ser ordenada no sólo para brindar información general, sino para situar nuestro propio trabajo frente a ella. Ampliaremos aquí el estado de la crítica y para ello adoptaremos como criterio presentar las diferentes perspectivas desde las que se ha analizado el trabajo foucaultiano para llegar a los antecedentes precisos de la cuestión que nos ocupa referida a la problemática de la subjetividad moral. Se tendrá en cuenta las investigaciones de los comentadores más importantes que luego serán retomadas a lo largo del trabajo junto a otros pensadores. En la exposición que realizamos a continuación buscaremos respetar el criterio cronológico de aparición de las críticas y daremos cuenta de aquellos que tomaremos para el desarrollo del trabajo.

4-1- Lecturas realizadas a partir de las filiaciones intelectuales de Foucault

En la segunda mitad de la década de 1960, la lectura del pensamiento de Foucault estuvo marcada por miradas que buscaban incluirlo en escuelas, orientaciones filosóficas, ideológicas e históricas, que pretendían reducirlo a algo conocido o, al menos, etiquetarlo definitivamente. En *Pensar a Foucault*, Edgardo Castro (1995) realiza una enumeración de estos rótulos:

Estructuralismo, estructuralismo sin estructuras, estructuralismo abstracto, destrucción neoheideggeriana del estructuralismo, criticismo trascendental, logocentrismo, neospinozismo, mecanicismo empirista, relativismo cultural, positivismo desesperado, fenomenología historiográfica, más acá del estructuralismo, más allá del estructuralismo, neoeleatismo, neoestructuralismo, neopositivismo, etcétera”. (p. 13)

Y ofrece las referencias precisas de las obras y autores responsables de estas interpretaciones.⁴

⁴ “Acerca de las interpretaciones fundamentales del pensamiento de Foucault y de las etiquetas que acabamos de mencionar cf. Enrico Corradi, *Filosofía della morte dell'uomo*, Milán, Vita e Pensiero, 1977, pp. 160-204. Respecto de las clasificaciones que hemos enumerado debemos citar: estructuralismo; Roland Barthes, “Savoir et folie”, *Critique*, 174, 1961, pp. 915-922; Jean-Marie Domenach, “Le système et la personne”, *Esprit*, 1967, pp. 771-780; A. Schmidt, *Der Strukturalistische Angriff die Geschichte*, Francfort, 1969, pp. 209-231; A. Mc Nicholl, *Lo strutturalismo*, Roma, 1970; F. Russo, “L’archéologie du savoir”, *Archives de philosophie*, 36, 1973, pp. 70-105; J.-M. Auziaas,

A este tipo de lecturas debemos agregar las que surgieron a partir de las publicaciones de la década siguiente y que han dejado su marca hasta nuestros días haciendo que algunos lectores no consideraran valioso ocuparse de su pensamiento en el ámbito filosófico. Miguel Morey afirma que en 1978

el sector más obsoleto de nuestra academia filosófica, llamémosla así, tenía a gala ignorarlo, en la medida en que, se decía, su trabajo no tenía nada que ver con la filosofía. Por su parte, el sector presuntamente progresista de la misma, además de desconocerlo igualmente, denunciaba con grandes aspavientos y a la menor ocasión sus graves peligros. (2008a, p. 7)

Otra de las reducciones que quizás más ha prevalecido es la que incluye al pensamiento foucaultiano dentro de la ideología marxista, sin que eso impida que también otros lo consideren un gran representante del liberalismo. Estas interpretaciones pueden encontrarse aún en publicaciones tales como *Marx y Foucault* (2006) donde sus autores buscan deducir la teoría de Foucault desde el marxismo y hacen hincapié en sus críticas al neoliberalismo. Thomas Lemke afirma, por ejemplo, que “La analítica del poder desarrollada por Foucault entraña una perspectiva teórica y crítica que se parece a otros intentos paralelos llevados a cabo en los últimos tiempos dentro de la teoría marxista” (2007, p. 16). En la dirección opuesta, existen interpretaciones que identifican la analítica foucaultiana con la tradición liberal. En *Foucault and neoliberalism*, por un lado, se destacan los cuestionamientos que Foucault realiza al socialismo desde 1975 después de haber renunciado al vocabulario marxista que incorporara a partir de 1969. En este libro, se apunta a remarcar que Foucault denuncia la incorporación de supuestos burgueses en el socialismo, su identificación con las prácticas disciplinarias y también con el autoritarismo y el

Clefs pour le structuralisme, París, 1967. Estructuralismo sin estructuras: Jean Piaget, *Le structuralisme*, París, 1968; L. Millet y M. Varin D’Ainville, *Le structuralisme*, París, 1970. Estructuralismo abstracto: Roger Garaudy, “Structuralisme et mort de l’homme”, *La pensée* 35, 1967, pp. 107-124. Arqueología del estructuralismo: Pierre Daix, “Du structuralisme I”, 1.226, 1968, pp. 5-7; “Du structuralisme II”, *Lettres Françaises* 1.227, 1968, pp. 9-10. Destrucción neoheideggeriana del estructuralismo: Umberto Eco, *La struttura assente*, Milán, 1968. Criticismo trascendental: François Dagonet, “Archéologie ou histoire de la médecine”, *Critique*, 216, 1965, pp. 436-447. Logocentrismo: Carlo Sini, “Il problema della verità in Foucault”, París, 1972. Mecanicismo empirista: Dominique Lecourt, “Sur l’archéologie culturaliste”, *Les Temps Moderns*, 248, 1967, p. 1272. Positivismo desesperado: Sylvie Le Bon, “Un positivisme désespéré: Michel Foucault”, *Les Temps Moderns*, 248, 1967, p. 1.299. Fenomenología historiográfica: François Chatelet, “L’homme, ce narcisse incertain”, *La Quinzaine Littéraire*, 2, 1966, p. 19. Más acá del estructuralismo: François Wahl, “La philosophie entre l’avant et l’après du structuralisme” en AA.VV., *Qu’est-ce que le structuralisme?*, París, 1968. Neoeleatismo: Henri Lefevre, *Au-delà du structuralisme*, París, 1971” (Castro, 1995, pp.13-14).

racismo (Christofferson, 2016, p. 30). Por otro lado, se afirma que “las clases del curso de Foucault de 1979 deben leerse como un respaldo estratégico al liberalismo económico” (Behrent, 2016, p. 74). Estas afirmaciones son consonantes, aunque con otro tono, con las de Habermas (1981) cuando llama a Foucault “joven conservador” (p. 13), o con las de Sartre: “la última gran barrera que la burguesía puede aún levantar contra Marx” (Sandier, 1968, p. 88).

El alcance de estas pertenencias o alejamientos no dicen mucho por sí mismas, al contrario, cobran interés si se contextualizan y analizan en relación con supuestos filosóficos, cuestiones que iremos desarrollando en detalle más adelante. En sentido opuesto, Paul Veyne expresa la falta de pertenencias de Foucault:

Este supuesto izquierdista, que no era freudiano ni marxista, ni socialista ni progresista, ni tercermundista ni heideggeriano, que no leía ni a Bourdieu ni *Le Figaro*, que no era ni “nietzscheano de izquierda” (como algunos), ni por supuesto de derechas, fue el inactual, el intemporal de su época, para definirlo con un término justamente nietzscheano. Era inconformista, algo que bastaba para clasificarlo como de izquierdas. (2014, p. 147)

Aun cuando el mismo Foucault reconozca en muchas ocasiones su filiación con algunos autores en particular, se ubique bajo la órbita de ciertas orientaciones y use el vocabulario propio de algunas escuelas, lo cierto es que ese gesto no significa aferrarse a ellos pues esto es, además, cada vez menos frecuente en sus trabajos y probablemente pueda atribuirse a un Foucault joven que necesita enmarcar el origen de sus afirmaciones mientras que, con el correr de los años ya no busca dar cuenta de sus orígenes, sino sólo hacer algunos reconocimientos. Recordemos ahora brevemente la Introducción de *L'archéologie du savoir* donde recurre a los fenómenos de ruptura y a los desplazamientos históricos analizados por Bachelard y Canguilhem, Serres y Guérout (Foucault, 1969, p. 11) o cuando reconoce a Bataille como su maestro, a Blanchot, Dumezil y Lévi-Strauss, también sus referencias a Nietzsche y Heidegger, a la historia de Braudel (Caruso et al., 1969) así como la gratitud y el reconocimiento a otros pensadores. Pero lo cierto es que Foucault nunca se refiere a su pertenencia a alguna escuela, por lo que merece ser tomado en serio cuando burlonamente afirma:

Creo que de hecho se me ha situado en la mayoría de las casillas del ajedrez político, una tras otra y a veces al mismo tiempo: como anarquista, izquierdista, marxista

ostentoso o desengañado, antimarxista explícito o secreto, tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal, etc. (...) Es cierto que prefiero no identificarme y que me divierten los distintos modos en los que se me ha juzgado y clasificado. (2001ad, p. 1.412)

4-2- Lecturas biográficas

La preferencia por la no identificación con corrientes determinadas, es la problemática que afronta un segundo tipo de obras referidas a Foucault: las biografías. Después de su muerte surgieron varias que pincelaron lo particular de las investigaciones foucaultianas con los tonos de una vida fuera de lo convencional. El límite de las biografías es similar al de las críticas que buscan clasificar el pensamiento de un autor reduciendo lo que se dice a algo conocido, tangible, a un sentido oculto y clarificador. Foucault ha sido tan claro al cuestionar la idea de autor de una obra, que ningún biógrafo ha podido eludir el problema. La aparente contradicción entre sus críticas a la idea de autor, su pedido de que no le pregunten quién es al escribir, frente a esas otras veces en las que afirma que todo lo que ha escrito es su propia autobiografía, no puede ser ignorada. En la Introducción a *L'archéologie du savoir* es donde afirma: “Más de uno, como yo sin duda, escribe para dejar de tener rostro. No me pregunten quién soy, ni me digan que siga siendo el mismo: es una moral de estado civil; ella rige nuestros documentos. Que nos deje libres cuando se trata de escribir” (Foucault, 1969, p.28). Y en sentido aparentemente opuesto, en *Vérité, pouvoir et soi* dice “cada uno de mis libros representa una parte de mi historia” (Foucault, 2001an, p. 1.596). No puede hacerse una biografía, entonces, en la que se descubra al sujeto Foucault que dé sentido a sus obras sin abordar la problemática central de las ideas de sujeto y de autor, núcleo importante en su trabajo.

Ahora bien, algunas biografías han intentado romper con la unidad del sujeto mostrando que no hay un solo rostro, que Foucault no busca seguir siendo el mismo (como acabamos de ver en *L'archéologie du savoir*) y que es esa continua transformación que aparece en su vida la que justifica las posibles contradicciones de una obra a otra, tanto como los cambios de perspectiva, los abandonos y nuevos desafíos. No hay un sujeto Foucault, no hay necesidad absoluta detrás de lo que escribe, sino que sus trabajos responden a la contingencia de una vida contingente. Didier Eribon busca justificar su libro titulado *Michel Foucault*, afirmando que fue el

mismo Foucault quien se ocupó de aclarar lo que escribía en entrevistas, conferencias y comentarios a su propia obra y que, por tanto, “Michel Foucault es un autor, ha llevado a cabo una obra y está sometido a discusión” (1992, p. 11) y que “la razón verdadera de la objeción anti-biográfica reside sin duda en (...) la evocación de la homosexualidad” (p. 11). Este aspecto de la vida de Foucault al que algunos biógrafos han dado tanta importancia⁵ quizás pueda encontrar justificación como un modo más de insurrección contra la normalización que persigue en sus obras, pero también puede objetarse y cuestionarse la productividad que pueda tener algo tan personal para comprender una obra teniendo a mano acciones mucho más prolíferas como las incontables peticiones políticas que Foucault firmara, manifestaciones de que participara o discursos y entrevistas en los que se comprometiera con las voces de liberación e insurrección.

Más allá de las cautelas necesarias, creemos que el valor que las biografías aportan a la cuestión Foucault reside en dos aspectos: 1- permiten pensar la producción de los textos en las relaciones recíprocas que las diferentes formas de expresión puedan tener: tanto lo escrito, como lo oral, tanto lo personal como el compromiso político, sin que opere una escisión teoría – práctica; 2- ofrecen el contexto dentro del que Foucault piensa y escribe sus trabajos.

1- *The lives of Michel Foucault* de David Macey de 1993, deja clara la intención del aporte biográfico que pretende realizar pues, más allá de las dificultades, busca no reducir una vida compleja a la obra desde el punto de vista de la filosofía tradicional, sino que da acceso a recorrer otras trayectorias en las que la teoría es desplazada por la acción o al menos, entendida como derivación o entramado de prácticas. Limitarse a las etapas filosóficas, dice Macey (1993):

No permite apreciar la trayectoria que llevó al Foucault miembro del Partido Comunista Francés, a través de un periodo de quietismo político, a otro de pura militancia izquierdista y luego a la preocupación por los derechos humanos. Tampoco tiene en cuenta la importante fase literaria de la carrera de Foucault. (p. XII)

⁵ *La pasión de Michel Foucault* de James Miller y *San Foucault* de David Halperin son las dos biografías más conocidas por centrarse en esta temática.

Más que dar unidad a la obra, la vida de Foucault como camino lejano a la identidad, nos muestra la pluralidad de los senderos que sus reflexiones transitan. Lo que importa, entonces, no es tanto la vida personal, la persona Foucault, como los múltiples aspectos de la vida que llevan a la multiplicidad de su producción. Es el cumplimiento de una vida filosófica en la que la teoría no se escinde de lo que se es y se hace, es el intelectual comprometido que piensa a partir de las preocupaciones de su época. Esta intención de Macey es claramente diferente a la de James Miller, quien en *La pasión de Michel Foucault* también escrita en 1993, confiesa: “me vi forzado a comprender su vida como una búsqueda estructurada teleológicamente” (2011, p. 11). Y es que, si bien Miller advierte la injerencia de múltiples influencias personales, académicas e históricas en la obra de Foucault y aporta datos y bibliografía novedosos, termina atando obra y autor a la experiencia de la muerte donde homosexualidad, sadomasoquismo y autodestrucción, guían el recorrido de la producción filosófica. En esta biografía, los textos de Foucault aparecen como el esfuerzo por concretar una forma determinada de vida, una fatalidad, una lucha por dar cumplimiento a la propia existencia. Definitivamente es el recorrido de una vida más que el de la obra lo que aquí aparece, y de una vida en la que sólo tienen lugar los pensamientos enhebrados a la experiencia de la muerte reduciendo a poca cosa todo aquello que no quepa en ese molde.

2- Las biografías de Eribon y Macey son las que logran aportar referencias a la interpretación del pensamiento foucaultiano, especialmente si se complementan con *Michel Foucault y sus contemporáneos* también de Eribon, aparecida cinco años después de la biografía. Desde estos textos es posible situar la producción foucaultiana en relación con las lecturas que el autor realizaba en un momento determinado, los vínculos intelectuales desde los que se nutría y de los que también se alejaba, así como la relación con sus propias obras. Su cercanía con Dumézil por ejemplo, nos permite situar su modelo de intelectual a la vez que advertir las diferencias con él, lo mismo referido a sus lecturas de Hegel, Marx, Merleau-Ponty, Canguilhem, Nietzsche, Heidegger, Lévi-Strauss, Lacan, Husserl, a sus interlocutores como Barthes, Hyppolite, Deleuze, Sartre, Beauvoir, Althusser. También podemos advertir la riqueza de su formación que abarca tanto la psicología, la psiquiatría, la literatura, la filosofía clásica, el estructuralismo, la fenomenología y la historia, y que aparecen destacados en diferentes momentos y a veces, todos a la vez. Las referencias biográficas también nos permiten reflexionar sobre el uso de determinado vocabulario (paradigmática es la

controversia en torno al término estructura) y el trabajo incansable que Foucault pueda realizar sobre él. Los textos con que hoy contamos dejan de ser acabados unitarios para abrirse a las sustituciones y correcciones que el mismo Foucault realizara para, por ejemplo, borrar la huella del estructuralismo en sus primeros textos, suprimir un prefacio o reescribir la versión de un libro.

4- 3- Críticas que recorren la producción foucaultiana

De la vasta bibliografía dedicada a la obra de Foucault son numerosos los trabajos que se han propuesto recorrer toda su producción para ofrecer una mirada completa, ya sea buscando un hilo conductor único o mostrando rupturas, correcciones, dudas y errores, o clasificando obras y periodos. De esta bibliografía, sin lugar a dudas hay dos libros que destacan por la repercusión que aún hoy tienen por haber marcado las lecturas posteriores: el texto de Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* aparecido en 1982, y el de Deleuze, *Foucault*, publicado en 1986.

El texto de Dreyfus y Rabinow significó un gran esfuerzo por sistematizar e interpretar los trabajos de Foucault disponibles hasta ese momento. Creemos que en esta obra se destacan dos aspectos cruciales para las lecturas posteriores: la centralidad que los autores otorgan al problema de descifrar la pertenencia metodológica de Foucault y a partir de esto, el trazado de un recorrido marcado por los abandonos y sucesivas correcciones. Desde el inicio del texto, se señala la situación de Foucault frente a la fenomenología que, inserto en la tendencia de su época, cuestiona al sujeto trascendental dador de sentido. Esta reacción, señalan Dreyfus y Rabinow, ha sido metodológica tanto desde la hermenéutica como desde el estructuralismo, abandonando la comprensión del hombre como dador de sentido, pero preservándolo en las prácticas sociales y los textos, o prescindiendo tanto del significado como del sujeto, pero descubriendo leyes objetivas que rigen la actividad humana. Tal como lo señala el título de la obra de los autores, este es el debate que atraviesa y mueve al mismo Foucault. El enfoque hermenéutico heideggeriano presente en los primeros textos, se habría abandonado por el interés foucaultiano en las prácticas sociales al que ese enfoque no daba cabida y reemplazado por una orientación estructuralista. En referencia a un pasaje de *Naissance de la clinique*, los autores afirman que Foucault “vio que su coqueteo con la profundidad hermenéutica era (...) un callejón sin salida”

(Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 12). El paso a una visión cercana al estructuralismo se sostiene por una relación próxima pero difusa, y es aquí abordada como una de las causas por las que el autor se distanciaria de su texto *L'archéologie du savoir*:

El proyecto de *L'archéologie* naufraga por dos razones. Primero el poder causal atribuido a las reglas que gobiernan el discurso es ininteligible y torna el tipo de influencia que tienen las instituciones sociales –una influencia que siempre ha constituido el centro de las preocupaciones de Foucault- incomprensible. Segundo, en la medida en que Foucault toma la arqueología como un fin en sí mismo elimina la posibilidad de llevar su análisis crítico a relacionarlo con sus preocupaciones sociales. (Dreyfus y Rabinow, 1986, p. XXIV)

Aunque estas afirmaciones puedan ser cuestionadas, así los autores justifican el paso a un método genealógico que, si bien no renuncia a la arqueología, la pone al servicio de un enfoque interpretativo inspirado en Nietzsche. La crítica a la arqueología que Dreyfus y Rabinow realizan, llega a identificarla con una “ciencia humana radicalizada” (1986, p. 94).

La lectura metodológica de *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, basada en las publicaciones con que los autores cuentan en 1982, lleva a que se clasifique el recorrido foucaultiano en tres momentos guiados por tres temas metodológicos: el énfasis en las formaciones discursivas de la década de 1960; la focalización en las estructuras de poder centradas en prácticas sociales; y el aislamiento del biopoder que vincula las tecnologías políticas del cuerpo, los discursos de las ciencias humanas y las estructuras de dominación (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 185). Este último movimiento que ha superado los problemas de la hermenéutica y del estructuralismo, es llamado por los autores “analítica interpretativa” (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 183), el nombre que este libro encuentra finalmente para el cuestionado método foucaultiano.

Gilles Deleuze, por su parte, aborda el pensamiento de Foucault con un estilo muy diferente al anterior. En su texto *Foucault*, por ejemplo, se reúnen seis ensayos que más que exponer el pensamiento foucaultiano, lo hacen trabajar. Y si bien en estos ensayos publicados conjuntamente en 1986, Deleuze se ocupa de los principales libros de Foucault haciendo un recorrido de la obra en su totalidad, tiene el mérito de no hacerlo texto por texto, sino a partir de problemas y supuestos que los atraviesan,

mostrando cómo Foucault va elaborando su pensamiento a partir de ciertas premisas que modifica y reafirma a lo largo del tiempo. De esta manera el recorrido de Foucault no está señalizado por errores, abandonos y arrepentimientos, sino por cierta unidad, por una búsqueda continua que se hace accesible para lecturas que se alejan de lo literal. Por eso Deleuze dice que los arrepentimientos de Foucault pueden ser fingidos (1986, p. 22). La misma lectura de continuidad aparece en las apreciaciones referidas a *L'archéologie du savoir* y a *Historie de la sexualité 2*: respecto al primer texto, Deleuze ve que en él ya está presente el problema del poder que aparece en forma explícita en trabajos posteriores porque si bien se prioriza lo discursivo sobre lo no discursivo, de ninguna manera hay reducción de uno a otro; respecto a *Historie de la sexualité 2*, Deleuze afirma que hay una ruptura con lo anterior, pero también continuidad. Por un lado, dice que

L'Usage des plaisirs representa, una especie de ruptura con relación a los libros precedentes (...) descubre la relación consigo mismo como nueva dimensión irreductible a las relaciones de poder y a las relaciones de saber que eran objeto de los libros precedentes: se necesita, pues, una reorganización del conjunto. (Deleuze, 1986, p. 109)

Pero a la vez, esa reorganización supone hacer explícito lo que ya estaba presente desde el principio: lo que llama “relación consigo mismo”, la subjetividad, el adentro, el pliegue:

Sería como un nuevo eje, distinto a la vez del eje del saber y del eje del poder. ¿Un eje en el que se conquista la serenidad? ¿Una verdadera afirmación de vida? En cualquier caso, no un eje que anula a los otros, sino un eje que ya actuaba al mismo tiempo que los otros, impidiéndoles encerrarse en un callejón sin salida. Quizá este tercer eje estaba presente desde el principio en Foucault (igual que el poder estaba presente desde el principio en el saber). (Deleuze, 1986, p. 113)

Las dos líneas de investigación de estos textos de la década de 1980 pueden tomarse como referencia de las interpretaciones que los han seguido, sin ignorar que autores posteriores y contemporáneos a ellos han enriquecido el debate con otras perspectivas y con las nuevas publicaciones de Foucault. Los criterios que utilizamos aquí para ordenar el resto de los textos más destacados en la crítica foucaultiana son los trabajos

que leen a Foucault ya sea desde cierta continuidad (como en Deleuze) o desde la discontinuidad (como en Dreyfus y Rabinow) y que realizan un recorrido de las publicaciones de Foucault a partir de un núcleo conceptual que se toma como guía, ya sea porque se considera que es la clave a partir de la cual Foucault piensa, o por considerarse una temática relevante dentro de su reflexión.

En la década 1980 y en la línea de búsqueda de continuidades, apareció en España otro texto de referencia: la segunda edición del libro de Miguel Morey *Lectura de Foucault* que, pese a la falta de interés aparente de los lectores de ese país, se agotó prontamente. Este texto, que se complementa con *Escritos sobre Foucault* de 2014, se propone realizar una lectura de toda la obra de Foucault sin mediar críticas ni interpretaciones, pero Morey rebasa ese objetivo estableciendo nexos entre Foucault y otros autores, y ofreciendo la locura como clave de lectura:

Maladie mentale et personnalité, publicado en 1954, es el título del primer texto de Foucault, con el que se inicia su interrogación sobre la relación entre el hombre y el saber, problematización del saber acerca del hombre que se centra en un tema que funcionara en buena medida como clave de bóveda de todo el edificio discursivo de Foucault: *la locura*. (2014, p. 39)

Los análisis sobre la locura que Foucault realiza en sus comienzos, se mantienen entonces a lo largo de su recorrido y, si bien Morey busca estudiar saber y poder, arqueología y genealogía, como dos grandes tópicos, ve que ambos se reducen en definitiva al problema del saber que, visto desde la arqueología, hace posible la aparición de una teoría entendida como práctica. Morey advierte que ya en *Histoire de la folie* está presente el problema del poder que es relegado en los textos siguientes, aunque retomado más adelante. La locura sintetiza el diagnóstico de la reflexión del hombre sobre sí mismo, los mecanismos del saber en nuestra época y sus formas de exclusión, que se mantienen como el motor de las reflexiones foucaultianas. Podríamos decir entonces, que la lectura de Morey recorre los textos estableciendo nexos de continuidad sin que eso signifique ignorar los relegamientos, los problemas que se retoman y se van modificando con los años, y los acontecimientos que los acompañan y motivan.

Ya en la década del 90, Ángel Gabilondo y Frédéric Gros hacen sus aportes desde una lectura marcada también por la continuidad y Esther Díaz (para tomar una

referencia de nuestro país de esa década) sigue el camino trazado por Dreyfus y Rabinow. En 1990 Gabilondo publica *El discurso en acción* donde el peso más importante lo tienen las reflexiones en torno a las problemáticas vinculadas a los saberes, a su historia, a la relación lenguaje y literatura de los que Foucault se ocuparía a partir de los debates entre fenomenología y estructuralismo. El lenguaje pues, tal como sucede con otros comentaristas, es el problema central desde el que Gabilondo aborda el recorrido de Foucault: “En este sentido la lectura de Foucault, si cabe siquiera pensar algo así, muestra una voluntad en primera instancia radical de dejar hablar al lenguaje, y de crear las condiciones de posibilidad para que sean factibles nuevos pronunciamientos” (1996, p. 7). Los textos escritos por Foucault en los años 60 marcan, para esta perspectiva, la interpretación de todo su trabajo y se constituyen en guía para abordar tanto la analítica del poder como la ética y la estética de la existencia. Gabilondo, como Gros, abordan este pensamiento con una continuidad tal que cada texto pareciera ser parte del anterior, encadenándolos de manera que el horizonte del saber se va desarrollando necesariamente sin cortes, nuevos motivos ni perspectivas respondiendo al explícito objetivo de no realizar valoraciones, críticas, refutaciones ni clasificaciones. Por eso: “En el interior mismo de la pregunta por la función del análisis arqueológico se inscribe la determinación genealógica de los sistemas de poder (...) La arqueología acaba siendo la genealogía que, en cierto sentido, ya era” (Gabilondo, 1996, p. 114). De forma similar afirma Gros: “Todo el proyecto de Foucault, según se define al final y teniendo en cuenta lo obtenido durante treinta años de trabajo, consistirá en el análisis de experiencias” (2007, p. 123).

Por su parte, en el prólogo a la segunda edición de *La filosofía de Michel Foucault*, Díaz define su propio texto como “un mapa general de la obra de Foucault” pues presenta en orden temporal los principales escritos con sus problemas más relevantes y lo hace también ordenándolos a partir de la distinción saber, poder y ética, dando lugar a tres etapas desarrolladas en tres décadas. A esta tripartición, se agrega la distinción taxativa entre una etapa arqueológica frente a otra genealógica que surge como sustitución y remedio de la anterior. Díaz señala contradicciones en *L’archéologie du savoir* con las que Foucault “‘cierra’ una etapa de su obra. Otro tanto ocurre – dice- con *La voluntad de saber* y la finalización de la segunda etapa, la genealógica” (2003, p. 26). Este “mapa” tuvo el mérito de ser el primero que en nuestro país abordara la obra foucaultiana en su totalidad haciendo algunas relaciones entre

diferentes textos y capitalizando la lectura de lo producido en materia crítica hasta el momento, especialmente a partir de la obra de Dreyfus y Rabinow y de algunos esquemas deleuzianos.

Los años recorridos del nuevo milenio ofrecen lecturas más completas y amables que las que pudieron realizarse antes de contar con gran parte de la producción foucaultiana publicada. Algunos textos críticos que abarcan la producción de la obra de Foucault deben ser considerados como punto de llegada pues sus autores ofrecen una lectura madura en la que lo textual ya ha sido asumido y la reflexión, decantada. Entre ellos podemos mencionar a representantes de distintos países como Julián Sauquillo, Gary Gutting, Paul Veyne, Judith Revel, Miguel Ángel Cortes Rodríguez y Edgardo Castro.

Estos críticos escapan a la contraposición continuidad - discontinuidad del pensamiento foucaultiano para identificar intereses centrales que van multiplicando perspectivas de análisis. Así Sauquillo en *Para leer a Foucault* enfrenta su trabajo desde la convicción de que cada libro de Foucault es un fragmento de su biografía, sin embargo, con esto no busca desentrañar el sentido oculto de los textos establecido por su autor, ni quitarles validez más allá de una producción personal. Para Sauquillo la escritura de Foucault no busca exponer ideas objetivas, sino que es movida por el análisis del presente, ese presente que el mismo Foucault de modo inseparable vive y experimenta sabiéndose contingente, por eso dice que Foucault “quiere mostrar el fondo ridículo, arbitrario, caprichoso en que se asientan nuestras más serias y respetables instituciones” (2014, p. 15) y que ese objetivo atraviesa tanto la arqueología como la genealogía desde los primeros escritos (2014, p. 18). Así, las instituciones manifiestan la historia de los procesos de subjetivación del individuo de nuestra cultura. Desde esta premisa, Sauquillo no busca rupturas ni continuidades, pues puede abordar los textos a partir de la forma en que los procesos de subjetivación van apareciendo en diferentes momentos de la experiencia foucaultiana y marcados por problemáticas específicas. Cada capítulo del libro de Sauquillo se dedica a una cuestión como el lenguaje, las ciencias humanas, el discurso y el poder, la moral disciplinaria y la biopolítica, y lo hace analizando los textos de Foucault en que esos problemas aparecen y que, en general, pertenecen a una misma época.

El mismo gesto de Sauquillo encontramos en la introducción a la segunda edición de *The Cambridge Companion to Foucault*, donde Gary Gutting dejándose llevar por el juego foucaultiano, no busca teorizar ni tampoco un hilo conductor, sino dar su propio lugar a cada trabajo tanto como multiplicar las perspectivas de análisis que puedan ofrecer. Por eso, dice que

La interpretación distorsiona porque el trabajo de Foucault es de raíz, *ad hoc*, fragmentario e incompleto. Cada uno de sus libros está determinado al mismo tiempo por preocupaciones y enfoques específicos, y no deben entenderse como el desarrollo o implementación de una teoría o de un método que sea un instrumento de progreso intelectual. (Gutting, 2005, p. 2)

Gutting rescata la interpretación de Dreyfus y Rabinow por no reducir el trabajo foucaultiano a método, sino pensarlo como “analítica interpretativa” que combina lo histórico y filosófico más allá de la hermenéutica y del estructuralismo. Sin embargo, les cuestiona que, al igual que otros comentadores, lean todo el trabajo de Foucault como si estuviera dirigido a un logro definitivo cuando en realidad Foucault no hace relaciones entre sus trabajos, sino que los aborda desde una perspectiva singular tanto en lo teórico como en lo metodológico. Foucault resurge como el hacedor de artefactos⁶ y su lectura encuentra excusa en la “necesidad de tener en cuenta la circunstancia específica que ocasionó la producción de cada artefacto con el fin de comprenderlo y apreciarlo. Pero cada artefacto también puede tener usos adicionales no previstos explícitamente por su creador” (Gutting, 2005, p. 6).

Ya no desde la subjetividad ni desde la especificidad de cada problema, sino desde temáticas variadas que se guían por la tarea de una historia de la verdad, Paul Veyne ofrece reflexiones sobre el pensamiento de Foucault en *Foucault. Pensamiento y vida* publicado en 2008: “El foucaultismo es, en realidad, – dice- una antropología empírica

⁶ Foucault se declara a sí mismo como un hacedor de artefactos y a sus obras como cajas de herramientas: “La teoría como una caja de herramientas quiere decir: - que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento: una *lógica* propia de las relaciones de poder y de otras luchas que se comprometen a su alrededor; - que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas” (2011ae, p. 427). “Todos mis libros, tanto *Historie de la folie* como cualquier otro, pretenden ser pequeñas cajas de herramientas. Si la gente quiere abrirlas y servirse de una frase, de una idea o de un análisis, como de un destornillador o una llave de tuercas, para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, incluidos, si se tercia, aquellos de los que mis libros han salido ... ¡pues bien, tanto mejor!” (Foucault, 2004c, p. 39). “Diría que soy un artesano y también, lo repito, un artificiero. Considero mis libros como minas, paquetes de explosivos ... ¡Esto es lo que quiero que sean!” (Foucault 2004d, p. 56, 57).

que tiene su coherencia y cuya originalidad reside en estar fundada en la crítica histórica” (2014, p. 14). Así, Foucault busca realizar una historia de la verdad que se nutre de historias más precisas como la economía, la sexualidad, el poder, pero que no dejan de responder a un objetivo más general.

Es con Revel, en *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo* publicado en 2010 que se aborda definitivamente la totalidad del *corpus* foucaultiano sin hacer distinciones de estatus entre libros, conferencias, entrevistas o cursos y asumiendo las interpretaciones dadas hasta el momento. El planteo general en que se fundamenta el texto de Revel consiste en salir de la oposición entre una lectura lineal o marcada por los cortes, entre ligar los trabajos de Foucault a su biografía u otorgarles autonomía para señalar en su lugar, la falsedad de ambas posiciones y afrontando el problema de la coherencia interna de la obra como punto neurálgico de todas las interpretaciones y malentendidos que han girado a su alrededor y que, en lugar de hacer fructífera la crítica, la han encasillado y limitado. Revel define el objetivo de su trabajo de la siguiente manera: “tratar de identificar en Foucault, a la vez, un proyecto filosófico profundo, que atraviese la obra en su integridad, y un tipo de progresión específico. A estos dos aspectos les daremos el nombre de *discontinuidad*” (2014, p. 18).

La problemática del poder fue hasta hace unos años el objeto de estudio más elegido entre quienes analizan el pensamiento de Foucault. Uno de los autores que se ocupa precisamente del poder, pero a diferencia de otros lo hace rastreando su presencia a lo largo de la producción foucaultiana, es Miguel Ángel Cortés Rodríguez que en 2010 escribe *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. Su análisis del poder busca escapar de cualquier resabio metafísico vinculando intrínsecamente poder y resistencia para remarcar el carácter relacional de aquel. Este texto se inscribe claramente en la interpretación general de Dreyfus y Rabinow pues tiene como hilo conductor detectar cortes y cambios en la concepción del poder de Foucault a lo largo de etapas claramente definidas.⁷

De los textos críticos más recientes que abarcan el recorrido foucaultiano podemos señalar el de Edgardo Castro que en su libro *Introducción a Foucault* de 2014,

⁷ Un pasaje que muestra esta percepción de ruptura es el siguiente: “El giro ya se ha producido, el sujeto ya no es una realidad transida por las relaciones de poder, sino un actor que ejerce el poder sobre otro o lo padece” (Cortés Rodríguez, 2010, p. 138).

ampliado y revisado en 2023, no liga la lectura a ningún hilo conductor, ni tampoco trata cada trabajo con la singularidad que propone Gutting: “Nuestro propósito –dice– en este libro es trazar las grandes líneas de un balance del pensamiento de Foucault, que llega hasta sus publicaciones e interpretaciones más recientes. Este balance es sin duda necesario y también parcialmente provisorio” (Castro, 2014, p. 9). Esta propuesta no definitiva está ordenada en la última edición a partir de cinco ejes temáticos que, si bien responden a un orden cronológico, tienen independencia entre sí y no se corresponden con las periodizaciones realizadas por otros comentadores: en el primer eje se abordan los años de formación de Foucault a partir de sus lecturas de los clásicos de la filosofía como Kant, Husserl, Hegel y Heidegger, además de su interés por la psicología; en el segundo, el problema de la antropología y los primeros trabajos de Foucault; en el tercero, el nacimiento de las ciencias humanas haciendo lugar a los trabajos referidos a la literatura; en el cuarto, se tematizan las reflexiones de Foucault sobre el biopoder tanto en su vertiente disciplinaria como de la biopolítica; en el quinto, las prácticas de subjetivación a partir de la relación entre discurso y verdad. En este ordenamiento de la producción total foucaultiana no hay paso necesario de un periodo a otro ni tampoco desconexión entre ellos, sino lugar para la práctica de la reflexión sin teorizar sobre los pasos o rupturas. Se trata más de ordenar la reflexión sobre lo que Foucault nos legó que de discernir las etapas de su pensamiento, los núcleos temáticos señalados son propuestos para la lectura y no extraídos de lo escrito.

Incluidos en el mismo criterio de referir al recorrido completo del pensamiento foucaultiano, no pueden dejarse de lado los vocabularios que ponen a disposición del lector una herramienta sumamente útil. Algunos de ellos se han convertido en referencia como el de Judith Revel (2009) y el de Edgardo Castro (con una primera edición en 2004 y versión definitiva en 2011).

4- 4- Lecturas sobre tópicos específicos

La riqueza del trabajo de Foucault, tanto en lo referido a su extensión, como a las múltiples problemáticas de que se ocupa, a lo metodológico, a la variedad de periodos históricos que abarca y a las relecturas que propone de algunos textos, ha permitido que sean sumamente amplios los aspectos desde donde se ha abordado su pensamiento. Aquí presentaremos algunas obras críticas que han tratado problemas puntuales de que se ocupó Foucault y que, a diferencia de la perspectiva tematizada en el apartado

anterior, no han pretendido abarcar todo su recorrido, sino que se han centrado en el análisis de algunos de sus trabajos. Podemos señalar que los comentaristas se han interesado especialmente en los tópicos relacionados con los problemas de la historia, del lenguaje, de la biopolítica, del cristianismo, de la concepción del poder y de la ética.

1- Análisis histórico: uno de los trabajos que capitalizó la lectura desde la perspectiva de la tarea histórica foucaultiana es el que publicó Paul Veyne en 1978, un escrito de cuarenta páginas titulado *Foucault revoluciona la historia* donde se defiende las diferencias de Foucault frente al estructuralismo⁸ y se valora la arqueología como punto de llegada del método histórico. Veyne aborda a Foucault como historiador antes que como filósofo o, al menos, como filósofo historiador: “Foucault es el historiador completo, el final de la historia. Nadie pone en duda que ese filósofo es uno de los mayores historiadores de nuestra época, pero también podría ser el autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores” (1971, p. 200). Este escrito toma como referencia especialmente *Les mots et les choses* y *L’archéologie du savoir* para justificar sus análisis, aunque Veyne ya contaba con la publicación de *Surveiller et punir* y de *Historie de la sexualité 1* para esclarecer los supuestos y metodología foucaultianos.

2- Subjetividad y lenguaje: la arqueología es fuente de reflexión también, aunque con perspectivas muy distintas, en *Pensar a Foucault* de Edgardo Castro y en *Para leer “Las palabras y las cosas” de Michel Foucault* de Philip Sabot. El libro de Castro fue publicado en 1995 y lo original de su abordaje radica en que el análisis de la arqueología se realiza desde un profundo planteo filosófico que incluye a la tarea foucaultiana en el debate que define la problemática filosófica desde Kant: la oscilación entre subjetivismo y objetivismo (Castro, 1995, p. 9), es decir entre concebir la realidad como expresión fenoménica de un principio trascendental, o concebir el pensamiento y las teorías como transcripción de la experiencia.

Nos proponemos mostrar, en efecto, cómo la oscilación entre el subjetivismo y el objetivismo estructura toda la reflexión de Foucault, tanto desde el punto de vista del desarrollo histórico de su pensamiento cuanto desde el punto de vista del desarrollo

⁸ “La intuición inicial de Foucault no es la estructura” (Veyne, 1971, p. 200). Veyne afirma lo mismo en 2008: “No, Foucault no fue un pensador estructuralista” (2014, p.13).

conceptual, y cómo desembocará necesariamente en una teoría de la praxis humana como fundamento de la *verdad* y de la *objetividad*. (Castro, 1995, p. 13)

El texto de Sabot es de 2007 y realiza un planteo muy diferente al anterior porque adquiere la forma de comentario a *Les Mots et les choses*, aunque con una profundidad y claridad tales que logra reflexionar sobre el problema del surgimiento y desaparición del hombre sin centrarse en una posición antihumanista. Sabot sostiene que reducir el debate del texto a su pertenencia al estructuralismo o a su llamativo final anunciando la muerte del hombre ha hecho que se pierda su riqueza, así como la originalidad de los debates epistemológicos y críticos referidos a los campos de la vida, el trabajo y el lenguaje. A partir de estos debates, se puede pensar la relación de los saberes objetivos con estructuras *a priori* que condicionan históricamente, tanto su objetividad, como las relaciones que esos saberes puedan mantener entre sí. Esta lectura permite revalorizar *Les mots et les choses* a partir de algunas líneas de análisis fundamentales en el pensamiento de Foucault: “la primera tiene que ver con el estatuto del conocimiento, la segunda con la relación entre la historia y la verdad, la tercera, por último, con el lugar del lenguaje en la investigación de Foucault” (Sabot, 2007, p. 12).

3- Biopolítica: la biopolítica es seguramente una de las temáticas más trabajadas en los últimos años,⁹ especialmente en artículos de variadas revistas, pero aquí podemos tomar como referencia el texto de Edgardo Castro *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica* donde, además de exponer los trabajos en que Foucault se refiere a la biopolítica, se ofrece el rastreo de su origen, usos y derivaciones. Esta publicación de 2011 es, además, el resultado de la búsqueda de las posibilidades filosóficas del surgimiento de la biopolítica como problema presente en toda la filosofía clásica, pero también se remonta a los propios escritos foucaultianos analizando cómo en su recorrido la biopolítica fue tomando forma como asunto y cómo, finalmente, se ramificó orientándose no sólo hacia la cuestión de la gubernamentalidad, sino hacia las prácticas de subjetividad y su relación con el lenguaje: último lugar de reflexión para Foucault, pero también regreso a sus primeras preocupaciones.

⁹ Además del ya citado *Foucault and neoliberalism* de Zamora y Behrent, podemos mencionar también *Para una crítica del neoliberalismo* de Rodrigo Castro Orellana y Emmanuel Chamorro. Ambos textos abordan la biopolítica desde la perspectiva de la gubernamentalidad del neoliberalismo. De reciente publicación, del año 2023, es *La actualidad de la biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault* coordinado por Luis Soto Nuñez, Juan Manuel Rodríguez Rojas y Miguel Ángel Olivo Pérez.

4- El cristianismo: otro tópico destacado en la producción de Foucault, especialmente en sus últimos años de trabajo, es el referido al cristianismo que ha despertado gran interés y ha sido fuente de variadas críticas. En 2011, Philippe Chevallier publicó un texto que se distingue no sólo por lo meticuloso en el estudio de su objeto específico, sino por las herramientas que brinda para acceder al pensamiento foucaultiano en su totalidad pues, si bien se ocupa del cristianismo, ofrece un completo análisis de la tarea del historiador, del surgimiento de los conceptos que analiza, de lo metodológico. Chevallier afirma que el cristianismo no es para Foucault un tema más, sino que encuentra en él la articulación de su interés central, esto es, ocuparse de los saberes, de las prácticas y de la subjetividad. Además, destaca que Foucault piensa el cristianismo al menos en tres momentos diferentes de análisis que aparecen en distintos textos: como indicador cultural, como gubernamentalidad y como régimen de verdad, “evitando así convertirlo en una esencia, una mentalidad o una ideología” (Chevallier, 2011, p. 42).

5- Analítica del poder: en *Foucault más allá de Foucault* que Sandro Chignola publicó en 2014 recogiendo algunos de sus ensayos sobre Foucault encontramos un texto que, como el ya mencionado de Cortés Rodríguez y muchos otros, se inscribe en el problema del poder y la política. Sin embargo, en este caso, no se hace un recorrido por toda la producción de Foucault, sino que se toma como punto de análisis los textos en que la analítica del poder se hace explícita especialmente a partir de los años 80. El logro de Chignola reside en la perspectiva con que aborda el pensamiento de Foucault que hemos venido rescatando también en otros autores. En este sentido, Chignola se aleja de dos riesgos: hacer de Foucault un autor, y “disolverlo, extrapolando demasiado fácilmente sus trabajos en fórmulas, categorías o conceptos para reutilizarlos en otros contextos y para otros fines” (2018, p. 7). Esta segunda opción que es la que el mismo Foucault recomienda es, dice Chignola, la que más ha sedimentado, pero no la más relevante para él. La propuesta de su texto es repensar la filosofía misma en la independencia de sus archivos, liberándola de sus autoridades, de sus estilos internos, pero también de las prácticas y procesos externos con los que la filosofía se mide.

6- Subjetividad ética: el problema de la ética abordado por Foucault en forma explícita en sus últimos años de trabajo ha dado lugar a innumerables comentarios especialmente en torno a la perspectiva de la estética de la existencia, tal como puede

verse especialmente en las revistas especializadas, pero también ha generado reflexiones que, haciéndose eco de las mismas afirmaciones de Foucault, proyectan ese interés sobre producciones anteriores que ganan así, una nueva clave de lectura. Dreyfus y Rabinow agregan a su libro *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, un apartado sobre la ética (*Foucault's interpretive analytic of ethics*) donde no sólo comentan las afirmaciones centrales de la concepción ética foucaultiana de los años 80, sino que la proyectan a Foucault como escritor, trazando una ética de su trabajo. En este sentido Dreyfus y Rabinow afirman que la “analítica interpretativa, debe ser, al menos implícitamente, un diagnóstico de lo que llamamos nuestra angustia común” (Dreyfus y Rabinow, 1983, p. 253), es decir que más que un interés personal hay en las elecciones filosóficas de Foucault una necesidad por responder a problemáticas de la época presente, a peligros paradigmáticos de la sociedad que requieren análisis y compromiso.

En una dirección similar, algunos años después, en 1987, Paul Veyne escribe un artículo con el nombre de *El último Foucault y su moral* donde, sin detenerse en los detalles de los análisis éticos foucaultianos, los proyecta sobre su obra, pero no ya como interés social, sino como compromiso individual, es decir, no como moral universal, sino como estética de la existencia del mismo Foucault. Si el yo nos libera de la idea de que entre la moral y la sociedad (o entre lo que así llamamos) hay un vínculo analítico o necesario, dice Veyne, ya no tendremos que esperar la Revolución para comenzar a actualizarnos: el yo es la nueva posibilidad estratégica (1996, p.6).

Cercano a los textos anteriores, en 1988, en nuestro país, apareció *Foucault y la ética*, un texto editado por Tomás Abraham que ofrece traducciones de trabajos de Foucault referidos a la ética acompañados de artículos que recorren algunas de sus problemáticas y resaltando que la ética para Foucault no es una teoría, sino prácticas, ascética, estética. Del mismo tipo, aunque desde renovadas lecturas, Abraham concreta otra publicación colectiva en 2003: *El último Foucault*. Entre los trabajos de 1988 nos parece importante destacar para nuestro interés, el trabajo de Gustavo Mallea quien ofrece una mirada abarcadora de la relación entre ética y sujeto en Foucault pues afirma que luego de las críticas iniciales al sujeto, este es revalorizado. Asumiendo que la ética para Foucault refiere a una actividad creadora del sujeto en relación con la

verdad, Mallea la contrapone con la moral que ha estado presente en las prácticas analizadas como disciplinarias:

Fue en cambio la forma coercitiva de los preceptos lo que prevaleció como un valor irrenunciable a los efectos de que la conciencia moral de los hombres fuera manipulada cuantas veces fuera preciso serlo y al ritmo de las transformaciones de las leyes. (Mallea, 1992, p. 46)

Así para Mallea, la imbricación entre ley, conciencia moral y deber ha sido el objeto permanente de estudio foucaultiano, tanto como sus posibilidades de transgresión.

Entre los trabajos que se han ocupado de la subjetividad ética también podemos destacar que, atendiendo a la importancia que el mismo Foucault da a la ética en su propia tarea, en un artículo de 2016, *La (im)posibilidad de una ética: una lectura de “Les Mots et les choses”* Edgardo Castro repara en las indicaciones que ya en *Les Mots et les choses* remiten a la problemática “ética y humanismo” en la modernidad. En el contexto de la obra de 1966 Foucault se refiere con “humanismo” a la figura del hombre surgida de su finitud trascendental que hace de él un ser empírico y que en textos posteriores de Foucault queda ligado a la normalización que las ciencias humanas llevan a cabo, tanto con la disciplina, como con el gobierno de las poblaciones. “Foucault sostiene que el pensamiento moderno no ha podido formular ninguna ética, porque es en sí mismo una ética” (Castro, 2016, p. 18).

Es en esta última perspectiva sobre la ética vinculada con la lectura del recorrido foucaultiano como continuidad-discontinuidad, donde queremos inscribir nuestra propia tarea, tanto en lo metodológico, como en lo interpretativo. Desde la lectura de los diferentes textos publicados de Foucault hemos buscado los lugares en que aparece mencionada, problematizada o implícita la cuestión de la subjetividad moral en relación con las diferentes prácticas. A partir de allí, hemos inscripto los supuestos de estas prácticas en subjetividades morales que responden a normas o leyes impuestas, o como subjetividades éticas que manifiestan la singularidad de existencias que escapan a lo establecido. Buscamos hacer explícito algo no dicho por Foucault, pero que creemos que se sostiene en sus textos como continuidad de un proyecto filosófico que sus textos revelan, a pesar de lo específico que cada uno de ellos pueda tener. En los problemas abordados acudimos a los aportes ya realizados por la crítica para tomar elementos interpretativos de ella, o para señalar distancias y posibilidades de reflexión.

En todos los casos procuramos avalar la interpretación que ofrecemos de las obras con las citas correspondientes y sus referencias.

El desarrollo de la propuesta nos llevó a dividir el trabajo en dos partes que contienen 2 capítulos cada una. La primera parte lleva como título “Subjetividad y moral en el pensamiento de Michel Foucault”. Ella presenta los lineamientos más importantes del trabajo de Foucault en relación con nuestra problemática específica y analiza los alcances del vínculo entre filosofía foucaultiana y moral. Para ello, en el capítulo 1 exponemos la mirada de Foucault sobre la filosofía pensada como tarea histórica-filosófica y, en el capítulo 2, la forma en que ésta se vincula con la subjetividad y la moral. Además, en este segundo capítulo, justificamos la distinción propuesta entre moral y ética que recorre todo nuestro trabajo. La segunda parte, llamada “Subjetividad ética y subjetividad moral”, desarrolla la distinción propuesta entre subjetividades guiadas por prácticas de singularización y subjetividades guiadas por un todo abarcativo. El tercer capítulo está dedicado a lo que llamamos “prácticas éticas” y en él abordamos las diferentes formas de experiencia en las que la idea de un sujeto universal no ha estado presente. Nos centramos en el análisis de formas de subjetividad de la cultura grecorromana antigua analizadas por Foucault, en ciertas prácticas jurídicas, en la literatura y en la locura. El cuarto capítulo se dedica a mostrar las formas en que la subjetividad moral aparece a lo largo de los trabajos de Foucault cuando reflexiona sobre la cultura occidental. Para ello, distinguimos entre el ejercicio de poder soberano, las tecnologías disciplinarias y las de seguridad. Mostramos cómo en prácticas tales como el tratamiento de la enfermedad, de la locura, de la sexualidad, del delincuente y del ciudadano, prevalecen formas de subjetividad moral que establecen una esencia humana definida como sujeto, es decir, como sujeto de conocimiento.

Primera Parte. Subjetividad y moral en el pensamiento de Michel Foucault

Capítulo 1. La tarea de la filosofía

1- La filosofía como reflexión histórica–filosófica

La expresión “histórica-filosófica” revela en gran medida la tarea permanente de Foucault, tanto como los ajustes que va haciendo a lo largo de su reflexión. Realizar una presentación general de esta tarea es fundamental para enmarcar los problemas de que nos ocuparemos en esta tesis pues creemos que la ética foucaultiana está presente en los intereses que guían la reflexión histórica-filosófica en las diferentes formas de abordaje que el autor utiliza a lo largo de su trabajo, esto es, ya sea como arqueología, genealogía o crítica. Esta tarea es asumida en la imbricación de tres ejes de trabajo que conforman una unidad: formaciones de saber, relaciones estratégicas de poder y constitución de subjetividades.

En las lecciones de 1981 pronunciadas en el Collège de France, se plantea la problemática subjetividad-verdad desde una perspectiva que pretende interrogar las experiencias que realiza el sujeto al reconocer una verdad sobre sí mismo. Foucault diferencia esta manera de hacer filosofía de la tradicional que cuestiona las condiciones desde las que el sujeto puede conocer lo verdadero a partir de un supuesto de adecuación entre subjetividad y verdad, o de la búsqueda de un conocimiento verdadero del sujeto como si este fuera un objeto cualquiera. A la primera manera la identifica con el pensamiento que va de Platón a Kant, mientras que a la segunda la llama “positivista” (Foucault, 2001aj, p. 13) ambas, frente a una reflexión filosófica que aborda la verdad desde los discursos concernientes al sujeto y su experiencia preguntando “cuáles son los efectos sobre esa subjetividad [*subjectivité*] de la existencia de un discurso que pretende decir la verdad acerca de ella” (Foucault, 2001aj, p. 14).

La tarea de la filosofía queda así ligada al estudio de las experiencias o prácticas que implican discursos verdaderos sobre el sujeto y que afectan su propia experiencia tanto como la que pueda tenerse de los otros. Esta tarea no se realiza desde el supuesto de una subjetividad y verdad universales, desde una experiencia originaria, sino desde la constitución y transformación de la verdad de los sujetos. El interés por las transformaciones es lo que inscribe a lo filosófico en lo histórico, aunque no para

mostrar lo cambiante que es la verdad o la subjetividad, sino para señalar cómo éstas surgen desde las relaciones políticas. Este vínculo entre historia, sujeto y filosofía puede observarse a lo largo de la reflexión foucaultiana cuyo análisis va adquiriendo distintas denominaciones que responden a renovados esfuerzos y que se manifiestan, tanto en ajustes categoriales, como en la necesidad de oponer su propia tarea histórica-filosófica a una historia tradicional.

En este sentido Foucault mantiene a lo largo de los años la tensión con una concepción clásica de historia que se define por la continuidad, la búsqueda de sentido y el progreso de la racionalidad. Si bien el trabajo de la crítica histórica se va modificando y aclarando en su desarrollo mismo, en varias oportunidades Foucault siente la necesidad de realizar esa contraposición en forma explícita. Así, al definir la tarea de la arqueología la identifica con una “historia general” frente a la “historia global” que trata de exponer la unidad de un periodo, época o sociedad a través de una ley de cohesión por la que todos los acontecimientos se relacionan causalmente derivando unos de otros en un sistema de analogías que gira alrededor de un núcleo central (Foucault, 1969, p. 18). La arqueología como historia general, en cambio, problematiza los cortes, pero no para describir una continuidad subyacente, sino para revisar lo específico de las relaciones que puedan establecerse sin yuxtaponer por eso las historias de diferentes ámbitos, estableciendo series de series, dice Foucault, utilizando un lenguaje estructuralista y buscando al mismo tiempo separarse del estructuralismo como escuela:

A estos problemas bien se les puede dar, si se quiere, la sigla de estructuralismo. Con varias condiciones (...) en fin, no autorizan en modo alguno a hablar de una estructuración de la historia (...) ya hace mucho tiempo que los historiadores localizan, describen y analizan las estructuras, sin haberse jamás preguntado si no dejaban escapar la viva, la frágil, la temblorosa “historia”. (Foucault, 1969, p. 20)¹⁰

No es nuestra intención ocuparnos del largo debate sobre la pertenencia o distancia de Foucault con el estructuralismo que ocupó a la crítica hace décadas, lo que queremos señalar ahora es que la tarea histórica-filosófica que sirve de marco para

¹⁰ “Podríamos decir que hay dos formas de estructuralismo: la primera (...) estudia conjuntos en su equilibrio actual, mucho más que los procesos de su historia (...) El segundo estructuralismo (...) puede valer como una actividad filosófica si se admite que el rol de la filosofía es el de diagnosticar. El filósofo, de hecho, ha dejado de querer decir lo que existe eternamente. Tiene el rol mucho más arduo y mucho más elusivo de decir lo que pasa” (Foucault, 2001p, pp. 608-609).

acceder al pensamiento foucaultiano de la subjetividad busca su especificidad frente a otras tareas históricas ligadas a la continuidad, al origen, al sentido metahistórico,¹¹ al progreso, y que se han ocupado de hacer “una historia interna de la verdad” que no sólo tiene una intención y un objeto particular, sino una metodología diferente. La historia externa (para utilizar el vocabulario de *La vérité et les formes juridiques*) busca la conformación misma de la verdad a partir de lugares diversos porque no pretende mostrar la evolución racional, sino la pluralidad de prácticas desde la que se conforman los saberes:

Hay dos historias de la verdad. La primera es una suerte de historia interna de la verdad, la historia de una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal y como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otro lado, me parece que existen en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, muchos otros lugares donde la verdad se forma (...) y en consecuencia se puede, a partir de aquí, hacer una historia externa, exterior, a la verdad. (Foucault, 2001s, p. 1.409)

Esta historia externa de la verdad tampoco debe confundirse con una historia de las mentalidades o de las representaciones, dice Foucault (Foucault, 2008, p. 4), que se ocuparían de analizar los comportamientos efectivos en relación con las expresiones sobre esos comportamientos que pueden coincidir o no con ellos, o estudiar las representaciones sobre los sujetos u objetos tal como lo hacen las ideologías o los análisis de los valores representativos en función del conocimiento. En ambos casos, habría algo así como un sentido que descubrir, cierta adecuación entre los objetos y sus expresiones tal como ocurre en la historia de las ideas de la que Foucault intenta tomar distancia en textos dedicados a precisar su propio modo de abordar la historia, alejado de la continuidad, el progreso y la causalidad. En una entrevista de 1967 vuelve sobre esta problemática señalando que no busca utilizar conceptos como la influencia, la crisis, la toma de conciencia ni tampoco el de revolución limitado a lo político donde el modelo es el de un gran relato de sucesión de acontecimientos: “los individuos quedan contenidos dentro de esta totalidad que los rebasa y se mofa de ellos, pero de

¹¹ “La genealogía no se opone a la historia como la visión arrogante y profunda del filósofo en relación a la mirada de topo del científico; ella se opone, al contrario, al despliegue meta-histórico de las significaciones ideales y de las teologías indefinidas. Ella se opone a la búsqueda del ‘origen’” (Foucault, 2001ap, pp. 1.004-1.005). Un año antes Foucault opone también su propia historia a una tradicional: “La historia tradicional de las ideas, donde, de común acuerdo, se buscaba el punto de la creación, la unidad de una obra, de una época o de un tema, la marca de la originalidad individual y el tesoro indefinido de las significaciones dispersas” (Foucault, 1971, p. 56).

la que son quizás, al mismo tiempo, los autores no conscientes” (Foucault, 2001a, p. 614).

El cuestionamiento de la sucesión lleva al problema de la periodización, del recorte de los acontecimientos en un determinado nivel, y a la vez al problema de cómo cada estrato de acontecimientos exige su propia periodización en la compleja trama de la discontinuidad dando lugar a diferentes cortes. De esta manera, se trata no sólo de los cortes, sino del pasaje de una época a otra que Foucault va precisando con el correr de sus trabajos al mostrar que no sólo se ocupa de modelos teóricos para dominios distintos del saber, sino de describir cómo los discursos pueden relacionarse con otros estratos epistemológicos y con otras prácticas o instituciones. A esto, el mismo Foucault lo denomina “dimensión vertical” y “dimensión horizontal” del análisis (Foucault, 2001a, p. 618), es decir, que los dominios discursivos no siempre responden a estructuras comunes, sino que también responden a otros dominios.

En el planteo histórico de Foucault, el acontecer queda ligado a sistemas de acción o prácticas que no son trascendentales, sino campos de experiencia donde se definen los sujetos, los objetos, las relaciones, la verdad misma. Es un pensamiento que acontece, que se encuentra afuera y que por tanto puede mostrarse en su constitución histórica a través de lo ontológico y lo crítico, tal como lo vemos en el interés foucaultiano por Kant que define desde el principio su proyecto filosófico como “crítica” (Foucault, 1963a, p. XI), “arqueología” (Foucault, 2001v, p. 1.089), “análisis de las condiciones de posibilidad” de la existencia (Foucault, 1972) aunque con importantes diferencias dado que la crítica de Foucault no parte de la posibilidad de un conocimiento cierto, sino de la existencia de su empiricidad con un espesor propio. Las condiciones de posibilidad de la crítica foucaultiana son ellas mismas históricas, un “*a priori* histórico” (Foucault, 1969, p. 166) que se materializa en el lenguaje, en ese lenguaje que aparece en las prácticas que son objeto de una historia externa. La crítica se desplaza de lo trascendental, de la legitimación del conocimiento, a las condiciones histórico-eventuales de las prácticas que desfundamentan nuestras verdades, nuestra época y permite, pues, transformar el presente.¹² Concibiendo así la

¹² Adriana Arpini nos muestra que en la misma época en que Foucault representa en Francia la crítica al sujeto universal esencialmente racional, Arturo Roig lleva a cabo esa tarea en Latinoamérica apelando también a la noción de “*a priori* histórico”, aunque con una impronta particular: “Para el filósofo francés, dicho *a priori* es el artificio que hace viables los campos de saber y los organiza, es decir, que refiere al conjunto de reglas que hacen posible la emergencia de ciertos enunciados y organizan las

crítica, Foucault se aleja de la crítica kantiana,¹³ pero se identifica con lo que Kant llama *Aufklärung*: alcanzar la liberación de los individuos a partir de una reflexión sobre la situación actual. La crítica de Kant es la condición de la *Aufklärung*: “Kant ha fijado a la crítica, en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea principal, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura, la de conocer el conocimiento” (Foucault, 2015b, p. 42). Por el contrario, la crítica que Foucault toma como guía de su trabajo es una práctica histórica-filosófica que no es estudio de las condiciones del conocimiento verdadero, no es filosofía de la historia, ni historia de la filosofía, no es el estudio de estructuras fundamentales del conocimiento ni tampoco toma datos históricos elaborados en otro tiempo.

Se trata, en efecto, en esta práctica histórica-filosófica de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos históricos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto y de la verdad, problema del que los historiadores no se ocupan. (Foucault, 2015b, p. 48)

En la lectura deleuziana la arqueología aparece bien diferenciada de los supuestos de otras orientaciones, como ya hemos señalado, no hay intento de incluirla ni en la hermenéutica, ni en el estructuralismo, ni en ninguna otra tendencia conocida, sino que se hace una lectura desde sí misma. “La arqueología se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ahora por los ‘archivistas’: la formalización y la interpretación” (Deleuze, 1986, p. 24). De esta manera, para Foucault, el debate esencial no estaría dado por la existencia de estructuras, ya sean gramaticales o lógicas, sino por la posición del sujeto en dimensiones que no están estructuradas, en dimensiones que corresponden a formaciones históricas y que, como tal, escapan tanto al sujeto, como a la estructura. No hay ni inscripción simbólica ni sentido oculto en la

prácticas discursivas; para Roig, la *aprioridad* es puesta desde la experiencia histórica de un sujeto empírico” (Arpini, 2019, p. 38). El trabajo de ambos autores tiene, así, sus particularidades pues, mientras Foucault libera al sujeto de toda antropología mediante el desplazamiento del foco del sujeto hacia las prácticas discursivas, Roig apunta a desplazar el análisis de la conciencia hacia el discurso, pero sin renunciar a la experiencia histórica del sujeto como realidad social. Esto permite provocar eventos transformadores que aún no están claramente presentes en el Foucault de los años 60. Es por eso que, en Roig la noción de “*a priori* histórico” va de la mano de la de “*a priori* antropológico”, dice Arpini, reconociendo que la conciencia es una realidad contingente histórica y socialmente conformada.

¹³ Creemos que en este sentido debe entenderse la afirmación “el análisis de la episteme no es una manera de retomar la cuestión crítica” (Foucault, 1969, p. 251).

búsqueda de Foucault, más bien “llegar a esa simple inscripción de lo que se dice como positividad del *dictum*, el enunciado” (Deleuze, 1986, p. 24).

La particularidad y especificidad del planteo histórico de Foucault son tratadas exhaustivamente en el texto de Paul Veyne *Foucault revoluciona la historia*. Para Veyne el logro de Foucault desde esta perspectiva de historiador se encuentra en superar los cortes y las explicaciones racionales de las acciones humanas, para instalarse en la rareza en la que suceden y desde la que se relacionan con otros acontecimientos, es decir desde sus relaciones políticas. No hay ideas que provoquen las prácticas, sino que es la historia la que acarrea prácticas políticas. La historia es lo que las personas hacen, no hay pues, que describir objetivos, causas, objetos, pues son las prácticas las que los determinan a ellos, ellos no existen más que por las prácticas que los constituyen como tales en el movimiento mismo de la historia y es a ellas a quienes debe describirse. A esta tarea Veyne (1984) la identifica con un positivismo total (p. 200) en el sentido de que no describe objetos naturales, sino acontecimientos diferentes a realidades que se destacan sobre fondos neutros. Foucault pone en cuestión tanto lo verdadero natural, como lo relativo o lo cultural en una nueva e íntima relación entre filosofía e historia que ahora desplazan sus fronteras: “La historia se convierte en historia de lo que los hombres han llamado verdades y de sus luchas en torno a esas verdades” (Veyne, 1984, p. 226). Realizando un análisis similar de la tarea histórica de Foucault, Vazquez García se refiere a una “historización radical” (1995b, p. 21), una eventualización que se distancia de estructuras universales, de toda naturaleza humana o necesidad racional, ya sea como progreso dialéctico o como acumulación de perfeccionamiento al estilo positivista. Lo que Foucault realiza, afirma el autor, es una historia de la razón que está entre las escuelas de su época tales como la tradición de epistemólogos franceses y la historia social y de las mentalidades, pero sin identificarse con ninguna de ellas.

En una tarea que no se guía por objetos no pueden rastrearse las modificaciones de estos pues no hay algo que permanezca a lo largo del tiempo como si ambos, objeto y tiempo, tuvieran entidades independientes. No existe la enfermedad, la locura, la sexualidad que vayan cambiando a lo largo del tiempo, sino una historia de las discontinuidades, no es ni un institucionalismo ni un funcionalismo, aclara Veyne (1984, p. 227), porque las instituciones no responden a una misma función que se

transforme a lo largo de la historia. Son las prácticas, en distintas épocas, las que van ajustando las instituciones para que cumplan diferentes funciones e inversamente, no son las funciones las que determinan las prácticas porque ellas también varían ajustándose a éstas. Esta historia-genealogía constituye una historia general que no separa las prácticas y los discursos de lo más visible de las sociedades como la economía, las luchas, o las diferencias sociales de que también se ocupa la historia tradicional. Para Veyne, este trabajo ya explicado en *L'archéologie du savoir* no ha variado en Foucault pues tanto en *Historie de la sexualité* como en el *Naissance de la clinique* se relacionan las prácticas discursivas con el análisis de lo social, médico, institucional o político (1984, p. 237).

Si bien el planteo de Veyne sobre la tarea de Foucault está claramente dirigido a lo histórico, pone en juego supuestos filosóficos fundamentales como el de la discontinuidad y la constitución de la verdad que atraviesan y guían la crítica histórica-filosófica. Veyne da unidad al recorrido foucaultiano y aunque, como ya hemos señalado, esa unidad ha sido problemática de reflexión para muchos autores y para el mismo Foucault, creemos que diferentes etapas pueden señalarse respecto a los problemas que se encaran en momentos diversos y a la perspectiva de análisis con la que son pensados. De todos modos, la tarea histórica-filosófica se mantiene como lugar desde el que pensar, así como la elección metodológica de trabajar los discursos como lugar de los saberes. En *La vérité et les formes juridiques* Foucault expresa su objetivo general de trabajo como análisis de las prácticas sociales que engendran ámbitos de saber, objetos, técnicas, conceptos y sujetos, especialmente al sujeto que somos (sujeto de conocimiento) y propone como línea metodológica el análisis de los discursos, no como hechos propios del ámbito de la lingüística, sino como juegos estratégicos (Foucault, 2001s, p. 1.407). La habitual separación radical que algunos autores críticos realizan entre la arqueología y la genealogía como dos grandes etapas, no tiene lugar cuando el trabajo es planteado de este modo, pues el análisis de los discursos remite a lo arqueológico y los juegos estratégicos son propios de la genealogía que incluye de forma explícita la problemática del poder.

La cuestión del poder aparece como categoría de análisis a partir de 1970 forzada por las críticas que Foucault recibe tras la publicación de *Les mots et les choses*. Algunos pensadores entendieron este texto como supresión de la historia identificando

un positivismo radical con la falta de transformación de los fenómenos sociales que, en el nivel arqueológico, representaría cada episteme como saber único, como disposición del *a priori* histórico del saber. En este sentido, la crítica afirmó que

La expresión “*a priori* histórico” no debe pues despistarnos. Si es histórico, lo es en el sentido en que el *a priori* permite la historia. Ambos términos no tienen el mismo peso; el término decisivo es “*a priori*”. A-histórico en todos sus aspectos, el *a priori* histórico es sistema. (Le Bon, 2015, p. 13)

Para estas críticas, el arqueólogo se limitaría a comprobar el hecho bruto del orden alejado del devenir que Foucault ni explicaría ni le interesaría, tres epistemes, tres etapas a-históricas e injustificables: la semejanza de finales del siglo XVI desaparecería bruscamente al terminar el Renacimiento cuando la cultura se reorganizó por la representación en la que rigen las identidades y diferencias (episteme clásica de finales del siglo XVIII). Esta episteme se sustituiría por la nuestra regida por las analogías y sucesiones. A esta división se le cuestiona que no explique cómo los distintos saberes llegaron a corresponderse dentro de una episteme ni cómo se pasa de una episteme a otra, el positivismo de Foucault conduciría así a la falta de rigor sincrónico y a la incoherencia diacrónica, lo que llevaría a afirmar que “El *a priori* histórico no es más que un artificio retrospectivo que debe su existencia a los saberes singulares que pretende hacer posibles. Es el producto laborioso de una inversión de la perspectiva histórica” (Le Bon, 2015, p. 24).

Este tipo de crítica encontró validez y justificación en el modo en que Foucault se expresó en *Les mots et les choses* y en la manera de abordar los problemas, lo que lo obligó a realizar importantes aclaraciones y finalmente, a incluir nuevas categorías de análisis: así con la noción de poder que aparece a principios de los años 70, específicamente en la clase inaugural del Collège de France publicado como *L'ordre du discours*. Sin embargo, creemos que esa noción ya estaba supuesta desde el principio en la noción misma de práctica y de experiencia. El mismo Foucault lo señala diciendo: aunque no haya utilizado el término “poder”, “¿de qué pude hablar, por ejemplo, en *Histoire de la folie* o en *Naissance de la clinique* sino del poder?” (Foucault, 2001e, p. 146). Edgardo Castro se refiere a estos goznes de la siguiente manera:

Sería erróneo pensar que en determinado momento Foucault introduce un problema que antes estaba ausente, como el del poder, y todo cambia, el arqueólogo se vuelve de golpe un genealogista y las investigaciones precedentes son dejadas de lado. Al contrario, por un lado, un recorrido por la *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica* son suficientes para mostrar cómo la cuestión del poder ya aparecía desde mucho antes (...) Por ello, estos desplazamientos en el pensamiento de Foucault no son rupturas, sino torsiones, movimientos en torno a un eje. (Castro, 2014, p. 124)¹⁴

Miguel Morey se expresa en el mismo sentido respecto a la distinción convencionalmente aceptada de tres etapas en Foucault: la arqueología, la genealogía y la ética. Esta periodización que además tiene la comodidad de dividir el trabajo de Foucault en tres décadas, conlleva, para Morey, el riesgo de suponer que hay tres métodos que se suceden cronológicamente cuando en realidad “los procedimientos metódicos se engloban en círculos cada vez más amplios, pero no se sustituyen en absoluto” (Morey, 2008b, p 16). A lo que hay que agregar el error de suponer que *L’archéologie du savoir* “es algo así como la culminación teórica de sus ejercicios anteriores de análisis histórico y concederle de este modo el estatuto pleno de teoría” (Foucault, 1969, p.17) cuando en realidad surge de las aclaraciones a las críticas metodológicas realizadas a *Les mots et les choses*. Otro motivo para que quienes leen una teoría en *L’archéologie du savoir*, se decepcionen aún más de la tarea foucaultiana.

La mencionada distinción de tres etapas no significa ruptura, pero encuentra su excusa en las afirmaciones del mismo Foucault:

En principio, el eje de formación de los saberes es lo que intenté hacer en particular con referencia a las ciencias empíricas de los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática general, la economía, etc. (...)

Segundo, la cuestión pasaba a continuación por analizar, digamos, las matrices normativas de comportamiento. (...)

Tercero y último, se trataba de analizar el eje de constitución del modo de ser del sujeto. (Foucault, 2008a, pp. 5-6)¹⁵

¹⁴ En el mismo sentido Miguel Ángel Cortés Rodríguez afirma que *El orden del discurso* “no debe entenderse como una ruptura con su obra anterior, sino más bien como una evolución” (Cortés Rodríguez, 2010, p. 49).

¹⁵ Lo mismo afirma en *Le sujet et le pouvoir* (Foucault, 2001i, p. 1.042).

Saber, poder y sujeto simplifican lo señalado en este pasaje que además remite fácilmente a algunos de sus principales trabajos publicados como libros, siendo *Les mots et les choses* representativo de la primera etapa, *Surveiller et punir* de la segunda, e *Historie de la sexualité 1* de la tercera. Pero no se puede ignorar que Foucault ha precisado que al estudiar uno por uno esos tres ejes en realidad no se estaba ocupando de ellos por separado, sino de su unidad e interrelación en “focos de experiencia” (2008a, p. 4) que ya en *Histoire de la folie* aparecían operando juntamente bajo el objetivo general de hacer una historia del pensamiento o una historia de la verdad, historia que aleja de una interpretación tradicional en la que “saber”, “poder” y “sujeto” remitirían a tres temáticas que se sucederían como intereses separados. De hecho, Foucault se esfuerza en no simplificar la enunciación de sus ejes de trabajo con términos ya cargados de marcas conceptuales y prefiere hablar del análisis histórico de las formas de veridicción, de los procedimientos de la gubernamentalidad y de la pragmática de sí o formas de subjetividad (Foucault, 2008a, p. 7). Así se comprende por qué no son los saberes su objeto de estudio sino las “formas de experiencia”, expresión que remite a los modos en que el sujeto mismo se relaciona con la verdad.

Mi objetivo, desde hace más de 25 años, es esbozar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, desarrollaron un saber acerca de sí mismos: la economía, la biología, la psiquiatría, la medicina y la criminología. Lo esencial no es tomar este saber como un valor dado, sino analizar estas pretendidas ciencias como “juegos de verdad”, que están ligados a las técnicas específicas que los hombres utilizan con el fin de entender lo que ellos son. (Foucault, 2001w, p. 1.603)

La tarea histórica-filosófica que encuentra su lugar en el análisis de los discursos, encontró un nuevo respaldo en el reciente año 2023 cuando salió a la luz *Le discours philosophique*, un manuscrito de Foucault de 1966 que aporta novedosos elementos, pero que también reafirma la unidad de la filosofía con su aspecto discursivo y su tarea de diagnóstico. En este texto, Foucault presenta la filosofía moderna desde Descartes como un tipo de discurso que mantiene una relación precisa con los problemas que le son actuales, y a la filosofía contemporánea surgida con Nietzsche, como empresa de diagnóstico. La pregunta ¿qué es la filosofía? que recorre este texto es respondida a partir del carácter histórico del discurso filosófico que encuentra en la arqueología el método preciso de estudio. Foucault manifiesta que la filosofía ha mantenido la necesidad de devolver la verdad oculta a nuestro conocimiento, de encontrar la

autenticidad de la existencia que oculta el ser. Esta función ha puesto al filósofo a la par del médico y del sacerdote completando la tarea moral de traer lo no visible pero fundamental. “Es en esta doble condición en la que solamente Occidente inauguró esta gran alegoría de profundidad donde estamos acostumbrados a reconocer lo que llamamos filosofía” (Foucault, 2023, p. 15). En contraposición, la filología de Nietzsche es presentada como la pista para pensar desde los discursos sin remitir a la necesidad de interpretar o de salvar, sin descubrir significados ni evitar el mal, el filósofo ahora debe decir lo que hay sin distancia de lo que dice. El hoy a que refiere el diagnóstico del presente no apunta, por supuesto, al conocimiento, a las instituciones, prácticas, condiciones de existencia contemporáneas del filósofo, ese hoy no es sincrónico con el discurso filosófico, sino “isocrónico”:

Buscamos descubrir no tanto qué es “contemporáneo” del discurso filosófico (qué pertenece a la misma tabla objetiva de tiempos, es decir, lo “sincrónico”), sino más bien lo que le es “isócrono” y que se designa a través del cómo del “momento” mismo en el que se desarrolla. (Foucault, 2023, p. 22)

El discurso filosófico contemporáneo queda lejos de la historia de la filosofía como se ha practicado hasta entonces, pues no se basa en la existencia de un dominio preliminar y autónomo de un campo pre-discursivo anterior a toda realidad discursiva. La arqueología desplegada por Foucault, permanece en los discursos que analiza, se mantiene en ellos sin recurrir a un campo externo. Preludiando *L'archéologie du savoir*, dice en *Le discours philosophique*:

Esta disciplina del archivo-discurso, que se ocupa del archivo como una forma de las leyes de la inscripción, la conservación, la circulación de discursos, y que trata los discursos como posiciones recíprocas de enunciados en el espacio del archivo – a esta disciplina, podemos llamarla arqueología. (Foucault, 2023, p. 223)

2- La historicidad del sujeto en el joven Foucault

La preocupación por la condición actual del hombre puede verse ya en las reflexiones del joven Foucault que en la década de 1950 se ocupa de cuestionar la antropología, tanto desde la fenomenología alemana, como desde la psicología y el pensamiento de Nietzsche. En los textos de esta época encontramos un claro interés por cuestionar la historicidad de la existencia especialmente en su recorrido de alienación o de cumplimiento de su esencia, reflexiones desde las que surgirá el propio

pensamiento foucaultiano preocupado por los alcances del humanismo y su salida desde los supuestos nietzscheanos.

De la riqueza que ofrecen los textos con que contamos publicados hasta el momento pertenecientes al Foucault de la década de 1950, nos interesa desarrollar algunas cuestiones que nos permiten ver desde dónde nuestro autor puso en cuestión al sujeto, cómo en la fenomenología y en la psicología está presente y problematizada la antropología como esencia del hombre a partir de la tensión entre lo universal y lo singular, lo dado y lo construido, la necesidad y la libertad. Veremos la problematización de la historicidad del hombre desde el análisis de la alienación entendida como concepto filosófico y psicológico. Por un lado, nos referiremos a textos en los que aparece la alienación de la esencia humana en la fenomenología de Hegel y en Marx a partir de cuestiones abiertas desde la lectura de la *Antropología* de Kant, por otro lado, abordaremos textos de Foucault de la misma época en los que reflexiona sobre el análisis existencial en la psiquiatría de Binswanger vinculada con la fenomenología de Husserl y Heidegger. En el primer caso, la historicidad es abordada desde la alienación de la esencia humana en la historia, en el segundo, desde la alienación mental. Ambas perspectivas encuentran su contraposición más radical en Nietzsche como ruptura con toda antropología desde un planteo de la historicidad del sujeto radicalmente distinto.

2-1- Consideraciones en torno a la fenomenología filosófica

La tarea histórica de Foucault se diferencia no sólo de la sociología, de las concepciones de mundo, de la historiografía o la hermenéutica, sino especialmente, de la concepción hegeliana de la historia. Esto es comprensible en la medida en que, como dice Jean-Baptiste Vuillerod en *La naissance de l'anti-hegelianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*, la filosofía francesa es anti-hegeliana en la década de 1960, a pesar de haber sido marcadamente hegeliana en las décadas anteriores. Vuillerod (2022) ofrece numerosas referencias que prueban esta afirmación (pp. 17-19) entre las que señala que en los años 60 Louis Althusser rompe los vínculos entre Marx y Hegel, Emmanuel Levinas opone la ética a la totalidad de la historia de Hegel, Michel Foucault critica radicalmente la escritura hegeliana de la historia en *Histoire de la folie* y Gilles Deleuze ataca al hegelianismo desde la filosofía de Nietzsche. Pero también señala que en 1946 Merleau-Ponty afirma que Hegel estaba

en el origen de todo lo grande en filosofía pues, después de un largo olvido de la filosofía hegeliana en Francia, ésta se reintrodujo desde finales de los años de la década de 1920 teniendo a Kojève como su gran divulgador y como culminación de esta creciente recepción a través de un seminario dictado entre 1933 y 1939 en la *École Pratique de Hautes Etudes* al que asistieron, entre otros, Bataille, Queneau, Lacan, Merleau-Ponty e Hyppolite. Este último, afirma Vuillerod, no sólo tradujo la *Fenomenología del espíritu* y produjo importantes obras sobre Hegel, “sino que también formó, a través de su enseñanza, a toda una joven generación que meditaría, a menudo críticamente, la filosofía hegeliana (Foucault, Deleuze, Derrida, Simondon)” (2022, p. 19). De allí que el mismo Foucault afirme en *L'ordre du discours*: “toda nuestra época (...) intenta escapar de Hegel” (Foucault, 1971, p. 74). Gary Gutting remarca que la influencia de las enseñanzas hegelianas de Hyppolite en Foucault es determinante para toda la trayectoria filosófica de nuestro autor ya que define la tarea filosófica que llevará a cabo guiada por la necesidad de salvar el mundo finito de la existencia y no de salvar el sistema de Hegel del conocimiento absoluto. Estas lecturas, afirma Gutting (2010), acercaron los planteos de los jóvenes que seguían a Hyppolite al existencialismo, pero a la vez los distanciaron pues,

como los existencialistas, encontraron que el vocabulario de negación dialéctica de Hegel era medio para la reflexión filosófica, particularmente de hecho para explorar las diferencias (“contradicciones”) que seguían siendo irreductibles al fracaso del conocimiento absoluto. Por otro lado, rechazaron las ideas de los existencialistas que priorizaron la conciencia humana y en consecuencia encontraron atractivo el énfasis de Hegel (al menos en la interpretación de Hyppolite) en el lenguaje, que podrían utilizar para descentrar la experiencia vivida. (p. 24)

Más aun, estos filósofos tomaron argumentos hegelianos para cuestionar planteos del existencialismo mostrando que la conciencia que defendían sólo existía en un campo ontológico de las estructuras lingüísticas. Así, el campo de la tarea filosófica de Foucault se define, para Gutting, por el desafío de pensar entre lo inaceptable de la fenomenología existencial y el conocimiento absoluto hegeliano.

Estas apreciaciones se fortalecen hoy pues resulta indiscutible que la importancia de Hegel para el pensamiento foucaultiano es sorprendente y obliga a revisar la crítica existente hasta el momento, a la vez que abre inmensas perspectivas de interpretación sobre la obra que conocíamos antes de las publicaciones de los años de 1950. Sin

embargo, afirmar con Vuillerod que esto “nos lleva a atribuir a Hegel un lugar absolutamente imprescindible en el itinerario intelectual de Michel Foucault” (2022, p. 357) puede ser demasiado pues, tal como señala Castro (2022), los textos de los años 50 nos muestran que el interés de Foucault ha estado centrado en mayor medida en el pensamiento de Husserl que en el de Hegel. Hoy sabemos que Foucault se dedicó a analizar el pensamiento de Hegel para resolver algunas aporías que encontraba en Kant, aporías surgidas de sus propios intereses reflexivos y que lo llevaron a indagar también en la fenomenología de Husserl y de Heidegger. Es importante tener en cuenta además, que las lecturas de Foucault están mediadas por la recepción francesa de la fenomenología alemana (Kojève, Merleau-Ponty, Wahl, Hyppolite, Derrida, Deleuze, Althusser, Martin, Fink) y no buscan realizar un análisis de los textos en sí mismos ni rescatar lo que los pensadores en cuestión habían querido decir, sino pensar desde ellos algunas problemáticas que luego aparecen elaboradas por el propio Foucault a lo largo de su recorrido y que además, creemos relevantes para nuestra propia propuesta de indagar sobre la constitución moral de las subjetividades. Si a partir de 1960 aparece una crítica de las formas que el hombre ha adoptado en Occidente y se la realiza desde un análisis histórico, en la década anterior el centro de interés es cómo se constituye la subjetividad en general desde la tensión entre lo histórico y lo trascendental.

Las reflexiones que ligán la esencia del hombre con el problema de lo histórico se encuentran ya en la tesis de diplomatura de estudios superiores dedicada a Hegel que Foucault presentó en 1949. Este trabajo que lleva por título *La constitution d'un transcendantal dans la “Phénoménologie de l'esprit” de Hegel* acaba de ser publicado, y se complementa con los cursos impartidos en la Universidad de Lille donde también aparecen análisis sobre Hegel, con publicaciones como *La question anthropologique* correspondiente a los cursos de 1954-1955, y con *Introduction à Anthropologie de Kant* que permiten pensar cómo desde Kant se llega a la antropología hegeliana.

Jean-Baptiste Vuillerod destaca que, para Foucault, en la dialéctica hegeliana la filosofía piensa la manera en que el hombre se pierde en la alienación de su esencia y busca un retorno a sí en el curso de su historia (2017, p. 8), en este sentido, la *Fenomenología del espíritu* es la forma en que la historia se hace espíritu, es el camino de la reconciliación consigo mismo. Foucault se centra en la pregunta por si la lógica

anticipa la historia, si las cosas están ordenadas a un fin o lo construyen en su recorrido, es decir, cómo lo absoluto puede habitar la historia. Esta cuestión es señalada por Vuillerod también en *La naissance de l'anti-hegelianisme* a partir del surgimiento de un trascendental histórico que Foucault atribuye a Hegel. Vuillerod afirma que, según Foucault,

Hegel habría historizado lo trascendental, pero en contra de sus propias demandas, habría rebajado inmediatamente esta historicidad a una concepción eterna de la verdad cuyo desarrollo temporal es sólo el fenómeno de un concepto que en sí mismo, en su esencia, trasciende la historia. (2022, p. 363)

Foucault traslada a Hegel el problema kantiano de lo trascendental para pensarlo a través de lo histórico que proporciona la fenomenología, así, Hegel responde a las aporías kantianas: “Hegel plantea como primer problema el de saber cómo lo trascendental se constituye, mientras que Kant buscaba conocer sobre todo cuál era su poder constituyente” (Foucault, 2024a, p. 101). La *Fenomenología del espíritu* presenta una concepción de la verdad que no se realiza desde una relación sujeto-objeto donde el objeto como cosa en sí, escapa al conocimiento. En Hegel, el conocimiento es la relación entre sujeto-objeto, es la pluralidad de formas que puede tomar, la verdad es el saber de las relaciones que la conciencia ha tenido siempre con su objeto. Foucault destaca que la verdad conceptual es la verdad autoconsciente que no pertenece a los momentos del sistema, sino al conocimiento de esos momentos (Foucault 2024a, p. 91). En la *Fenomenología* se alcanza la verdad no desde el único concepto (como en el sistema de la *Enciclopedia*), sino desde el punto de vista de la conciencia, dice Foucault. El mundo no es ajeno al sujeto y el conocimiento es inseparable del proceso fenomenológico del que es resultado.

Foucault desarrolla su propio interés de reflexión planteando una discusión entre Kant y Hegel sobre el trascendental como conocimiento: la historización de lo trascendental, la relación entre el conocimiento y la constitución histórica de la subjetividad. Stuart Elden en *The early Foucault* señala que la historia hegeliana es para nuestro autor, el elemento del mundo trascendental y también lo que debe ser superado por algo más fundamental. El paso de Kant a Hegel es el de la conversión del trascendental en una categoría del pensamiento, una historicidad constitutiva de la filosofía (Elden, 2021, p. 13). Por esto Elden remarca que “Foucault ve el trabajo de

Hegel como un desafío fundamental de la ‘historia vacía de Kant’” (2021, p. 14) y que define la historia en aquel como la totalidad de la experiencia. Hegel transforma lo histórico en un problema filosófico que contrasta una historia cíclica con la posibilidad de escapar a ella pues no hay historia sin una conciencia que la piense.

Como para Hegel el saber absoluto se constituye en la historia, lo trascendental encuentra su génesis en el desarrollo de la conciencia. El conocimiento absoluto es aquel producto de la historia que refleja el proceso de la historia. Esta totalización, dice Vuillerod, “no implica, según Foucault, que el sujeto trascendental esté al final de la historia, sino por el contrario, que está abierto a otras totalizaciones que no sólo serán posibles, sino necesarias dado el avance indefinido del curso histórico” (2022, p. 386). En este sentido, en una formulación que ofrece innegables resonancias de su futura obra, Foucault escribe: “toda filosofía será ciencia de la historia y la otra cara de la historia. Ella será ciencia de la historia que constituirá la actividad del sujeto en la génesis de las regiones de la experiencia” (Foucault 2024a, p. 202).

La idea de un trascendental histórico¹⁶ posible desde la fenomenología de Hegel es esencial para comprender el proyecto foucaultiano de la década de 1960. Arianna Sforzini señala esto afirmando que lo que Foucault “llamará ‘experiencia fundamental’ en *Histoire de la folie*, ‘a priori histórico y concreto’ en *Naissance de la clinique* o ‘episteme’ en *Les mots et les choses* entrará bajo este trascendental histórico que determina como principio de configuración de las positividades históricas” (2022, p. 289). Sin entrar aquí en las discusiones relativas a las interpretaciones de la filosofía hegeliana en general, y de la *Fenomenología del espíritu* en particular, rescatamos que Foucault “se niega a abolir la historia” (Vuillerod, 2022, p. 386) alejándose de la interpretación de Kojève sobre Hegel y acercándose a Merleau-Ponty y a Hyppolite al dejar abierta la historia frente al mundo humano incompleto y contingente. También Elden remarca la importancia que tienen estas reflexiones de la etapa formativa de Foucault para su tarea posterior, y no sólo en los años de 1960:

¹⁶ Vuillerod muestra extensamente en *La naissance de l’anti-hegelianisme* que esta noción de trascendental histórico es elaborada a partir de los esbozos de Jacques Martin y Louis Althusser que Foucault conocía muy bien. Aunque en sus compañeros el trascendental histórico significaba aplicar una lectura marxista a Hegel, Foucault lo lleva al terreno epistemológico desde una vinculación con Kant. Foucault debe la perspectiva de un campo epistemológico de análisis y de la historia de la ciencia a Bachelard y a Cavaillès.

Si bien Foucault no sigue en un trabajo posterior el tipo de enfoque que tiene aquí, excepto quizás en la introducción a la *Anthropologie* de Kant, hay algunas similitudes con temas de interés posterior. En particular, la naturaleza (contingente) de lo trascendental y sus condiciones de posibilidad que son aquí siempre históricas, algo por lo que Foucault seguirá preocupándose en el trabajo posterior. Igualmente, el énfasis en la cuestión del conocimiento será fundamental para su trabajo de la década de 1960, culminando en *L'archéologie du savoir*, y continuando en su trabajo de la década de 1970 con la noción de poder-saber. (2021, p. 16)

Creemos que a partir de los análisis de la historicidad en Hegel que brevemente estamos señalado, es posible derivar no sólo la tarea que la filosofía debe asumir para Foucault, sino también un análisis específico de la subjetividad. Con Hegel, afirmará Foucault, la filosofía se convierte en antropología, es decir en cómo el hombre se relaciona con la verdad, no qué es la verdad, sino cómo se constituye el sujeto en relación con ella. El cuestionamiento a la antropología que encontramos en textos de los años de la década de 1960 es consecuencia de análisis anteriores en los que Foucault pretende mostrar que no existió la antropología antes del siglo XIX, sino que este giro surgió con Hegel. Escritos sobre el hombre precedentes al siglo XIX (como el *Tratado del hombre* de Descartes) se mantienen en un pensamiento de la naturaleza de la que el hombre forma parte. Hegel rompe con la ambigüedad kantiana que hace posible una reflexión sobre el hombre. La crítica kantiana no es aún una antropología porque en ella el hombre no está en el centro del sistema, sino que constituye una parte derivada de él, se subordina a una reflexión crítica que determina las condiciones de posibilidad de la experiencia.

Efectivamente, en el curso de 1954-1955 Foucault sitúa claramente el lugar de la *Antropología* kantiana frente a la crítica:

El hombre puede tener acceso a su propia verdad sólo en la medida en que él habita en la verdad. Y la cuarta pregunta “¿qué es el hombre?”, la antropología filosófica, no significa:

– ¿Cuál es la verdad del ser humano?; sino: ¿cómo el ser humano puede estar al mismo nivel que la verdad?

– No: ¿cuál es la verdad que habita en el hombre?; sino: ¿Cómo puede habitar la verdad? (Foucault, 2022, p. 74)

Que, en Kant, dice Foucault, la intuición reciba sus objetos sin dárselos a sí mismo, no significa que exista ya una antropología pues el hombre recibe la verdad como un dato sin que por ello su propia verdad le sea dada como tal.

Encontramos aquí las reflexiones que fundamentan en *Les mots et les choses* la analítica de la finitud como episteme propia de la Época Moderna que Foucault sitúa a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En la modernidad la cuestión ya no será, afirma Foucault, como era en la Época Clásica, pensar las relaciones entre lo finito y lo infinito (entre Dios y el hombre, por ejemplo), sino pensar la finitud a partir de la propia finitud, pensar el sujeto a partir de sí mismo. Este pensamiento inaugurado por Kant es oscilante pues va de la finitud de los objetos pensados a la finitud del sujeto que los piensa, es decir, de lo positivo a lo fundamental en la medida en que la finitud de los objetos de la experiencia se funda en la finitud de la experiencia de los objetos. En la tesis complementaria de doctorado que Foucault dedica a la *Antropología* de Kant, encontramos las reflexiones que mostrarán cómo en Kant hay una ambigüedad que posibilitará toda antropología futura y, aún más, el devenir del pensamiento filosófico posterior. En una entrevista con Alain Badiou de 1965, Foucault sintetiza estas ideas de la siguiente manera:

Cuando digo antropología no quiero hablar de esa ciencia particular a la que llamamos antropología y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo esa estructura propiamente filosófica que hace que ahora los problemas de la filosofía se sitúen en el interior de ese dominio que podemos llamar de la finitud humana. (2001ac, p. 467)

Foucault afirma que el dominio desde el que Kant escribe su *Antropología* es posible porque define una región en la cual

La observación de sí no accede ni a un sujeto en sí, ni al Yo puro de la síntesis, sino a un yo que es objeto, y presente únicamente en su mera verdad fenoménica. Pero este yo-objeto, ofrecido al sentido en la forma del tiempo, no es empero extraño al sujeto determinante, puesto que a fin de cuentas no es otra cosa que el sujeto afectado por sí mismo. Y lejos de que el dominio de la *Anthropologie* sea el del mecanismo de la naturaleza y las determinaciones extrínsecas (sería entonces una “fisiología”), está enteramente habitado por la presencia sorda, desligada y a menudo desviada, de una

libertad que se ejerce en el campo de la pasividad originaria. (Foucault, 2008b, p. 23-24)

Foucault destaca que Kant no investiga al hombre en su ser natural, pero sí en lo que puede hacer de sí mismo situándolo en el marco de una libertad que es a la vez singular y universal, el carácter pragmático de la *Antropología* es el conocimiento del que se puede hacer un uso general en la sociedad, en una cultura dada, pero en tanto que ciudadano del mundo, en tanto que perteneciente al dominio del universal concreto. En este marco, el sujeto de derecho, sometido y determinado por las reglas jurídicas, alcanza al mismo tiempo su libertad y la ley moral universal.

De estos análisis Foucault deriva la ambigüedad fundamental de la *Antropología* kantiana que la coloca entre una ciencia del hombre insertada en el campo empírico y la reflexión sobre las esencias situándose en un ámbito “que no es ni el animal humano, ni la conciencia de sí, sino el *Menschenwesen*, es decir a la vez el ser natural del hombre, la ley de sus posibilidades y el límite *a priori* de su conocimiento” (2008b, p. 74). La naturaleza humana no coincide en Kant con la física en general pues se encuentra en el desfase entre lo que el hombre puede saber de sí mismo pero mediado por lo dado. La *Antropología* es entonces, no sólo la ciencia del hombre, sino aquella que funda y limita todas las ciencias del hombre, es decir, todo conocimiento del hombre, convirtiéndose en normativa por excelencia. Foucault mostrará este alcance, ya sea desarrollando en *Les mots et les choses* cómo esta ambigüedad kantiana aparece también en la formación de la biología, de la economía política y de la filología, ya sea en la *Introduction à l' Anthropologie de Kant* denunciando que esta confusión continúa a lo largo de la filosofía posterior: en el primer caso, cuando esas ciencias se ocupan de los límites que la vida, el trabajo y el lenguaje imponen al hombre, pero no desde afuera, es decir, no desde su diferencia con lo infinito, sino desde los límites de su propio ser, su propio cuerpo, deseo y lenguaje; en el segundo caso, cuando la filosofía se despliega de lo necesario a la existencia confundiendo el análisis de las condiciones con la interrogación sobre la finitud, “todas las psicologías fenomenológicas, y otras variaciones sobre el análisis de la existencia son el triste testimonio” (Foucault, 2008b, p. 68), sentencia Foucault.

Como ya hemos señalado, es en Hegel que Foucault ve el comienzo del pensamiento antropológico posibilitado por Kant. Vuillerod señala que es a partir de

la lectura de Feuerbach que Foucault encuentra en Hegel este pensamiento antropológico que ve en la cuestión por la verdad, la verdad del hombre y no del espíritu o del concepto (2022, p. 426). De esta manera, en Hegel no se trataría de la esencia del concepto, sino de la esencia del ser humano. Según Foucault, el espíritu subjetivo de Hegel sería una antropología naturalista, y el espíritu objetivo analizaría el desarrollo histórico de la naturaleza humana previamente expuesto. El espíritu absoluto no constituiría una ruptura con la perspectiva antropológica, sino su integración en el espíritu objetivo. Para Foucault, Feuerbach modifica la comprensión de la verdad en Hegel aplicándola ya no a la esencia del concepto, sino a la esencia del ser humano, rescata el proyecto de “realizar y fundar, a partir de una filosofía de la naturaleza, la subjetividad del sujeto en lo que tiene de más inmediatamente natural para superarlo, en el espíritu objetivo de la moralidad y la ley, del espíritu libre” (Vuillerod, 2022, p. 427). El proyecto antropológico de Hegel continúa y se convierte en Feuerbach en la realización del hombre como conciencia de sí mismo y en Dilthey en la realización del pensamiento crítico como destino histórico.

En la lectura de la *Fenomenología del espíritu*, Foucault se enfoca en el devenir del ser humano en la historia mientras que en la *Enciclopedia* se queda con la filosofía del espíritu sobre la que basa la interpretación antropológica de Hegel (Foucault 2024a, p. 95). Respecto a las lecturas que influyen en esta mirada antropológica, en *La naissance de l'anti-hegelianisme*, Vuillerod señala, además de Feuerbach, a Karl Löwith restando importancia a las lecturas de Heidegger que Foucault realiza en la misma época. Foucault lee con cuidado el libro de Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* persiguiendo el abandono gradual de la búsqueda de valores absolutos y eternos en el periodo que señala el título. Estos valores presentes en la filosofía de Hegel, afirma Löwith, desaparecen con Nietzsche, y la deificación del hombre presente en la teología filosófica hegeliana donde el hombre es Espíritu y no un ser dotado de necesidades materiales, continúa en el humanismo del marxismo y del existencialismo. A pesar de que Löwith afirme que no hay antropología hegeliana, Foucault utiliza sus reflexiones para transformar la perspectiva de lo absoluto en el hombre en un pensamiento que no hace reposar la humanidad sino sobre sí misma. Por otro lado, también hay una torsión en la interpretación sobre Nietzsche, dice Vuillerod, pues mientras que Löwith lo veía como culminación lógica de lo que le precedió, Foucault lo entiende como ruptura que anuncia el verdadero espíritu del hombre.

La verdad hegeliana transformada en la verdad del hombre se encuentra en Nietzsche, el fin de la antropología adviene al devolver al hombre su génesis natural no orientada a una voluntad libre y al conocimiento, sino a un poder vital. “El redescubrimiento de los poderes de la vida, en el nietzscheanismo, no promete ningún advenimiento del ser humano, ningún retorno a una esencia humana que hubiera perdido en la historia, sino la aparición del superhombre, de un más allá de la humanidad” (Vuillerod, 2022, p. 447). La verdad del hombre se libera con la verdad misma pues la crítica de toda verdad en general rompe con la verdad particular de una naturaleza humana presente en la antropología. Foucault afirma que con Nietzsche y Freud la crítica de los errores de la metafísica, las formas de la enajenación del hombre, serán sustituidas por la crítica del hombre mismo sin ocuparse ya de su verdad, sino de las condiciones en las que un hombre en general es posible. La tarea de la filosofía se transforma cuando en Nietzsche, dice Foucault, (tal como ya aparecía en Feuerbach y en Dilthey) “La crítica del hombre no debe hacerse a través de la crítica conceptual, sino abordando formas originales de experiencia en las que el hombre dice sus verdades más tempranas” (2022, p. 187). Con Nietzsche la filosofía deja de ser búsqueda de la verdad para sacar a la luz su problema histórico más profundo: el origen de la verdad. Con este quiebre la filosofía se encuentra en su punto más fundamental pues, que el hombre no sea la verdad de la verdad, o que la verdad no sea la verdad del hombre, no es aceptar una verdad anterior a él en el sentido de una naturaleza originaria y profunda desarrollada a través de una evolución, no es apelar a una verdad que no puede salir a la luz porque queda en el silencio, se esconde o nos engaña. La filosofía ya no intentará recuperar la razón y la coherencia a través de un lenguaje histórico. El retorno al origen, a la naturaleza planteada aquí no es retorno a las determinaciones inmediatas, sino acceso a los límites mismos de la verdad. Foucault (2022) rescata que

Nietzsche, por profundizar el sentido de la naturaleza e ir más allá de la naturaleza como tal, descubre todo el horizonte de una metafísica que da a la crítica un sentido absolutamente nuevo, y permite hacer una crítica del hombre, de los valores y del mundo. (p. 208)

Esta lectura de la crítica nietzscheana del hombre, de los valores y del mundo que cuestiona radicalmente la verdad es fundamental en la tarea foucaultiana de pensar la subjetividad histórica y, quizás en todo su pensamiento. A lo largo de su trayectoria, Foucault no sólo dedica algunos trabajos a este pensador alemán, sino que lo menciona

reiteradas veces y realiza pequeños desarrollos de su pensamiento tomándolo como guía. El origen de las lecturas que sustentan esas referencias se encuentra a principios de 1950 cuando Foucault también lee a Hegel, Marx, Heidegger y Freud, tal como podemos constatar hoy con la publicación de *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*. Este texto recoge manuscritos que nos acercan los apuntes de las lecturas realizadas en los años 50 acompañados de cursos y conferencias dados entre 1969 y 1971. Con estas publicaciones podemos constatar que numerosos problemas y conceptos desde los que Foucault piensa a Nietzsche son continuados y desarrollados en su propia reflexión. Aunque ahora no podamos dar pruebas de estas coincidencias y derivaciones por lo extenso de la tarea, vamos a limitarnos a mencionar algunos de estos tópicos.

El cuestionamiento a la historicidad que nos está ocupando y que planteamos como marco general de la tarea filosófica que piensa la subjetividad moral, es un punto central de la reflexión foucaultiana sobre Nietzsche. Así nos lo muestra el curso dado en 1969-1970 en Vincennes dedicado por completo a esta cuestión. Si bien Foucault no expresa sus coincidencias con Nietzsche respecto a la genealogía, al analizar a este autor, la genealogía aparece como cuestionamiento al pensar teleológico y como diagnóstico del presente. Así, se distinguen las dos formas de hacer historia que ya hemos señalado: un sentido histórico como último avatar del ascetismo y del platonismo que establece un conocimiento fundamentado en una realidad que trasciende el devenir, y otro que establece una ruptura abordando lo histórico como acontecimiento en el cambio (Foucault, 2024b, p. 50). La crítica nietzscheana a la metafísica occidental apunta a la falta de sentido histórico en su primera forma y, en consecuencia, al establecimiento de una verdad ideal, mientras que toda verdad puede ser entendida como interpretación que se inserta en el transcurrir de los acontecimientos asumiéndose a sí misma como contingente y convirtiéndose en parte de la historia de la verdad. Para llevar a cabo esa tarea histórica, Foucault se detiene en la importancia que tiene la filología en Nietzsche como análisis de los discursos. En este sentido dice: “tal vez la filología como repetición del lenguaje sobre sí mismo ahora defina de una manera perentoria el campo de toda filosofía posible” (Foucault, 2024b, p. 227).

Lo que Nietzsche busca, dice Foucault en 1970, es “analizar de dónde viene la historia, cuál es su génesis, cómo pudo nacer del ascetismo cristiano y del nihilismo

occidental (...) para luego encontrar todas las discontinuidades que hoy negamos desde nuestras necesidades. Transformar, en consecuencia, lo que somos hoy” (2024b, p. 115). La transformación que busca la genealogía apunta a cuestionar la subjetividad que se ha definido desde una trascendencia metafísica que niega lo corporal y remite a un ideal antropológico. Esta transformación del sujeto es posible en la medida en que el sentido histórico rompe con la necesidad teleológica de los acontecimientos y los aborda como interpretaciones, es decir, como valoraciones efectuadas por individuos históricos. De ahí que la genealogía de la moral ocupe un lugar central en la crítica a la metafísica entendida como nihilismo, como negación de lo cambiante y como postulación de una trascendencia que da sentido. Podemos afirmar que, en este sentido, toda crítica es genealogía de la moral y que el conocimiento resulta invención, violencia, ilusión de la verdad, ya sea que se encuentre en Dios, en nosotros, o en el progreso infinito (Foucault, 2024b, p. 119). Nietzsche identifica metafísica y moral porque ambas suponen la postulación de una verdad que guía lo real y las conductas humanas, “el conocimiento y la moral están vinculados entre sí en una perfección común, ese conocimiento es bien, y ese bien consiste en saber” (Foucault, 2024b, p. 119). La raíz de toda la metafísica occidental reside en el postulado moral de que la verdad es buena y debe ser buscada: “Postulado moral que sirve de raíz a toda la metafísica occidental” (Foucault, 2024b, p. 120). La negación del cuerpo que ha atravesado a nuestra cultura se basa en la creencia de que hay una verdad por encima de él, un alma eterna que somete al cuerpo a su soberanía para salvarlo.

Foucault advierte así, el lugar fundamental que tiene la genealogía de la moral nietzscheana como crítica a la cultura occidental, el mismo lugar que vemos reaparecer en el propio Foucault. La genealogía como diagnóstico va de la mano del interés de modificar el hoy pues los saberes que analiza son considerados como interpretaciones que realizan los individuos. El saber es interpretación a diferencia del conocimiento ligado a lo ideal que ha prevalecido en Occidente. En las conferencias dadas en la Universidad Mc Gill en 1971 Foucault pregunta refiriéndose a distintas formas de saber [*savoir*] en Nietzsche:

¿Es todavía posible conocer (fuera del conocimiento) y decir la verdad, ser veraz (sin estar sujeto a la verdad)? [Respuesta:] Sí, en la medida en que la voluntad de poder ya no querrá la dominación por la unidad, sino la dispersión y multiplicación en el Eterno Retorno. (2024b, p. 186)

El saber (que ocupó a Foucault diferenciándolo del conocimiento propio del sujeto moderno) afirma la dispersión, el cambio y su afirmación como forma de la voluntad de poder, como modo de las relaciones de poder, como interpretación. De allí que en 1967 las técnicas de interpretación fueran objeto de estudio en *Nietzsche, Freud, Marx* cuando Foucault se interesa en cómo estos autores cambian la naturaleza del signo mandando lo que refieren al exterior, convirtiendo a la interpretación en una tarea infinita como red inagotable de signos. El retroceso de la interpretación en busca de sentido se transforma en una tarea sin límite: “A partir del siglo XIX los signos se encadenan en una red inagotable, ella misma infinita, no porque repose sobre una semejanza sin límites, sino porque hay una apertura irreductible” (Foucault, 2001aq, p. 597). La interpretación, en los autores en cuestión, no puede llegar a un punto de origen porque todo ya es interpretación. El retroceso en busca de sentido siempre es interrumpido, limitado, finito y cuanto más lejos se lleve el proceso de interpretación, más cerca se está de la ruptura del mismo intérprete.

De lo anterior podemos entender por qué Foucault afirma que en Nietzsche la interpretación como búsqueda del saber pregunta por el *quién* a diferencia del conocimiento que pregunta por el *qué*. Dice: “La interpretación será siempre de ahora en adelante, la interpretación por el ‘quién’, no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo: quién ha establecido la interpretación” (Foucault, 2001aq, p. 601). Desde aquí es sencillo comprender por qué realizar la crítica a nuestra cultura se realiza a través de una genealogía del sujeto, de los valores y de la moral. En Occidente se ha primado el conocimiento desde un sujeto que, como unidad, busca la unidad de lo que conoce y, en consecuencia, se ha realizado una historia de la verdad que corrige toda singularidad individual separándola del cuerpo. Sin embargo, es posible constituir un saber por fuera del conocimiento, desde la afirmación del cambio y del devenir que nos muestra la genealogía como sentido histórico.

Saber supone un individuo no ideal y la verdad supone su afirmación, la afirmación como decir del individuo, como ese decir veraz que, en tanto voluntad de poder, no quiere la unidad, sino su dispersión. El conocimiento del sujeto se corresponde con la moral como negación de lo corporal y búsqueda de la verdad ideal, pero ¿quién es ese individuo no ideal que se afirma desde la individualidad? Foucault no lo tematiza en

sus trabajos dedicados a Nietzsche, pero podemos afirmar que tratándose del individuo que afirma el cambio y el devenir, que valora desde sí mismo, que puede sostener el saber a partir del decir veraz, se corresponde con el hombre que Nietzsche llama “soberano”, el de la “moral noble”. Recordemos algunos de los pasajes de *La genealogía de la moral* donde, comparando al hombre de la moral (de la metafísica occidental) con el que llama “noble”, identifica al primero con el sujeto que cree en el alma, mientras que el segundo es producto de “la tarea de hacer al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo (...) al individuo autónomo” (Nietzsche, 1996, p. 67). Este individuo singular que no responde a un ideal universal, que se crea a sí mismo y se auto-domina, supone aspectos comunes con la subjetividad ética que creemos que Foucault diferencia de la subjetividad moral. Pero establecer hasta qué punto la moral y la ética soberana de Nietzsche se corresponde con la moral y la ética de Foucault, requiere un trabajo aparte.

No sólo es la referencia a Nietzsche lo que en los cursos de 1950 aparece anunciando la muerte del hombre, así se afirma en *La naissance de l’anti-hegelianisme* al colocar los análisis foucaultianos sobre Marx como corresponsables del giro anti-hegeliano (Vuillerod, 2022, p. 458).¹⁷ Estos análisis, señala Vuillerod, eran muy familiares para Foucault debido a su cercanía con Martin y Althusser que cruzaban lecturas de Marx y Hegel. La problemática de la alienación, de la historia y del destino del hombre, ya sea en una totalidad o por fuera de ella, es la cuestión por la que estas reflexiones llamaban la atención de Foucault. La importancia de Marx y Nietzsche para construir esta orientación anti-hegeliana queda grabada en una expresión que Vuillerod rescata de Foucault: “comunismo nietzscheano” (2022, p. 459).

En el curso de 1954-1955 Foucault piensa la antropología y el humanismo desde los análisis de la alienación de Hegel y Marx que insertan la subjetividad y su sentido en la historicidad. Foucault señala que, en el primero, la historia es alienación, es exteriorización del espíritu, ilusión de la conciencia que confunde el sujeto y el objeto, pero “como destino esencial y fundamental del hombre, la alienación sólo puede ser superada si es captada como tal y expresada en su verdad: es la *Erinnerung* [memoria]. Y por *Erinnerung* debemos entender interiorización y memoria” (2022, p. 136). La

¹⁷ En la Introducción a *L’archéologie du savoir*, Foucault también coloca a Marx y Nietzsche como corresponsables de llevar a cabo el descentramiento del sujeto que cuestiona al humanismo y la antropología (1969, p. 22).

alienación puede superarse no como supresión, sino como interiorización cuando la objetividad pierde su forma de exterioridad. Otro sentido toma la alienación en Marx, Foucault va a apuntar que la alienación no está en el movimiento de la historia, sino que sucede en ella. Dice:

El pensamiento marxista es:

- Por un lado, la inversión del movimiento hegeliano que encuentra en el devenir-objetivo el fundamento de la positividad histórica. Es a la historia que Marx exigirá una explicación de la alienación.
- Por otro lado, esta inversión es la disolución misma de la noción de la alienación, su desaparición, al menos aparente. (Foucault, 2022, p. 137)

De esta manera, en Marx lo alienado no es la historia, ni la idea, ni la esencia del hombre, sino el hombre real. El trabajo propio del capitalismo desposee al trabajador de su producto dándole una existencia alienada, el hombre se vuelve extraño para sí mismo no en el sentido de que él o su trabajo se alienan, sino por las relaciones entre su actividad y su producto.

En el análisis foucaultiano las consecuencias de ambas posiciones son importantes: en Hegel salir de la alienación es posible por el camino reflexivo de la filosofía, pero para Marx lo es por una exteriorización real. Marx convirtió la alienación en la realidad más inmediata del hombre y por eso ésta puede ser superada por el camino de la exteriorización llevando el fin de la alienación al fin de la filosofía. Pero esto supondría negar la filosofía marxista misma, ya que esta filosofía se presenta a sí misma como un humanismo y todo humanismo reivindica una esencia humana. Por lo tanto, dice Foucault (2022, p. 140), no hay humanismo sin una antropología que es en sí misma el espacio reflexivo de la alienación. Sin embargo, agrega, el marxismo puede ser filosóficamente el fin de todos los humanismos porque la filosofía que reflexiona la alienación es la de la burguesía identificada con la antropología que piensa, como Hegel, que el hombre y la verdad se pertenecen y que la tarea de la filosofía es despertar y efectuar esa esencia olvidada del hombre. Foucault concluye:

El marxismo debe ser tomado [como] la primera, la más clara y la más profunda de esas experiencias que el hombre tiene oscuramente desde hace más de un siglo, que es el fin de una filosofía, el fin de un arte, el fin de una verdad – el descubrimiento de que el

hombre y la verdad no se pertenecen el uno al otro más que en la forma de la libertad.
(2022, p. 141)

Es importante señalar que, a pesar de estas conclusiones, Foucault suele distinguir dos marxismos: uno que se presenta como humanismo y que entiende la alienación como su espacio de reflexión, y otro ligado a lo expuesto en *La ideología alemana*, al que Foucault llama “serio” porque no se refugia en los conceptos filosóficos y lleva a la muerte de la filosofía sosteniendo el descubrimiento de que el hombre y la verdad no se pertenecen más que en la forma de la libertad (Vuillerod, 2022, p. 461). A partir de esta distinción, ahora podemos suponer a qué se refiere Foucault cuando en algunos pasajes de su trabajo posterior distingue la filosofía de Marx y el marxismo¹⁸ y cómo este último aparece vinculado al cuestionado humanismo. Es a principios de la década de 1950 que Foucault descubre en las obras maduras de Marx el deshacerse de la esencia humana para presenciar el advenimiento de un individuo atravesado y constituido por sus determinaciones sociales e históricas.

2-2- Consideraciones en torno a la fenomenología existencial

En *Foucault et la folie*, Frédéric Gros afirma que en textos de la década del 50 (*Maladie mentale et personnalité*) Foucault no se muestra original pues la locura se comprende a partir de los esquemas explicativos deudores de una vulgata marxista y, simultáneamente, a través de las grillas de lectura tomadas de la filosofía existencial (*Introduction, in Binswanger*), “la locura se presenta alternativamente como patología social objetiva y proyecto fundamental de existencia” (Gros, 1997, p. 7). El problema del hombre era entonces una urgencia especulativa que podía tolerar los esfuerzos por pensar desde una diversa gama de posiciones teóricas como el existencialismo fenomenológico y el marxismo humanista. Es la misma problemática antropológica de la manifestación de la verdad en el tiempo que Foucault analiza en la fenomenología de Hegel, que lo lleva a interesarse en el análisis existencial de la psiquiatría de

¹⁸ Tal como señalamos antes, en la Introducción de *L'archéologie du savoir*, Foucault rescata el cuestionamiento al sujeto que realiza Marx, pero en otros textos cuestiona al marxismo. En *La vérité et les formes juridiques* dice: “existe una tendencia que podríamos denominar, un tanto irónicamente, el marxismo académico, que consiste en indagar cómo las condiciones económicas de existencia pueden encontrar su reflejo y su expresión en la conciencia de los hombres. Me parece que este tipo de análisis, tradicional en el marxismo, tanto en Francia como en Europa, presenta un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, y las formas mismas de conocimiento, están dadas en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de existencia lo único que hacen es depositarse o imprimirse en ese sujeto definitivamente dado” (Foucault, 2001s, p. 1.406).

Binswanger. Este autor, a partir de la fenomenología de Husserl y de Heidegger, se centra en el problema de la vinculación entre lo conocido y lo vivido, el conocimiento y la experiencia.

En textos dedicados a Binswanger, y en otros de la primera mitad de la década de 1950 donde se analizan teorías de la psicología, encontramos al Foucault que como psicólogo inserta en estas reflexiones sus inquietudes filosóficas de indagar la conciencia en su constitución tanto biológica como biográfica, y donde vemos su preocupación por cuestionar hasta dónde el hombre es abordado como un ser natural que debe responder a un patrón de normalidad o es comprendido a partir de un mundo y un proyecto singular. El manuscrito publicado como *Binswanger et l'analyse existentielle* tiene como eje principal la relación entre el mundo y la vida, cómo el sujeto y el objeto se instituyen mutuamente. La locura aparece como problema en este vínculo entre vida y verdad que a Foucault le interesa mostrar en sus supuestos filosóficos y, creemos, éticos en tanto el problema es si lo concreto de la sociedad y del individuo se basa o no en principios universales, en una esencia humana.

El análisis existencial de Binswanger aparece como punto de interés frente a la psicología positiva y al psicoanálisis pues éstos, por sus supuestos y consecuencias, son situados por Foucault dentro del naturalismo. Desde el comienzo de *Binswanger et l'analyse existentielle* se desglosa la teoría del psicoanálisis y su devenir en comparación con la descripción fenomenológica tomando como punto de referencia, tanto sus principios teóricos generales, como la mirada que ambas posturas tienen ante el síndrome de la histeria. Foucault rescata que Freud da un paso fundamental al integrar cuerpo y alma, lo orgánico y lo psíquico, estableciendo una unidad entre los trastornos funcionales y los acontecimientos psicológicos que se manifiestan en la histeria. Para el psicoanálisis la histeria no separa cuerpo y alma tal como sucede en la interpretación clásica naturalista y metafísica, sino que articula las funciones corporales y psíquicas con lo que le ha sucedido al individuo, con lo vivido: trastornos como parálisis, inconsciencia, olvido, van de la mano de la negación, del rechazo al pasado o de la sensación de permanente enfermedad. “Es apropiado sustituir finalmente, la vieja oposición del alma y del cuerpo por la distinción de lo funcional y lo histórico; nos gustaría decir ‘de lo biológico y lo biográfico’” (Foucault, 2020, p. 3), dice Foucault viendo una unidad de lo personal que queda inmersa en el devenir

rompiendo con la antigua mirada sobre la histeria como enfermedad identificada por sus cualidades.

Sin embargo, Foucault advierte que, a pesar de lo anterior, de hecho, el psicoanálisis continuó encerrado en una antropología naturalista subsumiendo lo que le sucede al hombre a su ser natural. Esta nueva reducción se debió a la perspectiva evolucionista que convalida la unidad psicosomática, pero al dar importancia a lo funcional por sobre lo psíquico y lo somático, y considerar que entre lo funcional voluntario y lo funcional automático hay una diferencia de niveles, surge un nuevo elemento abstracto que se convierte en fundamento: “lo vital, con todas las estructuras que envuelve, se convierte en el denominador común de toda la realidad humana” (Foucault, 2020, p. 6). A partir de aquí, lo vivido será la forma más elaborada de lo vital y la conciencia el último proceso de la evolución. El movimiento de la génesis se identifica con los procesos evolutivos del desarrollo y el sentido se despliega como una orientación vital. Foucault ve que, al medir lo vital de acuerdo con el nivel de adaptación evolutiva alcanzada o no por sus formas de regresión, lo vital sirve como criterio para separar lo sano de lo enfermo, lo normal de lo patológico. El psicoanálisis no sólo contribuye a la distinción entre lo normal y anormal, sino que Foucault lo considerará aun en las décadas siguientes como aquel que, desde el surgimiento de una ciencia de la sexualidad, fue responsable del auge de las ciencias humanas. En las lecciones de 1964 dictadas en la Universidad de Clermont-Ferrand dice: “el psicoanálisis, como descubrimiento de la sexualidad es el núcleo de la conducta normal y anormal del hombre, es la clave de todas las ciencias humanas modernas” (Foucault, 2018b, p. 25).

A pesar de esto, Foucault insiste en que los supuestos teóricos del psicoanálisis no buscaban la reducción a lo vital, sino justamente el carácter irreductible de lo vivido de manera similar a lo que en la misma época aparece en la psicología eidética de Husserl que, como ciencia de la conciencia, realiza una descripción de las significaciones alejada de toda explicación causal. A pesar del positivismo naturalista de Freud, dice Foucault (2020),

En *Cinq psychanalyses* y en *Ideen II* vemos a Husserl y a Freud esforzarse por el mismo objetivo: separar la esfera de experiencia de una causalidad “vital inmediata” sin por eso rechazar el tema de una articulación orgánica; establecer para ella un estilo de análisis descriptivo que no toma nada prestado de las explicaciones naturalistas;

reconocer en este ámbito de lo vivido una dimensión histórica e intersubjetiva que no puede reducirse a ningún proceso evolutivo. (p. 10)

Ambas teorías recurren a los datos inmediatos sin necesidad de recaer en supuestos naturalistas. Foucault rescata que la fenomenología husserliana no ve en la vivencia una cualidad positiva, sino la presencia de una variación que desde su eventualidad da acceso a sus posibilidades infinitas. La apertura al universo de las esencias retiene el fondo eidético sin dejar de lado lo individual en una serie ilimitada de ejemplares, la esencia se aprehende en la posibilidad desplegada de lo posible y no en una sensación real. Pero, además, la fenomenología reconoce lo necesario a partir de la experiencia sin dejar de lado el movimiento de la conciencia que despliega lo posible, la psicología eidética refiere justamente al flujo de la conciencia que no puede entenderse como coexistencia espacial de datos, es un campo nunca cerrado, sino abierto a explicaciones sin término que una deducción nunca puede agotar, por eso es una ciencia descriptiva. Es así que en un primer momento la psicología fenomenológica, afirma Foucault, debe tener como tarea determinar la esencia que da unidad de sentido a las vivencias, pero este análisis requiere complementarse con una descripción genética que muestre el modo en que las vivencias se articulan unas con otras, esta génesis no muestra sólo los momentos de las vivencias, sino el movimiento mismo en que las esencias descubren su fundamento, es la actividad constitutiva de la conciencia.

Ahora bien, estos análisis sobre la fenomenología de Husserl que aquí hemos recogido en su máxima brevedad, adquieren gran relevancia en Foucault al preguntar por la experiencia patológica, pues en la fenomenología cada movimiento reposa sobre un mundo ya dado que no puede ponerse en duda y que está presupuesto en todo juicio. El mundo es anterior a toda génesis, es el sustrato originario, por eso, dice Foucault “a lo largo de la descripción husserliana, nunca vemos el nacimiento de sentido más que en la patria del sentido, y el mundo nunca es más que el florecimiento del mundo que ya está ahí” (2020, p. 10) no hay un origen absoluto del mundo. Pero entonces, ¿cómo explicar que los histéricos se ausentan del mundo, que el mundo es excluido en manifestaciones de su cuerpo?, ¿cómo es que en la fobia hay una sobre-presencia que rechaza la realidad y cambia su sentido?, ¿qué lugar tiene la experiencia patológica que parte de un mundo que es otro? La respuesta de Foucault es contundente: la experiencia patológica está supuesta en las variaciones posibles del mundo dado, pero la forma en que ese mundo se da, es radicalmente diferente.

En la experiencia normal, toda génesis singular descansa sobre el trasfondo del mismo mundo, y en esta medida evita el problema de saber por qué el mundo no es un no-mundo, e incluso rechaza la posibilidad de cuestionarlo; pero la génesis de la experiencia patológica debe dar cuenta de la aparición de un mundo que es un no-mundo, del surgimiento de un sentido que es un sinsentido. (Foucault, 2020, p. 21)

En grados avanzados de psicopatologías ya no hay sentido para la fenomenología y la subjetividad se derrumba quedando en pie las funciones biológicas automáticas, es el triunfo del naturalismo, el sujeto ya no es portador de significaciones, sólo recibe las del exterior, las soporta, las sufre. Foucault afirma que “el sujeto en el sentido fenomenológico no se aliena; es suprimido en el movimiento de la alienación” (2020, p. 28), en cuanto portadores de sentido ya no hay sujeto ni persona, ésta es alterada hasta desaparecer quedando por analizar solamente formas de existencia.

El problema de la personalidad lo vemos abordado desde el título en *Maladie mentale et personnalité*. En este texto de 1954 que fue reeditado en 1962 como *Maladie mentale et psychologie*, Foucault vuelve a plantear los límites del psicoanálisis y del naturalismo para mostrar cómo la alienación mental puede abordarse desde la historia personal, pero a diferencia de los trabajos anteriores, aquí expone sus propias ideas a partir de la fenomenología no sólo husserliana sino también después de haber reflexionado desde la fenomenología existencial de Binswanger. El planteo del libro es que si se considera la enfermedad mental al igual que la orgánica como una esencia que afecta al individuo y se manifiesta por síntomas, entonces la patología mental se reduce a la alteración de la personalidad desorganizando estructuras de forma progresiva, la enfermedad queda definida como una carencia que va aboliendo funciones y se describe de forma totalmente negativa a través de una semiología de las aptitudes disminuidas: olvidos, alteraciones espacio-temporales, resistencias, pérdidas de conciencia, etc. Pero Foucault destaca que en la enfermedad no hay sólo pérdidas, sino también exaltación de otras funciones que vienen a llenar los espacios dejados, aunque lo hagan de forma inestable e incoherente, tal como puede verse en las fobias o en las obsesiones.

En aquella mirada negativa de la enfermedad como carencia se considera la historia del individuo desde la evolución, como integración del pasado en el presente por asimilación de estructuras, mientras que Foucault afirma que “el devenir psicológico

es a la vez evolución e historia” (Foucault, 1954, p. 36), es decir que el tiempo del psiquismo debe analizarse no sólo según lo anterior y lo actual, sino según lo pasado y lo presente abriendo una tensión y desorganización donde el presente se yergue en medida del pasado sin poder integrarlo desde la perspectiva de una historia individual. Es decir, que en la historia patológica se abre un círculo vicioso en el que el enfermo se enfrenta a su pasado con su presente, tanto como se protege de su presente con una historia vivida, el pasado interviene en el presente sin poder ser integrado progresivamente y a la vez éste se convierte en medida de aquel. Si el análisis se centra en la historia individual, la enfermedad puede ser afrontada como un hecho del devenir psicológico del enfermo pues la historia individual no debe ser entendida como sucesión en el sentido de causalidad: constituye una unidad originaria que da sentido a la experiencia. Para la psicología fenomenológica tal como Foucault la rescata en este texto, hay un mundo para el enfermo visto con sus propios ojos que el fenomenólogo debe comprender no de forma objetiva, sino desde la intersubjetividad: “comprensión de la conciencia enferma y reconstitución de su universo patológico: éstas son las dos tareas de una fenomenología de la enfermedad mental” (1954, p. 56). La historia psicológica del individuo supone ya un mundo con un sentido original, aquella existe gracias a éste situando lo patológico no por fuera del individuo, sino en el interior de la personalidad. El enfermo sigue siendo humano, su realidad no ha sido alienada, el conflicto se sitúa entre las condiciones del medio y las psicológicas que transforman la experiencia en reacción, lo alienado no es la personalidad, sino la existencia individual.

En *Binswanger et l'analyse existentielle* Foucault también plantea que en la fenomenología de Husserl la existencia es lo que puede ser alienado, ella puede mostrarse en el sinsentido sin suprimirse y puede soportar la contradicción. Pero, cuando se necesita explicar la génesis de la constitución y del sentido es “el momento decisivo para la superación radical del análisis fenomenológico” (Foucault, 2020, p. 30). Desde la fenomenología husserliana se confunde la estructura eidética de una experiencia con su fundamento asimilando los momentos constitutivos de la génesis al origen de la experiencia. En estas descripciones, afirma Foucault, las perturbaciones de la génesis ideal originan lo patológico suponiendo que esta génesis es normativa de la experiencia y que lo patológico es una variación de ella. Frente a estos desafíos, el análisis existencial de Binswanger toma no sólo elementos de la fenomenología de

Husserl, sino también de la heideggeriana fundando la experiencia patológica no en una génesis descriptiva, sino en una analítica de la existencia.

Binswanger evita una construcción teórica del sentido guiando sus análisis por minuciosos estudios clínicos de sus pacientes que no pretenden incluirlos en marcos sintomatológicos, sino dejar hablar a las experiencias individuales para descubrir su propio sentido. Foucault analiza con particular atención el caso de esquizofrenia de Ellen West descrito por Binswanger: una mujer que no responde a los tratamientos y que sólo encuentra la calma cuando consigue llevar a cabo su proyecto de dejar de vivir. Con este caso, podemos ver nuevamente el contraste entre comprender a los individuos dentro de un todo, de una esencia a la que deben responder, o hacerlo desde su singularidad. Ellen West fue abordada desde la psicopatología como alguien afectado por la enfermedad, como consecuencia de ella, y el tratamiento buscó normalizarla (para usar un lenguaje foucaultiano posterior), es decir, alejarla de la enfermedad. La psiquiatría clásica se guio por la necesidad de encontrar las modificaciones anormales que se efectúan en un mundo normal considerado como punto de partida. Para esta concepción, el mundo anormal es la negación del normal. Foucault sostiene que algo similar sucedió desde el psicoanálisis al establecer un sistema de equivalencias simbólicas en las que se identificaba el rechazo de Ellen West a la comida con la espiritualidad, y la gordura con la vida burguesa de la familia de la enferma, esto presupone una teoría de la imagen cuando, en realidad lo único que puede establecerse es, dice Foucault, una correlación entre las significaciones de la paciente. “Por lo tanto -afirma- no hay manera, salvo por un rodeo, de hablar de simbolismo donde sólo hay convergencia de sentido, y esto mismo si suponemos el proceso de represión entre el símbolo y lo simbolizado” (2020, p. 48). No es necesario buscar el significado de las vivencias en la oscuridad de lo no dicho pues la paciente misma expresa una unidad en su propio mundo, por eso Binswanger analiza el mundo de Ellen desde el significado que ella le atribuye a partir de una historia que choca con el mundo que la rodea. El mundo anormal tiene un sentido, una unidad y un proyecto: las conductas neuróticas, las inclinaciones, las obsesiones de un paciente están unidas por un proyecto existencial, en el caso de Ellen este proyecto es no ser ella misma, es morir. Pocos años después de haber escrito lo que hoy conocemos como *Binswanger et l'analyse existentielle* Foucault escribe una introducción a la traducción francesa de *Le Rêve et l'Existence*, un texto del mismo psiquiatra donde también remarca su interés

en el análisis existencial por sobre los límites de la psicología positiva y el psicoanálisis que, como positivismos psicológicos, reducen al hombre a su naturaleza. En esta Introducción Foucault afirma que su interés es el análisis existencial del ser del hombre entendido como

el contenido efectivo y concreto de lo que la ontología analiza como la estructura trascendental del *Dasein*, de la presencia en el mundo. Su oposición original a una ciencia de los hechos humanos al estilo del conocimiento positivo, del análisis experimental y de la reflexión naturalista no remite pues la antropología a una forma *a priori* de especulación filosófica. El tema de su investigación es el “hecho” humano, si se entiende por “hecho” no tal sector objetivo de un universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive y se siente, se reconoce o se pierde en un mundo que es a la vez la plenitud de su proyecto y el “elemento” de su situación. (2001h, p. 94)

En el análisis existencial no hay modificación de un mundo normal, sino un mundo original más allá de la diferencia entre normal y patológico. La persona a la que se identifica como esquizofrénica desarrolla su existencia en su mundo, su espacio y sus relaciones con otros, el analista fenomenólogo se niega

a pedir cuentas de ese universo a la enfermedad, para buscar su fundamento en el enfermo mismo: y no en tanto está enfermo, sino sólo en cuanto que es hombre, que es existencia, que es libre. El mundo de un enfermo no es el proceso de la enfermedad, es el proyecto del hombre. (Foucault, 2020, p. 65)

En *Introduction, in Binswanger (L.), Le Rêve et l'Existence*, la manifestación de la existencia es abordada desde el desciframiento del sueño que más allá de interpretar los signos que aparecen en él permite, dice Foucault, “alcanzar la comprensión de las estructuras existenciales” (2001h, p. 96) y no como un recurso precario. Al contrario, en la experiencia onírica tal como la presenta Binswanger, hay toda una antropología de la imaginación que resignifica la manera de concebir la significación desde las relaciones entre símbolo y sentido, entre imagen y expresión. Foucault recuerda que tanto Husserl en las *Investigaciones lógicas* como Freud en *La interpretación de los sueños* hacen el esfuerzo no sólo de captar las significaciones del hombre, sino de captar al hombre mismo en su significación. A partir de la problemática lanzada por estas teorías, pero también por los límites que trazan, Binswanger aborda el sueño no como indicador de significaciones ocultas, sino en tanto “saca a la luz la libertad más

originaria del hombre” (Foucault, 2020, p. 121), pero no como mundo de la fantasía, pues en el sueño el hombre encuentra el lugar del desarrollo originario de su existencia en su cumplimiento o en su alienación.

En el análisis existencial el sujeto es el fundamento de todas las significaciones que aparecen en el sueño, es más profundo que lo visto por el psicoanálisis que explora sólo la dimensión del vocabulario simbólico, de un pasado que determina y se expresa en un presente. Para Binswanger el sueño no es la expresión del pasado, es la totalidad de un modo de existencia que se abre a un proyecto que, como tal, incluye el porvenir expresando esa libertad que ya no estará en la vigilia. En el año 2012, antes de contar con la publicación de *Binswanger et l'analyse existentielle*, a partir sólo de la lectura de la *Introduction, in Binswanger (L.), Le Rêve et l'Existence*, Judith Revel propone que en este texto hay ya “cierto pensamiento de la experiencia como experiencia límite, o como experiencia del límite” (2012, p. 50), la misma que continuará en las reflexiones foucaultianas sobre la literatura y aun en *Historie de la sexualité 1*. Revel ve que aquí ya pueden verse esbozos de un pensamiento que libera de una esencia humana pues el sueño no aparece como lo que oculta la verdad, como lo que la distorsiona, sino que en él hay una experiencia de libertad hacia el mundo. La libertad se hace mundo de manera similar a cómo en la fenomenología la experiencia individual todavía no alcanza la universalidad. La experiencia límite de la experiencia literaria (que analizaremos más adelante), afirma la autora, “mantiene todas las características de lo que la experiencia fenomenológica podría decir de sí misma, a partir de este texto en particular sobre los sueños” (Revel, 2012, p. 53).

Indudablemente en los apuntes que conforman *Binswanger et l'analyse existentielle* hay un importante rescate del análisis existencial como valoración de la singularidad del paciente, sin embargo, en la parte final del texto Foucault se pregunta si el presupuesto de la libertad no regresa a los presupuestos metafísicos al suponer una abstracción de la realidad concreta del hombre. A esta objeción de que la libertad se instala más allá y por encima del hombre, Binswanger podría responder que no es la libertad, sino la existencia humana lo previo en esta comprensión, y que la libertad no se despliega como elecciones entre posibilidades dadas, sino que es el modo mismo de ser de la existencia. Sin embargo, Foucault advierte que esta respuesta, acorde con la

fenomenología de Heidegger, no es la de Binswanger porque en él no hay un planteo ontológico, sino que permanece en el plano óntico:

el modo de interrogación de la psicopatología existencial no es ontológico ni puede serlo. En la medida en que es reflexión sobre el hombre enfermo, nunca puede incumbir a otra cosa que a los modos de ser del hombre, y no en general a su ser en cuanto realidad humana. (2020, p. 151)

Ciertamente, el interés de Binswanger no es reflexionar sobre las estructuras fundamentales de la existencia humana, sino sobre las posibilidades existenciales efectivamente llevadas a cabo. El riesgo que Foucault señala en esta perspectiva es que al limitar una ciencia del hombre a una ciencia de la experiencia se puede caer en un nuevo naturalismo. Pero, además, otro riesgo asoma en el anterior: abordar al hombre como enfermo que debe ser curado, significa continuar definiendo la enfermedad a partir de su cura y al hombre desde una esencia. La problemática de la cura lleva a Binswanger a centrarse en la relación del hombre con los otros como estructura fundamental de la existencia, el trato con el terapeuta es condición indispensable en el tratamiento. El horizonte interhumano de la existencia da las bases para que se lleve a cabo la acción terapéutica, pues el análisis existencial requiere ver a cada hombre en su presencia concreta y frente a otro hombre dando a la relación médico-paciente una impronta afectiva. La función del terapeuta será cotejar la historia vivida brindada por el paciente con los mecanismos específicos de la psique dando un lugar privilegiado a su función de otorgar significación y de liberar al enfermo de lo que lo aqueja para proyectar un futuro. El psicoterapeuta del análisis existencial es un personaje real que interviene en el mundo del paciente, se involucra a través del diálogo y adquiere relevancia de familiaridad con su mundo. En esta relación afectiva, Foucault ve un resurgimiento del recurso metafísico del amor que anuda existencias y con ella, un nuevo idealismo.

Estas reflexiones desde la fenomenología psiquiátrica encontrarán nuevas derivas cuando Foucault ya no busque la locura en la esfera fenomenológica de las experiencias del enfermo, sino en “el ámbito material y contingente de una experiencia históricamente constituida” (Vazquez García, 1995b, p. 26) que se descubre en la genealogía de Nietzsche. El programa de Foucault en los años posteriores a estas lecturas fenomenológicas será pensar un tiempo creativo que no se limite a expresar

lo atemporal y a destronar la eternidad de la verdad a partir de la crítica a la antropología. Foucault puede describir la experiencia patológica que rompe con una organización racional de la historia al mostrar que no hay sujeto normal, sano, preexistente. El salto más allá del hombre y de la verdad que es ensayado en los años 60 pensando la locura y la enfermedad en sus surgimientos históricos, luego aparecerá desde otras experiencias como la penalidad, la sexualidad, la política y las prácticas de existencia.

Capítulo 2. El vínculo entre filosofía y moral

1- La problemática del gobierno de los individuos

La historia de las maneras en que se desarrolla un saber sobre sí mismo, las formas de experiencia, los juegos de verdad, son algunos de los recursos desde los que Foucault aborda su tarea a lo largo del tiempo y lo lleva a pasar del análisis de los saberes, a ocuparse de formas de control, para centrarse, en otro momento, en subjetividades que trabajan sobre sí mismas. En cada uno de estos momentos puede verse cómo la problemática del poder está presente, pues si bien Foucault se ocupa de ella al cuestionar formas de control, en su reflexión no es posible identificar el poder con una cualidad enteramente represiva. Es por eso que hay que evitar tanto suponer que el problema del poder ingresa en un momento específico de la reflexión de Foucault, como que constituye su tema principal: “no es el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis investigaciones” (Foucault, 2001u, p. 1.042).

Más allá de que la cuestión del poder esté siempre presente en este pensamiento, hay momentos en que Foucault se detiene a explicar qué entiende por él, pero siempre evitando sustancializarlo, darle unidad o fijarlo y por eso, en 1976 afirma: “por poder yo no quiero decir ‘el Poder’, como unión de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado dado” (Foucault, 1986, p. 121). Se trata de una multiplicidad de fuerzas inmanentes y móviles que constantes luchas y enfrentamientos pueden modificar, desplazar o consolidar. Foucault no identifica el poder ni con las instituciones, ni con el Estado, ni con el sometimiento de un grupo a otro, ni con la ley, ni con la regla, aunque pueda manifestarse en cualquiera de estas formas. El poder no tiene un punto único de irradiación ni es la capacidad que algunos puedan tener y que a otros pueda faltar, por eso se afirma que el poder es omnipresente, y no es algo negativo, ni evitable, ni que se deba rechazar. De las relaciones de poder no se puede escapar, pero sí pueden ser modificadas, por eso la omnipresencia del poder no significa que tenga su propio origen: es heterogéneo, “siempre nace en otra cosa que sí mismo” (Foucault, 2001af, p. 631). Lo que hay es “relaciones de poder, que nacen necesariamente, como efectos y condiciones, en otros procesos” (Foucault,

2001af, p. 631). Por eso la analítica del poder coincide con la de las resistencias que nacen de la pluralidad y hacen posible otras relaciones.

Esta omnipresencia del poder le ha costado a Foucault críticas como la que representa Dominique Lecourt al señalar el carácter metafísico de esta concepción: “El ‘poder’, despojado de todo carácter de clase, aparece como una sustancia metafísica, buena para todos los usos” (1993, p. 77). Esta crítica se sustenta en que, si la teoría de la microfísica del poder habla de focos discontinuos del poder diseminados en el cuerpo social sin que ningún mecanismo de conjunto se encuentre en el origen de esta producción, entonces se trataría de una “generación espontánea”. Es que para Foucault no son los sujetos quienes modifican intencionalmente las relaciones de poder, ellos no son la instancia que las explica, aunque el poder siempre se ejerza con ciertas intenciones y objetivos.

Foucault nos muestra cómo en el ejercicio de poder no se supone la decisión de un individuo o grupo que dé racionalidad a los procesos, sino que hay tácticas, a veces explícitas y a veces no, que se van encadenando y que van escapando a una dirección única. En este sentido, Wolfgang Detel afirma que “para Foucault el concepto de poder era esencialmente individualista y nominalista, y lo consideraba principalmente como una relación entre individuos concretos” (1998, p. 16) vinculados por una asimetría formal donde es posible que se den formas de represión.

Ese aspecto plural y estratégico de las relaciones de poder es a lo que Foucault llama en los años 70 “microfísica del poder”, esta expresión le permite hacer referencia a la falta de propiedad del poder y a su funcionamiento en una red de relaciones siempre tensas, en una batalla perpetua que acompaña, tanto a quienes dominan, como a los dominados. La microfísica

Implica, por tanto, que se renuncie —en lo que concierne al poder— a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista; en lo que concierne al saber, que se renuncie a la oposición de lo que es “interesado” y de lo que es “desinteresado”, al modelo del conocimiento y a la primacía del sujeto. (Foucault, 1975, p. 36)

Foucault no realizó una teoría del poder, lo que encontramos en sus textos son análisis en los que muestra cómo funciona y en algunos lugares podemos ver el

esfuerzo por precisar sus supuestos donde se identifica las relaciones de poder con relaciones estratégicas. Esta remisión a las estrategias manifiesta relaciones que suponen saberes necesarios para conducir acciones, pues “entre técnicas de saber y estrategias de poder hay exterioridad nula, incluso si tienen su rol específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia” (Foucault, 1986, p. 130). Entre técnicas de saber y estrategias de poder hay doble condicionamiento y mutua modificación pues no es posible separarlas, ellas aparecen articuladas en los discursos entendidos como segmentos, fragmentos múltiples que pueden actuar en una dirección u otra. Por eso, los discursos son inestables y “pueden ser a la vez, instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta” (Foucault, 1986, p. 133). De allí la necesidad de ocuparse de ellos como lugares en los que no es la racionalidad lo que se manifiesta, sino racionalizaciones específicas, referencias a experiencias precisas: “Lo que debemos hacer es analizar racionalidades específicas antes que invocar sin cesar el progreso de la racionalización en general” (Foucault, 2001am, p. 1.044). No hay una racionalidad interna al poder, sino relaciones estratégicas antagónicas por lo que no es el aumento de racionalidad lo que se cuestiona, al contrario, la racionalización propia de las sociedades modernas es parte de procesos políticos más amplios y una consecuencia histórica de estos.¹⁹

¹⁹ Al considerar las formas de ejercicio del poder como extensión de procesos de racionalidad cada vez más desarrollados, Foucault se refiere a la perspectiva de análisis de la Escuela de Frankfurt. En este sentido Miguel Ángel Cortes Rodríguez diferencia la concepción del poder foucaultiano de la frankfurtiana, especialmente en Marcuse y Habermas. Según *El hombre unidimensional* las sociedades industrializadas han convertido la libertad en un instrumento de dominación a partir de la propaganda que promueve los intereses de quienes dominan, así sucede en la sociedad capitalista que impone los intereses de clase. Como consecuencia, hay ejercicio de poder de unos sobre otros y una oposición entre poder y libertad, libertad que, en cuanto resistencia, realiza la crítica al poder. Cortés Rodríguez señala que Habermas intenta superar esta dualidad recordando que la crítica de la razón es fruto de sus condiciones sociales. Una teoría crítica de la racionalidad no debe preocuparse por el individuo aislado, sino centrarse en el individuo como miembro de un mundo vital donde el lenguaje tiene una función central. Sin embargo, para Habermas, la búsqueda de entendimiento que asume el lenguaje se obstaculiza por la intromisión de relaciones de poder. Cortés Rodríguez también desarrolla las diferencias entre la concepción foucaultiana del poder y las teorías de Hobbes y Locke. En Hobbes el poder se identifica con los medios con que cuenta el hombre para alcanzar un fin, esto significa que se trata de un fenómeno cuantitativo al que se le pueden sumar potencialidades, que es una capacidad donde el resultado del conflicto está determinado por la situación inicial y que no se cuestiona cómo se obtiene el poder. En el caso de Locke, el poder aparece vinculado con el derecho: el poder es legítimo si quienes tienen la capacidad también tienen el derecho porque quienes no ejercen el poder por haberlo delegado, tienen la posibilidad de sublevarse. Además, el poder del Estado se justifica por su eficacia instrumental y es fruto del consenso entre iguales (Cortés Rodríguez, 2010, pp. 30-44). A estas diferentes concepciones del poder, debemos agregar las referencias a las concepciones economicistas del poder, tanto del liberalismo, como del marxismo. En ellas, señala Foucault, el poder político se ejerce, ya sea según el modelo de una operación jurídica que sería del orden del intercambio contractual, o en la medida en que mantiene las relaciones de producción y el dominio de una clase social sobre otra (Foucault, 1997, p. 14).

Es manifiesto que los aspectos generales sobre el poder que hemos señalado no se encuentran de la misma forma o con la misma claridad en todos los análisis de Foucault. Como ya mencionamos, la problemática del poder es requerida por la reflexión sobre el saber que obliga a considerar tanto lo discursivo como lo no discursivo y el entramado entre ambos sin reducir uno a otro. Lo no discursivo se redefine en el análisis de las relaciones entre el individuo y las prácticas institucionales que Foucault aborda, tanto desde el poder de soberanía, como desde el campo de las disciplinas y la biopolítica. Foucault siempre ha afirmado que en su concepción el poder no es represivo, por ejemplo, en *Surveiller et punir* dice: “Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘enmascara’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce; él produce realidad; produce los dominios de objetos y de rituales de verdad” (1975, p. 227). Sin embargo, este aspecto productivo del poder no siempre ha sido claramente plasmado en sus análisis ocupados de prácticas cuyo principal aspecto es reprimir como en la prisión, el hospital o el psiquiátrico. Así lo expresa Cortés Rodríguez (2010):

Hasta ahora su afirmación de que el poder produce se acompañaba de la constatación de que produce represión (...) Todo esto va a terminar con el análisis de un nuevo dispositivo que conjuga poder y saber: el *dispositivo de sexualidad* (...) lo característico de este dispositivo no es su carácter represor, sino, por el contrario, que su extensión se hace a expensas de nuestra creencia en dicha represión. (p. 78)

El dispositivo de sexualidad muestra el carácter productor del poder desde su entramado con el saber, justamente porque la noción de dispositivo constituye una ganancia frente a la noción de episteme propia de *Les mots et les choses* y a la de diagrama de *Surveiller et punir*.

Respecto al diagrama como momento de la analítica del poder, Deleuze afirma que *L'archéologie du savoir* está atravesada por la distinción “discursivo–no discursivo” que reaparece en textos posteriores a partir de lo “enunciable–visible”, “ver–hablar”, “materia–forma”.

La arqueología proponía la distinción de dos tipos de formaciones prácticas, unas “discursivas” o de enunciados, otras “no discursivas” o de medios (...)

Surveiller et punir realiza un nuevo paso. Supongamos una “cosa” como la prisión: es una formación de medio (el medio “carcelario”), es una *forma de contenido* (el contenido es el prisionero) (...) El derecho penal concierne a lo enunciable en materia criminal (...) La prisión, por su parte, concierne a lo visible (...) Ahora vemos que Foucault no ha cesado de estudiar esas dos formas en los libros precedentes. (Deleuze, 1986, p. 39)

Deleuze lee el recorrido de Foucault a partir del problema de la articulación de este esquema que aparece en diferentes textos, y señala que a partir de *Surveiller et punir* se supera la dualidad con el diagrama como máquina abstracta que “ignora cualquier distinción de forma entre un contenido y una expresión, entre una formación discursiva y una formación no discursiva” (Deleuze, 1986, p.41).²⁰

Si el diagrama supera la dualidad, la descripción genealógica que recurre al dispositivo aclara el carácter productor del poder pues describe cómo ciertos estados de cosas han llegado a establecerse como fruto de la movilidad de las relaciones de poder, piensa a través de dispositivos que pueden ser de poder, disciplinarios, de sexualidad, de verdad, etc. Un dispositivo es una red de relaciones estratégicas que implica elementos heterogéneos como discursos, cuerpos, espacios arquitectónicos, verdades científicas, creencias, prácticas, etc., por lo que supone “cierta manipulación de las relaciones de fuerzas, una intervención racional y concertada en estas relaciones de fuerzas, ya sea para desarrollarlas en tal dirección, para bloquearlas, para estabilizarlas, o utilizarlas” (Foucault, 2001t, p. 300). Con el dispositivo, Foucault puede explicar cómo los elementos de una relación estratégica pueden ser modificados al tiempo que ellos mismos condicionan esa relación. Y si el dispositivo es tanto el producto como la movilidad de las fuerzas que se pretende explicar, permite encontrar el modo más acabado de presentar el poder introduciendo la noción de gubernamentalidad [*gouvernementalité*] que aparece en el curso del Collège de France de 1977-1978. La gubernamentalidad (que en principio en estas lecciones está referida a las prácticas estatales) va a sustituir la noción de poder y permitirá ingresar las

²⁰ Si bien Deleuze afirma que en *Surveiller et punir* Foucault supera la dualidad cuestionada, al leer *Historie de la sexualité* 1, él mismo vuelve a aplicar el mismo esquema: “En las sociedades modernas las dos funciones puras serán la ‘anatomopolítica’ y la ‘biopolítica’, y las dos materias puras, un cuerpo cualquiera y una población cualquiera (...) El saber concierne a materias formadas (sustancias) y a funciones formalizadas (...) El poder, por el contrario, es diagramático: moviliza materias y funciones no estratificadas, utiliza una segmentariedad muy flexible” (Deleuze, 1986, p.79).

prácticas de subjetivación como procesos activos. La resistencia deja de ser exterior al poder para convertirse en su propia esencia. Así lo expresa Gros: “La idea de *resistencia al poder* encerraba entonces un contrasentido: no hay resistencia más que *en* el poder, pero nada es tan exterior al poder que pueda oponerse a él. En cambio, se puede resistir a formas de *gobierno*” (Gros, 2007, p. 112). Si el poder es ahora concebido como el gobierno de unos hombres por otros y no como una abstracción que los rebasa, entonces se abre un espacio de libertad entre el sujeto que resiste y el poder. Así, se abandona explícitamente un modelo del poder identificado con la lucha y la guerra, para dar paso a la resistencia, a la acción y al cambio que remarca las singularidades y las diferencias de los sujetos. La violencia, la coacción, aparecen ahora como un producto o como una manifestación del poder, pero no como su naturaleza, la gubernamentalidad como gobierno sobre las acciones de los hombres abre y exige el ámbito de la libertad. Libertad que se entiende en la tensión del combate, es la resistencia del ejercicio del poder.

¿De qué manera se introduce la libertad en el ejercicio mismo del poder?, ¿cómo puede estar presente en las formas de dominación?, ¿proviene de un afuera o tiene una relación tautológica con el poder?, ¿de qué magnitud son las modificaciones que las resistencias pueden realizar? Estos interrogantes que en Foucault están sujetos a una permanente reelaboración, son abordados por Castro Orellana en varios de sus trabajos afirmando de forma muy clara que el de Foucault es “el relato de unos poderes que fracasan sucesivamente porque no logran cerrar esa línea de fuga que es la subjetividad” (2016, p. 150). Es que, afirma el autor, si no existiera la libertad, tampoco existiría el poder, no habría nada a lo que se debiera darle forma. La libertad resulta eso impensado que como práctica desequilibra los poderes y anuncia experiencias que todavía no existen, posibilita el futuro. Como la libertad no es un espacio garantizado de antemano, exige el trabajo sobre nosotros mismos, un lento trabajo de pequeñas modificaciones que permiten crear nuevas formas de subjetividad, es una libertad muy diferente a la impaciencia de creer que ella proviene de la transformación de las instituciones o la desaparición de las represiones (Castro Orellana, 2016, p. 150).

Pero si la resistencia supone la lenta transformación de subjetividades como trabajo de sí sobre sí, no deja de ser problemático el marco que pueda darse a las luchas sociales y al lugar desde donde surgen las resistencias. Respecto a lo primero debemos

recordar que las prácticas de existencia son incorporadas por Foucault no para reemplazar sus análisis anteriores, sino para completarlos, pues la finalidad de su trabajo es abrir espacios políticos, así lo manifiesta su actividad militante: “Foucault constata que la conquista y defensa de derechos puede operar como una forma de fractura y de determinación de los límites del ejercicio del poder” (Castro Orellana, 2017, p. 53). Esta lógica de la resistencia no supone la remisión a un orden de fundamento trascendente ni la preeminencia de un modelo de guerra, sino modos de enfrentamiento que libran los sujetos frente a formas precisas de control. Respecto al lugar desde donde surgen las resistencias, Castro Orellana afirma que Foucault descarta el origen en un puro afuera tal como se esbozaba en sus primeras obras, manteniendo la problemática de la imposibilidad de romper con el círculo entre resistencia y poder pues, allí donde hay prácticas de libertad que resisten, hay relaciones de poder que se reacomodan y fortalecen. Pero esto supondría pensar en la necesidad de desactivar el poder cuando eso es imposible e improductivo ya que, si bien el poder se reacomoda, también lo hacen las resistencias, “tanto el poder como la resistencia son reaccionarios, se nutren el uno del otro, se modifican a partir de las limitaciones que les ofrece su adversario (Castro Orellana, 2017, p. 56). Si bien no es en mecanismos externos a las relaciones de poder donde se posibilitan las resistencias, éstas pueden crear las condiciones para que una reorganización de fuerzas sea posible.

Las ganancias conceptuales que introducen las nociones de dispositivo y de gobierno airean el trabajo anterior de Foucault y permiten pensar a dónde apuntaba cuando analizaba la episteme de una época, cuando se refería a lo no-discursivo, interrogaba mecanismos de coacción, distintas formas de experiencia, o al poder: cuestionar al sujeto que somos para explicarlo, pero, sobre todo, para liberarlo. La práctica histórica-filosófica resulta ser la tarea donde las subjetividades encuentran nuevas perspectivas de gobierno, resulta el interés por hacer “una historia de la ‘gubernamentalidad’” (Foucault, 2004, p. 111). En este punto creemos que es muy esclarecedor el aporte que realiza Timothy O’Leary en su trabajo *Rethinking experience with Foucault* donde realiza algunas distinciones referidas al uso de la noción de experiencia a lo largo del recorrido intelectual de Foucault. El autor repara en que en muchos pensadores del siglo XX (Dewey, Joyce, Gadamer) la experiencia refiere en cierto sentido a algo siempre nuevo, singular, que vive un individuo y que se impone por su realidad; pero que, en otro sentido, también es algo dado, ya formado,

que se da muchas veces. Ambos sentidos influyen uno sobre el otro pues la experiencia singular es condicionada y posibilitada por la general que, a su vez se constituye por una pluralidad de experiencias individuales. En el primer sentido, dice O’Leary, el término “experiencia” se utiliza como sustantivo que designa cosas, incidentes, acontecimientos individuales, mientras que en el segundo sentido se utiliza como sustantivo indeterminado en tiempo y lugar. Esto aparece también en Foucault cuando “hace una distinción entre la experiencia cotidiana de un período histórico determinado y las experiencias transformadoras que son posibles gracias, entre otras cosas, a determinadas obras de literatura y filosofía” (O’Leary, 2010, p. 162). Así podemos entender expresiones como “experiencia de la locura”, “experiencia del Renacimiento” o “experiencia del orden”, frente a otras expresiones como “experiencia de la transgresión”, “experiencia-límite” o “libros de experiencias”. Esta distinción aparentemente insignificante, permite comprender hasta qué punto podemos leer a Foucault como un filósofo de la transformación histórica de la experiencia, pero que no se ajusta al análisis de un sujeto consciente pues éste ha perdido la primacía en la constitución de la experiencia. Por eso a nuestro autor le interesan los estudios anónimos a gran escala, aunque como posibilidad de que sean transformados por experiencias que intervienen deliberadamente, “le interesa no sólo lo que podríamos llamar el *a priori* compartido de nuestra experiencia, sino también las transformaciones históricas a los que aquellos *a priori* puedan someterse” (O’Leary, 2010, p. 163).

O’Leary realiza un rastreo del uso del término “experiencia” [*expérience*] que le lleva a concluir que Foucault dejó de utilizarlo casi totalmente a mediados de la década de 1960 porque no estaba conforme con su vinculación con supuestos de la fenomenología que podían relacionar su propuesta con un sujeto dador de sentido y fundamento de la experiencia. El autor señala que después de *Les mots et les choses*, el término recién reaparece en 1976 en *Historie de la sexualité 1*, cuando Foucault finalmente adquirió los medios para dar un relato más completo de la experiencia aunando la idea de la transformación con la de las condiciones de posibilidad de la experiencia. En este momento la investigación foucaultiana se presenta como “historicidad de las formas de experiencia” donde la experiencia surge de la interacción de un dominio de conocimiento, un tipo de normatividad y una forma de relación consigo mismo, ámbitos que hasta el momento se habían desarrollado de

forma no del todo articulada. Estos ámbitos, afirma O’Leary (2010, p. 172), también son reunidos en el término “dispositivo” [*dispositif*] que Foucault había utilizado poco antes como aparato que reúne instituciones, discursos, arquitecturas, leyes, proposiciones científicas y no científicas, es decir tanto experiencias de un periodo histórico como experiencias vividas y transformadoras. Así, la experiencia por la que podemos captar ciertos mecanismos, puede ser la misma que nos permite desprendernos de ellos y percibirlos de una nueva manera.

Es sobre esta base que Foucault finalmente puede vincular su trabajo como intelectual con la experiencia vivida de tres diferentes grupos clave: primero, el propio Foucault, el autor; segundo, quienes han vivido en el período objeto de estudio; y tercero, aquellos que puedan vivir prácticas relacionadas con el presente. (O’Leary, 2010, p. 178)

En los años 70 es la noción de poder, como ya expusimos, la que busca mostrar, con más o menos claridad, el aspecto no sólo represivo, sino productor del poder haciendo una genealogía donde las relaciones históricamente determinadas del poder se relacionan con el surgimiento de matrices de saber y con formas de subjetividad. Gros plantea que, con la problemática de la gubernamentalidad, se logra articular los tres planos, “se establece un gobierno *sobre* sujetos y *con la ayuda* de saberes” (2007, p. 111), dando lugar a pensar cada vez más las formas de saber en relación consigo mismo. Así, las formas de subjetividad integradas a los saberes, podrán dar lugar a resistencias frente a formas de gubernamentalidad, opción que resultaba problemática con la noción de poder entendida como relación de fuerzas. Puede resistirse a formas de gubernamentalidad de forma más clara que desde dentro o desde fuera del poder tal como se planteaba unos años antes.

Es posible negarse a ser gobernado de tal modo o de tal otro, y oponer a formas de saber o de subjetividad articuladas con ciertos procedimientos de gobierno, *otros* discursos teóricos o maneras de relacionarse consigo mismo. Y es a partir de esta nueva noción de gobierno que Foucault podrá pensar su propio trabajo como introducción de puntos de resistencia. (Gros, 2007, p. 112)

Foucault llegó a convertir la gubernamentalidad en toda forma de poder incluyendo las relaciones consigo mismo, pero este resultado fue producto de una gradual ampliación de la noción de gobierno. Comenzó a utilizar, en principio, el término “gobierno” para referirse puntualmente al Renacimiento, en las lecciones de 1978

afirma: “yo creo que la característica dominante en esta cuestión del gobierno del siglo XVI es, en forma global, el problema del gobierno en general” (Foucault, 2004, p. 92), y fundamenta su afirmación en la proliferación de tratados referidos al gobierno del príncipe, pero no sólo en cuanto a las cuestiones políticas, sino también a otras más amplias como el gobierno de sí y de los niños a través de la pedagogía. Este énfasis en el gobierno remite al contexto de creación de los Estados nacionales y de dispersión religiosa provocada por la Reforma y la Contrarreforma y comienza a incluir aspectos múltiples en el cuestionamiento de las formas de gobierno tales como quién gobierna, hasta qué punto, cómo, con qué fines y medios. Foucault muestra cómo poco a poco el gobierno se aleja de un modelo de permanencia del poder territorial para ir acercándose cada vez más a su administración a partir del surgimiento del problema de la población. En el curso de 1978 la gubernamentalidad es especialmente ligada al gobierno de las poblaciones, a una forma de gobierno que es la nuestra y que fue descubierta en el siglo XVIII. Foucault la caracteriza en un pasaje bien conocido:

Por "gubernamentalidad" [*gouvernementalité*] yo entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que hacen posible el ejercicio de esta forma tan específica, aunque muy compleja de poder que tiene como principal objetivo la población, como forma mayor de conocer la economía política, y como instrumento técnico imprescindible los dispositivos de seguridad. (2004, p. 111)

La gubernamentalidad no se identifica con el poder del Estado moderno, sino que éste es entendido a partir de aquella, su surgimiento es posibilitado y sostenido por determinadas prácticas de economía del poder que, si bien en algunos textos se liga al gobierno de las poblaciones, luego Foucault lo extiende a la conducta de los hombres en general. Por eso en 1979 dice que el término poder no hace sino designar el ámbito de las relaciones que propuso llamar “gubernamentalidad” (Foucault, 2004, p. 192), y en 1982 también lo identifica con el poder en general, aunque aún limitado al ejercicio de dominación de unos hombres sobre otros: “Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo posible de acción de los otros” (Foucault, 2001u, p. 1.056). Sin embargo, en las lecciones de ese año, tanto en el Collège de France como en la Universidad de Vermont, la gubernamentalidad ocupa el lugar de una “Teoría general del poder” que refiere tanto a las relaciones con los otros, como al gobierno de sí presentes en diferentes momentos de la cultura occidental, es decir ya no solamente identificada

con el gobierno de las poblaciones: “yo llamo ‘gubernamentalidad’ al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los demás y las técnicas de sí” (Foucault, 2001w, p. 1.604). A pesar de que estas expresiones refieran a las últimas tareas encaradas por nuestro autor, él mismo engloba toda su reflexión en un análisis de la gubernamentalidad, ya sea a partir de la crítica a las concepciones corrientes del poder, ya sea analizando las relaciones estratégicas entre los individuos o los grupos que realizó tanto en sus estudios sobre las disciplinas, como en los cursos consagrados a la razón de Estado y en las prácticas de gobierno de sí (Foucault, 2001aj, p. 1.033).

2- La ética en el análisis de las épocas históricas

En los pasajes que citamos al comienzo de la Introducción dando cuenta de las reiteradas menciones a la moral en diferentes trabajos de Foucault, puede verse que el uso de “moral” que se intercambia con “ética” remite, en principio, a las normas sociales que son impuestas a los individuos, ya sea como “educación moral”, “espacio moral de exclusión”, “imperativo moral moderno”, “discurso moral”, “Estado moderno de las divisiones morales”, “sexualidad como preocupación moral”. Esta podría ser una primera indicación del uso de este término que se inserta en el análisis presente en los textos en los que prima una mirada represiva del ejercicio del poder en las sociedades modernas, frente al llamado “periodo ético” de Foucault que se ocupa de pensar las prácticas ascéticas grecorromanas y cristianas antiguas en las que las subjetividades se conforman desde experiencias de libertad.

Esta distinción entre dos formas de moral enmarcadas en dos épocas (antigua y moderna) ha sido destacada por los críticos de Foucault. Algunos autores como Jorge Dávila en su artículo *La ética desde “Las palabras y las cosas”* y Edgardo Castro en *La (im)posibilidad de una ética: una lectura de “Les mots et les choses”*, han señalado que ya en el texto de Foucault que mencionan en sus títulos, aparecía la vinculación del análisis de los saberes con lo ético, tarea que Foucault completará dos décadas después, por lo que el “periodo ético” no es un giro o una ocurrencia tardía. Estos autores advierten que Foucault problematizaba desde 1966 las posibilidades de la ética en la modernidad pues afirmaba que en ella se trataba de un pensamiento prescriptivo que definía de antemano lo que el hombre es y lo que debía ser, lo que lleva a una ausencia de ética. Castro aborda esta imposibilidad desde las críticas foucaultianas al humanismo propio de la modernidad que en el siguiente pasaje de *Les mots et les*

choses revela toda su problematicidad: “El pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción” (Foucault, 1966, p. 339). Cuando el hombre se instaure en el campo del saber, el pensamiento queda implicado en un imperativo donde es conocimiento, pero también modificación de aquello que conoce, la mutación epistémica de la Época Moderna instala un cierto modo de ética pues el hombre debe convertir lo otro en sí mismo. Castro destaca que el humanismo en todas sus variantes y como continuo foco de crítica foucaultiana es la expresión de la condición eminentemente práctica o prescriptiva del pensamiento moderno y que, a lo largo de sus textos,

Foucault volverá sobre la estrategia humanista de prometerle al hombre como destino y proponerle como tarea, es decir, como política y como moral, devenir lo que ya es y, por ello, en los términos de *Les Mots et les choses*, haciendo imposible toda ética. (2016a, p. 19)

La determinación de lo que el hombre debe ser implica un programa de acciones, un programa ético, que impide toda ética en el sentido de ejercicio de la libertad.

La forma de ética que en *Les mots et les choses* Foucault contrapone a la moderna, aquella en la que no hay antropología que determine *a priori* lo que el hombre es y debe ser, es la antigua: “el Occidente no ha conocido más que dos formas de ética: la antigua, ya sea en la forma del estoicismo o en la forma del epicureísmo (...) en cambio, la modernidad no formula ninguna moral” (1966, p. 338). En esta contraposición vemos cómo ya en estos años estaba presente la ética que sería objeto de trabajo mucho más adelante y cómo, a la vez, el momento antiguo, que en esta interpretación de Foucault prevalecerá hasta el siglo XVIII, encontrará en la Ilustración de Kant la bisagra hacia la modernidad. Así lo recoge Dávila quien vincula estos momentos de la ética con los cortes epistemológicos de *Les mots et les choses*:

Según Foucault, la forma antigua de la ética prevalece aún en el siglo XVIII, al menos, en el “pensamiento político”; vale decir, aún en los comienzos de la Ilustración no ha habido una mutación en la reflexión ética como ya le ha acontecido al saber en los dominios de la riqueza, del orden de los seres vivos y del lenguaje. Es justamente en el momento de la propia Ilustración donde ocurre el “salto epistémico” en el que se

reconfigura la ética por intermedio de la mutación en el pensamiento que Foucault identifica como la constitución de una Analítica de la finitud. (2016, p. 771)

Las epistemes distinguidas por Foucault (la semejanza del Renacimiento, la representación de la Época Clásica y la ley interior de las cosas de la analítica moderna de la finitud) tienen en parte correspondencia con los momentos de la ética, aunque existen desfases que Dávila intenta resolver. Por un lado, en la visión arqueológica de los saberes del hombre no hay referencia a la antigüedad, pero sí en la ética, frente a lo que Dávila señala que en el capítulo 2 de *Les mots et les choses*, la episteme renacentista coincide con la antigüedad griega en un sistema de signos ternario que reconoce el significante, el significado y la coyuntura, mientras que en el siglo XVIII los signos se disponen de forma binaria como relación entre significante y significado. Así puede establecerse una correspondencia entre ética y lenguaje en la antigüedad y el Renacimiento que será “la conformación de *unidad con y en el mundo* –sea del signo, sea de la acción” (Dávila, 2016, p. 770). Esta unidad desarrollada por Foucault en el orden de la episteme antigua, aparece en el mismo texto también como lo propio de la ética estoica y epicúrea: “se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de éste, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad” (Foucault, 1966, p. 338).

La otra dificultad que Dávila advierte para relacionar los momentos de la ética con los cortes epistemológicos es que, si la forma de la moral antigua prevalece aún en el siglo XVIII, entonces no ha habido en ella la mutación reflexiva de la representación como sucede en el campo de la riqueza, los seres vivos y el lenguaje. El análisis de la representación no aparece en las formas de la ética si se distingue la forma antigua y la moderna vinculadas por la analítica de la finitud de Kant. Frente a esto, Dávila postula lo que denomina “enigma Spinoza”, un momento semi-oculto en el texto de Foucault, dice, pues “No hasta Kant, sino hasta Spinoza, la ética se ha constituido a partir del orden del mundo” (2016, p. 773). En ese camino se puede identificar la propuesta de un *ethos* como actitud y ética de la palabra. En Spinoza, la ética y el lenguaje restituyen su espesor sacando a la luz que el orden del mundo y la ética son la misma cosa, mientras que, con Kant, se separa el orden del mundo como razón y la ética es entendida como deber, como imperativo de la razón, pero en su relación inacabada consigo misma. Para Dávila, de la misma manera que lo veíamos en Castro, esto plantea en Foucault un programa retrospectivo que pretende dar sentido al origen

del humanismo surgido ajeno al orden del mundo y a la posibilidad de contener una ética. Así, la reflexión foucaultiana a partir de 1966 se transforma en una genealogía del humanismo en la que el ser del hombre y sus posibilidades de acción se convierten en un problema siempre presente. Creemos que en el texto de Dávila puede verse el importante lugar de la reflexión ética para Foucault cuando dice:

La genealogía del humanismo labrada pacientemente por Foucault, dispersa entre sus libros, cursos, conferencias y entrevistas, es correlativa a la elaboración de una ética para el ser viviente que es el humano como modo de ser de un errante comprometido con el devenir de apertura de posibilidades signado por el ejercicio de la libertad. (2016, p. 777)

Así, el humanismo y sus manifestaciones como objeto de estudio foucaultiano son incluidos como parte de esa errancia spinoziana que define la vida del hombre, pero cuestionando que, al determinar la esencia humana, el humanismo niega ese error.

Dávila (2016) afirma que en el pensamiento moderno lo otro del hombre debe devenir lo mismo y que entonces su existencia está definida por la errancia haciendo la condición humana intrínsecamente ética (p. 779). Además, relaciona esta errancia con la dimensión propia de la vida humana y biológica a que Foucault refiere en la Introducción a *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem rescatando los siguientes aspectos: 1- la capacidad de error es el carácter radical de la vida misma, 2- la vida humana es la singularidad del error y su sentido es la transmisión histórica de los modos del ser humano viviente, 3- el error es despliegue de un *a priori* que no es condena, sino práctica que abre el ejercicio de la libertad, 4- se deja liberado el espacio abierto a la verdad entendida no como momento terminal, sino como transmisión histórica de los modos de ser del humano viviente (Dávila, 2016, pp. 781-782).

La vida humana es guiada por el *a priori* histórico de su error que como tal va cumpliendo la transmisión de su saber eventual y su posible modificación, es un constante movimiento en que toda crítica y solución mostrará pronto sus fallas. El filósofo debe pensar la actualidad que se renueva en cada momento y que es un producto eventual. El humanismo, entonces, no es algo que pueda ser superado por la muerte del hombre como un acontecimiento único (tal como parecía en *Les mots et les choses*), es una manifestación de ese error que es la vida y que, como tal, puede ser

pensado a partir de la genealogía a que refiere Dávila, en el sentido de realizar una crítica histórica de nosotros mismos.

Justamente porque el humanismo, tanto como cualquier crítica o manifestación de subjetividad, pertenece al error, es que podemos afirmar que la ética se inscribe intrínsecamente en toda problematización de la subjetividad dejando de ser una cuestión accesoria y atravesando la ontología crítica de nosotros mismos. Por esto, la crítica foucaultiana no es realizada proponiendo una teoría, sino desde las prácticas sociales que se inspeccionan a la luz de su surgimiento histórico y que constituyen diferentes tipos de subjetividad. Lo que está en cuestión es el sujeto de conocimiento y con él, la verdad como adecuación, tal como se manifiesta en *La vérité et les formes juridiques* al proponer como objetivo de trabajo mostrar “cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, nuevos conceptos, nuevas técnicas, sino que también engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento” (Foucault, 2001s, pp. 1.406-1.407).

En ese caso desde las prácticas jurídicas, Foucault expone cómo se pudo formar un determinado saber sobre el hombre, sobre la individualidad, sobre lo normal y anormal a partir de prácticas sociales de control y vigilancia, cómo surgió un determinado tipo de subjetividad. Foucault no sólo se ha ocupado en algunos análisis precisos de aclarar que el sujeto ha sido su preocupación, sino en todo su recorrido, y esas aclaraciones, en realidad, han venido a recordar lo expresado desde el principio de su tarea, reafirmando lo que, por ejemplo, ya aparecía en la Introducción de *L'archéologie du savoir* cuando, refiriéndose a esa obra y a las anteriores, afirmaba que se inscribían “en ese campo donde se manifiestan, se cruzan, se enredan y se especifican las cuestiones del ser humano, de la conciencia, del origen y del sujeto” (Foucault, 1969, p. 26).²¹ Podemos decir, que investigar las formas de subjetivación históricas constituye un interés moral si entendemos por esto el estudio de las prácticas que conforman a los sujetos y que Foucault ha abordado desde el cruce de dos perspectivas: “una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de la ‘gubernamentalidad’” (Foucault, 2001aj, p. 1.033). Desde la primera, estudia las divisiones que en la sociedad se

²¹ También en *Le gouvernement de soi et des autres* los modos de ser del sujeto aparecen como preocupación guía de los tempranos análisis de la locura, en unidad con las formas de saber y las matrices de comportamiento (Foucault, 2008a, p. 5).

establecen desde la locura, la enfermedad, el delito, los saberes sobre el trabajo, el lenguaje y la vida; desde la segunda, se cuestionan las concepciones clásicas del poder para introducir las prácticas del cuidado de sí como transformaciones que el sujeto se realiza a sí mismo y que se llevan a cabo dentro de nuestra cultura.

La elección de Foucault de estudiar al sujeto a partir del análisis de las prácticas, se ha mantenido a lo largo de su recorrido intelectual porque responde a una concepción alejada de toda sustancialización propia de humanismos. El sujeto no es una sustancia, tal como lo remarca Sandro Chignola en *Foucault más allá de Foucault*:

El hecho de que un sujeto, al igual que el poder, no sea una cosa, no sea una sustancia, no sea un ser primigenio (...) significa, sobre todo, reivindicar las razones de lo múltiple, lo temporal, lo heterogéneo en el campo de inmanencia dentro del cual se produce el sujeto. (2018, p. 107)

El sujeto foucaultiano es ético porque no está dado, se produce y se transforma en múltiples posibilidades de las que participa a partir de experiencias contingentes y parciales. Ante las tecnologías, los saberes, las prácticas que se cuestionan, no se pretende restaurar un sujeto auténtico ni restaurar una originalidad perdida, lo que, como afirma Chignola, mantiene a Foucault a distancia de la Escuela de Frankfurt. No existe el sujeto definitivamente dado al que se le impriman condiciones que lo transformen tal como sostiene el “marxismo universitario”. No existe el sujeto sobre el cual las condiciones económicas, sociales y políticas se impriman, de manera tal que, si estas se modificaran, aquel podría ser recuperado. El sujeto se constituye en el interior mismo de la historia con la que se funde y refunde a cada instante, el sujeto de conocimiento que somos es un producto eventual que puede desaparecer. En este sentido, Foucault ha aclarado, por ejemplo, en *À propos de la généalogie de l'éthique*, que su perspectiva tampoco coincide con la del existencialismo sartreano porque “Hay en Sartre una tensión entre una determinada concepción del sujeto y una moralidad de la autenticidad. Y siempre me pregunto si esta moral de la autenticidad no responde, en efecto, a lo referido a la transcendencia del ego” (2001c, p. 1.436).

Foucault coincide en la importancia de la práctica de la creatividad, pero no de la autenticidad porque no hay un yo que nos sea dado (ni siquiera individualmente) y que debamos realizar como mandato. Esto no significa que toda forma de verdad quede excluida de la subjetividad, por lo contrario, se trata de indagar cómo puede el sujeto

tener experiencia de la verdad, desde dónde, en qué condiciones y, sobre todo, qué transformaciones se requieren en él para poder decir la verdad. El problema de la subjetividad es planteado desde la pregunta “¿cómo, si el sujeto es un sujeto, puede tener efectivamente acceso a la verdad?” (Foucault, 2014, p. 12) de manera que la verdad deja de tener su foco en lo que se conoce para centrarse en el sujeto mismo que desde una experiencia de sí puede o debe descubrirse, ya sea o no por imposición. Pero al indagar sobre las verdades impuestas aparece también una verdad por buscar, por construir y la subjetividad queda definida por prácticas que pueden ser, tanto cuestionadas, como asumidas.

La tarea histórica–filosófica ha planteado de diferentes maneras la problemática subjetividad–verdad preguntando cómo se conformaron los sujetos desde prácticas de control que establecen un hasta dónde y de qué manera un sujeto es normal y que, como tal establecieron el modo de relacionarse con nosotros mismos y con los otros. En estos análisis queda claro que “no hay teoría del sujeto independiente de la relación con la verdad” (Foucault, 2014, p. 15) pues aquello que pasa por verdadero es producido por el sujeto mismo. Con la misma perspectiva, se aborda la moral sexual, donde lo esencial del discurso verdadero sobre el sujeto es el discurso del mismo sujeto, su verdad ya no la emite otro desde afuera, con lo que el lazo entre subjetividad y moral queda aún más claro. La tarea histórica-filosófica aparece como la forma de análisis ajustada al sujeto, a la vida, a la errancia, esa vida que no es más que práctica, ejercicio que parte de un fundamento histórico, es decir plástico, y que se revela como existencia ética. Podemos afirmar entonces, que la reflexión sobre el sujeto resulta una moral del pensamiento, es la crítica del error, el error de la crítica.

La moral no es sólo interés de estudio en Foucault, sino que su propia reflexión filosófica se convierte en pensamiento moral. Así se expresa en parte, en *El último Foucault y su moral* de Paul Veyne que luego de diferenciar entre dos formas de moral (antigua y moderna) en el pensamiento de Foucault, le atribuye a éste la primera en un intrincado que va de identificarla con ciertas experiencias de la vida del propio Foucault, a la actitud de guerrero que puede prescindir de fundamentos racionales para apoyar sus afirmaciones en lo que llama “toma de posición”, para llegar a pensar la genealogía como moral del pensamiento, de la tarea foucaultianos.

Para un guerrero, las verdades son inútiles, más aun, son inaccesibles (...) no se puede decir verdad más que por la fuerza de las reglas impuestas, un día u otro, por una historia donde los individuos son a la vez actores y víctimas. (Veyne, 1996, p. 2)

La filosofía de guerrero a la que refiere Veyne es la de un actor histórico que se funda en las acciones de los hombres antes que, en una defensa doctrinal de la razón, sin pretender alcanzar una interpretación final que otorgue nuevas certidumbres. El límite de la escritura es la propia actualidad, la filosofía tiene como uso la guerra, dice Veyne: “debe comenzar por probar genealógicamente que no existe otra verdad de la historia que ese combate” (Veyne, 1996, p. 5). Un combate que puede modificar la historia desde el propio cuestionamiento, es decir problematizando al sujeto mismo desde (apelando a los intereses de Foucault de los últimos años) las prácticas de sí analizadas en pensadores de la antigua Grecia y Roma. Esta moral antigua que tiene como proyecto la modificación de sí encarna, para Veyne, en la novedad de la filosofía foucaultiana como crítica de sí, crítica de la actualidad como vía de modificación permanente de la realidad.

En un sentido similar, aunque más abarcador que esta moral de guerrero, apunta Sebastián Boticelli en *Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana* al sostener que desde 1976 la reflexión de Foucault está guiada por una moral teórica antiestratégica que fundamenta desde el texto *Inutile de se soulever?* de 1979 donde dice: “mi moral teórica es inversa. Es ‘anti-estratégica’: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal” (2001i, p. 794). Esta afirmación que pretende aclarar la posición frente a la Revolución Iraní forma parte, según Boticelli, de una segunda etapa política en el pensamiento de Foucault que comienza en 1976 frente a otra que llega hasta este año. Así, encontramos en este autor la distinción de dos tipos de práctica filosófica que caracterizarían el pensamiento foucaultiano. Un primer periodo en que los vínculos entre las relaciones saber-poder son comprendidos desde los ejercicios de resistencia que Foucault analiza “en términos de táctica y estrategia, mas no de política” (Boticelli, 2019, p. 88). La política en esta etapa es, dice Boticelli, mirada con desconfianza ya que hace que los sujetos sean lo que son, pero, continúa, desde *Naissance de la biopolitique* se empieza a dar cuenta de las transformaciones que posibilitan la perspectiva gubernamental en las que el estado actual de las

configuraciones sociales no se piensa desde la resistencia, sino desde las posibilidades de transformación.

Se habilita de este modo la posibilidad de comprender la resistencia ya no como una mera oposición al poder, sino como una acción del sujeto sobre sí mismo y sobre los otros sujetos, una acción capaz de generar otros mundos y de crear otras formas de vida. (Boticelli, 2019, p. 89).

Es desde esta perspectiva que Foucault interpreta el pensamiento ético anti-estratégico en el que la rebelión de la Revolución iraní es posible, un análisis filosófico que se centra ahora, en las voluntades singulares que pueden llevar a cabo cambios políticos a partir de reclamos precisos sin trazar un programa de fines. La resistencia se convierte en un gesto que logra inscribir discontinuidades en la historia.

El giro en el pensamiento político guiado por la incorporación de la categoría de gobierno, de acuerdo con Boticelli, inscribe a Foucault en una ética que consiste en analizar las formas de subjetividad que escapan a las estrategias de poder que determinan lo que los individuos deben hacer, una ética filosófica comprometida con analizar esas anti-estrategias de los individuos que pueden realizar cambios sin apoyarse en verdades trans-históricas. La ética entonces, es entendida desde la práctica reflexiva foucaultiana de forma cercana a la interpretación de Veyne, aunque mientras éste no realiza distinciones en el trayecto foucaultiano y supone que la ética antigua está presente desde los primeros escritos, Boticelli señala que comienza a formar parte de este recorrido recién a partir de 1976. También Edgardo Castro considera que hay una ética en la reflexión de Foucault, aunque sólo a partir de los años 80. En la arqueología (recuerda trayendo la crítica realizada por Agamben en *Lo que queda de Auschwitz*) Foucault cae en lo mismo que critica del humanismo pues no es posible una ética si el sujeto no tiene lugar en las condiciones de existencia de los enunciados, en la arqueología no queda lugar para la libertad. El proyecto de una arqueología de la ética expresado al final de *L'archéologie du savoir* (Foucault, 1969, p. 253) fue efectivamente posible, dice Castro, cuando Foucault cumplió en su reflexión desplazamientos relacionados, no sólo con la introducción de la categoría de poder, sino con un poder que deja de ser represivo y cuando el lenguaje deja de ser mero archivo. Al ocuparse de la ética del pensamiento antiguo “se trata en cambio del acto de decir a través del cual el que habla se constituye como sujeto ético, exponiendo su

propia vida en aquello que dice y, por ello, convirtiendo este decir en un acto de veridicción” (Castro, 2016a, p. 20).

A partir de las consideraciones críticas que acabamos de exponer, creemos que a pesar de lo logrado de los análisis foucaultianos en uno u otro momento de su reflexión, cierto interés ético estaba presente desde el periodo arqueológico, aunque sin coincidir exactamente con la apreciación de Veyne que quizás extrapola la ética antigua a los inicios de Foucault. Si bien es desde los análisis políticos iniciados en 1976 que la transformación del sujeto queda posibilitada, ¿no pretende Foucault ya con la arqueología mostrar lo histórico y, por tanto, arbitrario de las reglas que constituyen nuestros discursos?, ¿no estaba ya allí la invitación a la transgresión?, ¿no es esa una preocupación ética? Es indudable que la forma en que Foucault puede plantearlo antes de los años 70 deja dudas y lugar a la crítica, sobre todo si tenemos ahora un análisis mucho más logrado producto del trabajo de corrección y redefinición de categorías de análisis que el mismo autor llevó a cabo.

A pesar de las diferencias que puedan encontrarse entre arqueología y genealogía, o entre los análisis anteriores y posteriores a que se tomara el problema del gobierno como guía, el mismo Foucault se ha esforzado por explicar su complementariedad en la tarea crítica vinculada con un *ethos* filosófico:

Arqueológica –y no trascendental- en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos. (2001ap, p. 1.393)

Como puede verse en este pasaje, la arqueología se diferencia de las estructuras universales que determinan las acciones morales, de las que imposibilitan toda moral de acuerdo a las expresiones que veíamos rescatadas por Castro y Dávila en *Les mots et les choses*, y aunque se ocupe de los discursos que articulan lo que hacemos, da lugar a una ética no determinante de las subjetividades apoyada en un análisis no trascendental. La arqueología que identifica lo histórico de los discursos que nos

constituyen habilita la posible transgresión a la que invita la genealogía: extraer las condiciones por las que se acepta un sistema, pertenece a la misma línea de trabajo por la que se sigue su ruptura. En textos como *Qu'est-ce que la critique?*, arqueología y genealogía forman parte de la tarea histórica-crítica en que los sistemas aceptados se analizan desde las relaciones saber-poder y se identifican con un modo de ser, de pensar y de actuar, con una actitud, podemos decir, una moral. Si bien la categoría del poder viene a modificar el proyecto arqueológico, Foucault se refiere a la crítica en 1978 como aquella reflexión que en el nivel de la arqueología va del hecho de la aceptación a la aceptabilidad de un sistema (1978, p. 53).

Puede objetarse que estas afirmaciones pertenezcan a momentos reflexivos en los que la arqueología ya ha sido revisada por Foucault incluyendo al poder como supuesto operante y explicativo de las relaciones de saber que abre nuevas subjetividades en su productividad. Si bien esto es así, ya en *L'archéologie du savoir*, por ejemplo, Foucault justifica el interés del análisis discursivo afirmando que no se trata de establecer un aislamiento insuperable, sino que “es hacerse libre para describir en él y fuera de él los juegos de relaciones” (1969, p. 41). Describir los hechos discursivos es liberarlos de esos agrupamientos que se dan por universales o naturales para dar la oportunidad de describir otras unidades que provienen de “decisiones dominadas” (Foucault, 1969, p. 41). Puede ser que la arqueología no logre cumplir efectivamente estas intenciones, pero no puede negarse que la tarea de abrir subjetividades no universales ha sido interés temprano en Foucault. Desde sus inicios tuvo presente la distinción entre ética antigua y moderna (como nos muestran Castro y Dávila) aunque sólo de una forma enunciativa que lograría desarrollar con los años. Foucault también logrará ajustar su reflexión a esa errancia que hace a la condición humana inevitablemente ética. Como sostiene Veyne, y como mostramos con algunos pasajes del mismo Foucault, la intención de llevar a cabo un pensamiento que posibilite las condiciones por las que surjan nuevas prácticas a partir de la puesta en cuestión de estructuras universales, es el motor constante. Castro y Boticelli nos advierten, sin embargo, que no es sino hasta 1976 cuando, a partir de la categoría de gubernamentalidad, que el pensamiento foucaultiano se convierte efectivamente en una moral anti-estratégica que vence la falta de libertad a que reducía, tanto la arqueología aún cercana al humanismo que ella cuestionaba, como la genealogía soportada por una noción todavía negativa del poder donde la resistencia era oposición.

3- La moral de las prácticas de normalización y la ética de las prácticas de sí

Tal como Foucault lo hace, hasta ahora hemos utilizado los términos “ética” y “moral” de forma no definida. ¿Podríamos pensar que la falta de definición y de distinción en el uso de estos términos es un descuido de Foucault o una falta de conocimiento de la tradición filosófica? La sinonimia entre “ética” y “moral” tiene justificación, tanto etimológica, como en la historia de la filosofía tal como podemos verlo en dos análisis que tomaremos como referencia: el trabajo de Ortiz Millán del año 2016, *Sobre la distinción ética y moral*, y los artículos “ética” y “moral” del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de André Lalande en su edición de 1988. Ambos autores recuerdan que etimológicamente estos términos coinciden pues el adjetivo “moral” fue creado por Cicerón para traducir los textos griegos. Lalande señala que “*ethikós*” fue traducido por el adjetivo “moral” mientras que Ortiz Millán muestra que *éthos* refería en Homero y Heródoto a “morada”, “lugar acostumbrado” tanto para hombres como animales, en el sentido en que se ocupa la etología (término también derivado de *éthos*) y que de esta manera también aparece en los textos de Aristóteles en tanto costumbre y hábito opuesto a la naturaleza. Aristóteles da a “*éthos*” también el significado de “carácter” ya que “dentro de la ética aristotélica: el carácter se forma a través del hábito o la costumbre” (Ortiz Millán, 2016, p. 117). Pero la innovación de Cicerón está en distinguir ética y moral de la siguiente manera:

Ahora, muy probablemente la palabra “ética” hubiera pasado con similares significados al latín de no ser por Cicerón. Tal vez el problema de distinguir entre estos dos términos se lo debamos a él, porque se propuso “enriquecer” el idioma latino añadiendo la palabra “moral”. Cicerón comienza su tratado *Del destino* afirmando “ya que atañe a las costumbres, lo que los griegos llaman ἦθος, mientras que nosotros solemos llamar a esa parte de la filosofía ‘el estudio de las costumbres’, pero conviene llamarla ‘moral’ para que se enriquezca la lengua latina” (*quia pertinet ad mores, quos ἦθη Graeci vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus. Sed decet augmentem linguam Latinam nominare moralem*) (Cic. Fat. 1, 1). (Ortiz Millán, 2016, p. 118)

Cicerón, entonces, distingue por primera vez “ética” de “moral”, la primera como estudio de la segunda, como estudio de las costumbres, de los usos, del carácter. Sin embargo, los autores ilustran cómo en la historia de la filosofía ambos términos a veces han mantenido esta distinción, como en Wolff, señala Lalande (1985): “Filosofía

moral o ética es la ciencia práctica” (p. 305) mientras otras veces, “moral” como sustantivo se ha utilizado para reemplazar “teoría moral”, es decir como “estudio filosófico del bien y el mal” así aparece en Guyau (p. 653). Además, sobre todo los filósofos modernos, han agregado a la diferencia entre los sustantivos una nueva connotación reservando “moral” para referirse a las costumbres de la sociedad o de un grupo de hombres en un momento de la historia, y “ética” para las normas devenidas de la conciencia individual de los hombres. Así lo indica Ortiz Millán en textos de Strawson, y Lalande lo hace en textos de Durkheim, aunque en Kant, Hegel y Schelling, afirma, los sentidos aparecen invertidos y adquieren connotaciones y valoraciones muy diferentes. En muchos otros autores, de acuerdo a Lalande, el término “moral” adquiere otros significados pues se lo utiliza para referirse al espíritu diferenciado de lo material (Platón, Aristóteles, Séneca), o a lo psicológico frente a lo corporal (Cabanis), o a lo que conviene a la acción y los sentimientos por oposición a lo intelectual (Descartes). Por último, queremos rescatar que Ortiz Millán repara en que la distinción entre ética y moral es propia de autores existencialistas y liberales, consecuencia de la Época Moderna que, ante el peso que la comunidad adquiere en los Estados modernos, buscan una ética individual de la autonomía y autenticidad apoyando el uso de “moral” para normas establecidas socialmente y “ética” para las normas establecidas por un sujeto reflexivo y responsable. En conclusión,

ni la etimología ni alguna tradición filosófica nos imponen una determinada manera de entender los términos “ética” y “moral”. Se trata de una distinción estipulativa que ha cambiado según la han usado los filósofos (mayormente los filósofos contemporáneos). (Ortiz Millán, 2016, p. 137)

En lo anterior podemos ver que “ética” y “moral”, ya sea como sustantivo o como adjetivo, son términos intercambiables y que significan tanto: costumbre, carácter, hábito, conjunto de normas sociales o individuales, teoría o ciencia sobre las normas y costumbres, lo relativo al espíritu y los sentimientos, fenómenos mentales o psicológicos, y que a esas diferenciaciones se les agregan valoraciones juzgando a veces la ética sobre la moral, o viceversa. Esto nos lleva a afirmar que a pesar de que desconocemos las razones precisas de Foucault para usar en muchos de sus textos de modo indiferenciado y carente de definiciones los términos en cuestión, este uso es totalmente válido y justificado, o que al menos, no existen razones etimológicas ni

históricas que obliguen lo contrario. Avanzar en nuestros análisis, sin embargo, nos permitirá realizar algunas distinciones.

En ninguno de sus análisis Foucault remite al bien ni analizando fundamentos éticos, ni proponiendo algunos, sino que sus reflexiones quedan enmarcadas en estudios de moral relacionados con las prácticas y, sobre todo, con su genealogía, es decir con el estudio de las prácticas sociales en los diferentes ámbitos de la vida, aunque no orientado a su mera descripción, sino más bien, a su enmarañado origen en relaciones de poder. Las prácticas de subjetivación encuentran amparo en una mirada moral que creemos Foucault tiene siempre presente básicamente desde dos perspectivas. 1- Por un lado, las prácticas que pueden ser llamadas “de normalización”, aquellos modos que suelen aparecer institucionalizados proponiendo formas de existencia universales para todos los sujetos y que rigen, ya sea desde el imperio de la ley, o de las normas. Desde esta mirada Foucault habría orientado sus estudios sobre la locura, la clínica médica, las ciencias empíricas de la antropología, la penalidad, la sexualidad y el Estado moderno. 2- Por otro lado, en las prácticas de subjetivación que pueden ser llamadas “de singularización”, se trata de vidas que existen por fuera de la norma o de la ley y que por eso pueden ser excluidas o convertirse en objeto de normalización. En estos modos de existencia podemos reconocer en los análisis de Foucault, tanto vidas en las que existe un trabajo de sí sobre sí mismo buscando modos de existencia propios, elegidos, autónomos y en los que los sujetos se convierten en dueños de sí, como otras en las que lo azaroso ha determinado su singularidad por fuera de lo normal. Esta perspectiva es clara en los libros 2, 3 y 4 de *Historie de la sexualité*, así como en los cursos, conferencias y entrevistas de la década de 1980, pero nuestra propuesta es que desde los primeros trabajos de Foucault están presentes estas formas de existencia no determinadas exteriormente y que aparecen tanto como contraste a las prácticas de normalización, como conductas que se mantienen por fuera del ejercicio general del poder.

Nuestra propuesta no es como la de Dávila o Veyne que distinguen dos tipos de ética enmarcados en dos épocas, antigua y moderna, pues con ese criterio se permanece en una mirada represiva donde los sujetos no pueden salir de las condiciones dadas histórica y culturalmente. Foucault ha trabajado arduamente para evitar este tipo de enfoque y si bien, es lo histórico lo que determina las condiciones de desarrollo de las

subjetividades, y si además Foucault ha analizado estas dos formas de ética en dos épocas, creemos que su análisis es más profundo.

A pesar del uso equívoco de los términos “ética” y “moral” que aparece en los textos de que nos ocupamos, creemos que es válido y fructífero hacer una distinción que nos permita utilizar estos términos para referirnos a cargas conceptuales diferentes en el pensamiento foucaultiano. Con esta distinción proponemos utilizar “ética” para referir a “moral de singularización” y “moral” para “moral de normalización”. Esta elección terminológica se ampara al menos en dos situaciones presentes en las reflexiones de Foucault: a- la diferencia entre las formas de subjetividad moral que el mismo Foucault realiza a principios de los años 80, y b- el uso del término “*ethos*”.

a- En *Historie de la sexualité 2* publicado en 1984, el intercambio entre los términos “ética” y “moral” convive con la diferenciación realizada entre “morales orientadas al código” y “morales orientadas a las formas de subjetivación”. En la cultura occidental, afirma Foucault, han prevalecido las morales en las que prima la universalidad de las reglas de conducta y en las que estos códigos son establecidos en forma de autoridad, son impuestos a los individuos que deben acordar sus acciones a ellos. En estas morales, todos los comportamientos son observados de forma rigurosa, los valores se imponen por el aprendizaje y se sancionan los incumplimientos. Cómo estas formas de moral del código llegaron a desarrollarse, es analizado larga y meticulosamente por Foucault que señala la manera en que se introdujeron lentamente en el cristianismo, aunque no se las pueda identificar exclusivamente con él. Por el otro lado, las morales orientadas a las formas de subjetivación, ponen el acento en las prácticas de sí, el código existe, pero no es esencial, la mayor exigencia la tiene el individuo en relación consigo mismo y sus propias metas, elegidas y no impuestas, individuales y no universales. En este caso, la calificación de las acciones no depende necesariamente de la adecuación a la ley o a un valor, sino de la relación consigo mismo como sujeto moral que se autoimpone metas, se evalúa, se prueba, se corrige, se transforma. Si bien al realizar estas distinciones, Foucault utiliza generalmente el término “moral” para uno y otro caso, sin embargo, en algunos pasajes, reserva el término “ética” para las morales de subjetivación y “moral” para las orientadas al código. Así, en la Introducción a *Historie de la sexualité 2*, dice: “Estas morales ‘orientadas hacia la ética’ (y que no coinciden forzosamente con las morales de lo que

se ha llamado la renuncia ascética) han sido muy importantes en el cristianismo al lado de las morales ‘orientadas hacia el código’” (Foucault, 1997, p. 36).²² Este último empleo de los términos permite utilizar “ética” y “moral” con matices diferentes, lo que no significa, como ya se aclaró, atribuirlo sistemáticamente al mismo Foucault.

b- Otro motivo a favor de la distinción señalada es que en textos de los años 80 Foucault utiliza “*ethos*” para referirse a las formas en las que el propio sujeto se constituye a sí mismo como individuo moral. En las lecciones de 1983 se usa reiteradamente esta expresión griega para remitir a las prácticas por las que el sujeto se dirige a sí mismo y se constituye a través del decir veraz (Foucault, 2008a, p. 282). En el discurso de verdad (*parrhesía*) que se analiza en estas lecciones, el sujeto se establece en su propia verdad, establece su *ethos*. Este uso que aparece en los textos grecorromanos que Foucault estudia en esta época, en los que es la práctica y no la vinculación con una verdad teórica, absoluta e impuesta, lo que guía la conducta de los hombres, coincide con lo que en *Qu’est-ce que les Lumières?* llamará “actitud de modernidad”, es decir con una actitud de crítica permanente sobre la propia situación histórica en pos de la formación de sujetos autónomos. En los textos en que Foucault se refiere a Kant en relación a lo que denomina “actitud de modernidad”, “*ethos*” es, antes que la sujeción a doctrinas, a lo necesario y obligatorio, “una crítica a lo que decimos, pensamos y hacemos” (2001ag, pp. 1.392-1393). Se trata de una crítica práctica que transforma lo concreto de los individuos.

Una inmensa distancia separa al sujeto de conocimiento tal como lo pensamos desde la modernidad, de este sujeto de la “actitud de modernidad” que como individuo elabora su propia subjetividad.²³ El uso del término “sujeto” en uno y otro sentido, no debe hacernos olvidar que es justamente las formas de constitución de las subjetividades lo que ocupa a Foucault. Para salvar la ambigüedad de este término es importante tener en cuenta en qué momento de análisis se utiliza, si se trata del sujeto definido por una esencia, o del que aparece en las prácticas de singularización, en cuyo

²² En *À propos de la généalogie de l'éthique* Foucault también utiliza “ética” en este sentido: “lo que yo llamo la ‘ética’, que es la relación consigo mismo” (2001c, p. 1.216).

²³ “Foucault marca el punto de reencuentro con el ‘sujeto’ pero lo hará bajo una connotación específicamente articulada en el carácter de las prácticas de sí mismo dejando entonces distantes tanto el legado cartesiano como los auspicios de las ciencias psicológicas” (Mallea, 1992, p. 43). Mallea señala que, después de haber cuestionado sus consecuencias disciplinarias y biopolíticas, Foucault busca re-entronizar la controversial categoría de sujeto a partir de su potencialidad creadora no restringida a la captación de los datos de la conciencia, sino desde un campo intencional que da significado a sus acciones.

caso Foucault suele referirse a los “individuos” o a lo “singular de las existencias”, aunque estos últimos términos también deben diferenciarse de las prácticas de individualización que realizan las tecnologías disciplinarias. Ajustes, matices que constituyen el núcleo mismo de nuestro trabajo.

Las diferencias, los puntos de encuentro y los desplazamientos entre lo que llamamos “ética” y “moral”, será lo desarrollado a lo largo de este trabajo, pero es necesario remarcar que no es una simple diferencia de valores lo que las distancia, sino algo mucho más fundamental: los modos en que los individuos se relacionan con el código que contiene los valores, las subjetividades que se conforman. La diferencia entre ética y moral puede elaborarse, entonces, a partir del análisis de la conformación de las subjetividades. En *Historie de la sexualité 2* Foucault afirma que, en lo referido a la sexualidad, las reglas de los códigos casi no han variado a lo largo de la historia occidental (1984a, p. 27), la moral ha mantenido desde la antigua Grecia hasta la actualidad los mismos puntos de problematización basados, especialmente, en el principio de austeridad de los placeres, principio que no siempre ha sido identificado con la prohibición. Los desplazamientos más importantes se han dado en las formas de subjetividad en cuyo seno Foucault distingue variados aspectos que desarrolla a lo largo de sus análisis (1984a, p. 33).²⁴

Referido a las formas de subjetividad, Foucault señala, en primer lugar, la “moralidad de los comportamientos”, es decir, la relación de los individuos con las reglas del código en cuanto lo obedecen o transgreden, cómo se comportan respecto al sistema prescriptivo más o menos implícito en la cultura. Pero en esas conductas relacionadas con el código también puede haber diferentes “modos de conducirse”, los individuos que actúan en relación a ese código se constituyen de diferentes maneras, es decir no sólo como agentes, sino como sujetos morales. Existen distintas maneras, prácticas variadas para que las conductas se ajusten al código. Hay, dice Foucault, muchas maneras de cumplir y ajustarse a las conductas de un código que dependen de la “sustancia ética”, de la manera en que los individuos se dan forma a sí mismos o a algún aspecto suyo para cumplir con el código. El respeto a las prescripciones puede venir de la fidelidad a las restricciones, de los sentimientos, o del control de los propios

²⁴ Las mismas distinciones aparecen en *À propos de la généalogie de l'éthique* (Foucault, 2001c, p. 1.212).

deseos e impulsos, la moral puede residir, así, en la adecuación de los actos, o en la modelación del alma. También puede haber distintos “modos de sujeción”, formas en que el individuo se vincula con la obligación y la ejecuta: intereses, convicciones, prejuicios, ya sean personales, sociales, culturales, trascendentales o provisorios, pueden ser los motivos de la acción. Estos modos encuentran estricta relación con el “trabajo ético”, la elaboración del individuo como tal a partir de acciones concretas que podemos llamar ascéticas. Son técnicas, ejercicios, renunciaciones, que modelan al individuo ético mediante una meticulosa labor que descifra, trabaja y modifica al sujeto que actúa dándole herramientas para ello. Por último, Foucault señala que en las subjetividades éticas puede distinguirse la “teleología del sujeto moral”, esto es, qué lugar ocupa la acción dentro de la conducta general del individuo, a dónde lo lleva como sujeto, cuál es el modo de ser que construye: un sujeto de obediencia o de autodomínio, apegado al mundo sensible o suprasensible, que tiende a la tranquilidad perfecta del alma, a la purificación o a la agitación de las pasiones, que busca la salvación en este o en otro mundo. Los comportamientos, la forma de conducirse, la sustancia ética, los modos de sujeción, el trabajo ético y la teleología del sujeto moral, son los aspectos que van a definir las subjetividades y señalarán, en definitiva, el modo de relacionarse con el código de valores, relación que implica un vínculo consigo mismo y, por lo tanto, la constitución de la subjetividad.

Con los elementos anteriores, Foucault va a mostrar cómo, en general, en la antigüedad grecorromana prevalecieron las prácticas de sí donde el código no tenía gran importancia frente al trabajo de sí sobre sí, mientras que, en algunas morales cristianas, pero sobre todo a partir del siglo XVII (1984a, p. 37) se instala una fuerte codificación de la experiencia moral. Podría decirse de manera un poco rudimentaria, que la fuerza del código ha sido inversamente proporcional a la complejidad de las prácticas de sí, y que pareciera que en cuanto mayor ha sido la relevancia depositada en la transformación de la vida individual, más se le ha restado a la trascendencia hacia otra vida, a un modelo que existe por fuera del individuo. En los diferentes aspectos de la subjetividad moral que Foucault ha distinguido, podemos observar cómo la fortaleza de un código exterior al individuo pareciera debilitar la transformación para una vida otra, si el código, en cambio, no tiene mayor importancia, entonces los individuos se ven obligados (o liberados) a realizar una elaboración más profunda de sus vidas.

En diferentes textos aparecen las expresiones “otra vida” y “vida otra” que creemos pueden ser interpretadas desde las relaciones a que estamos refiriendo. En sus últimas clases, Foucault dice:

En el ascetismo cristiano hay, por supuesto, una relación con el otro mundo, y no con el mundo otro (...) en el cristianismo se plantea la idea bastante constante de que la vida otra a la cual el asceta debe consagrarse y que ha escogido no tiene por meta la mera transformación del mundo (...) sino que su fin también es, sobre todo, dar a los individuos, y eventualmente a todos los cristianos, a la totalidad de la comunidad cristiana, acceso a un mundo otro. (2011a, p. 292-293)

En principio vemos que la ascesis puede estar orientada a la transformación de la propia vida planificada en forma individual, o al cumplimiento de conductas para acceder a una salvación que se encuentra por sobre los individuos y que, por eso, los afecta a todos como comunidad. En este caso, la obediencia a un sistema de valores que trasciende a los individuos es el elemento fundamental a diferencia de la obediencia entendida como imperativo de autodomínio presente en éticas de auto-transformación. Más allá de que en estos lugares Foucault refiera al cristianismo en particular, los valores que deben obedecerse no son necesariamente religiosos, pero sí incuestionables como mundo, como vida ideal, y pueden referir a un modelo de sujeto abordado desde diferentes tecnologías que dirigen lo normal, lo sano, un ideal político, etc. El otro mundo, como tal, tiene valor por sobre los individuos y no depende de éstos, al contrario, los rige. De la misma manera, los valores religiosos no son excluidos en una ética de auto-transformación, pueden estar presentes allí donde es el individuo quien trabaja sobre sí mismo para alcanzar las metas de trascendencia que él mismo se propone, tal como Foucault muestra en algunas manifestaciones del cristianismo.

Entre ética y moral hay un desplazamiento de las formas de subjetivación en que la obediencia al código, las prácticas concretas con las que se lleva a cabo esa sujeción, la manera de darse forma como sujeto y trabajar sobre sí, y el fin por el que eso se hace, pueden referir a una conversión como construcción de una *vida otra*, en el sentido de que “la verdadera vida, es otra a la que llevan los hombres en general” (Foucault, 2011a, p. 226) donde no se trata de encontrar la identidad del individuo, sino al contrario, cómo llegar a ser otro a partir de eso que uno es. Pero esos

desplazamientos pueden también orientar hacia *otra vida*, una vida más moral que ética en la que el individuo es negado, hasta el punto que “se está dispuesto a sacrificarse a sí mismo en ese mundo para llegar al otro mundo” (Foucault, 2012a, p. 109).

Con lo anterior, no queremos decir que este juego entre “mundo otro”, “otro mundo”, “vida otra” y “otra vida” sea de absoluta oposición ni significa que en la moral no exista una tarea elegida de transformación de los individuos. Lo que Foucault muestra en sus análisis es justamente esos matices, esos desplazamientos por los que en Occidente se ha pasado de una subjetividad ética a otra más bien guiada por la moral, sin que aquella haya dejado de tener su lugar.

Y en este sentido puede decirse, creo, que uno de los golpes de fuerza del cristianismo, su importancia filosófica, radica en que unió uno con otro el tema de una vida otra como verdadera vida y la idea de un acceso al otro mundo como acceso a la verdad (...) a mi entender, esa estructura es la combinación, el punto de encuentro, el punto de unión entre un ascetismo de origen cínico y una metafísica de origen platónico. (2011a, p. 293)

La relevancia de otro mundo para orientar las existencias de toda una comunidad acompaña a la cultura occidental desde que Platón orientara al pensamiento metafísicamente. Los desplazamientos entre ética y moral, de un mundo otro hacia la metafísica se dará, tal como muestra Foucault, dentro del platonismo mismo y jugará un rol esencial hasta nosotros, tanto desde las manifestaciones que la metafísica haya podido tener, como desde esas otras experiencias que se desarrollaran por fuera de ella. En efecto, podremos ver cómo Foucault distingue en el seno mismo de la trayectoria de la filosofía occidental dos direcciones: una orientada a la transformación de los individuos donde la verdad es una práctica y la teoría está al servicio de la ética, de una vida otra; y otra cumplida desde el análisis de teorías, de conceptos donde la filosofía forma parte de esa visión moral, metafísica, de la que hablábamos.

En los capítulos siguientes desarrollaremos las formas de subjetividad en que se expresa la ética y la moral. En el próximo cuadro comparativo se presenta esquemáticamente lo que acabamos de mencionar y lo que ampliaremos en el resto del trabajo. Como puede observarse, no sólo tendremos en cuenta las formas de subjetividad, sino los modos de ejercicio del poder, considerando que la ética supone

relaciones de poder múltiples y no verticales, mientras que en las subjetividades morales se supone el ejercicio del poder unidireccional que responde a un orden por encima de los individuos, ya sea por respeto a la ley (poder de soberanía), o a la norma (poder pastoral). En este último caso se puede gobernar individualizando a partir de las disciplinas, o incluyendo en un todo a partir de mecanismos de seguridad.

Cuadro 1: Formas de subjetividad y de gubernamentalidad

Formas de subjetividad	Ética	Moral		
		Soberanía	Disciplinas	Seguridad
Moralidad de los comportamientos	Respeto a un código construido desde sí mismo	Obediencia a la ley	Obediencia a normas de control y producción de los individuos	Aceptación de normas variables para individuos-especie
Modo de conducirse	Ascética, auto-conducción de las acciones	Permitido-prohibido	Conductas adecuadas a la norma disciplinaria	Conductas aceptables dentro de medidas estadísticas
Sustancia ética	Singularidad de la existencia	Orden de las jerarquías	El hombre como sujeto de conocimiento racional	El hombre como sujeto de conocimiento racional e irracional
Modo de sujeción	Relaciones múltiples consigo mismo, con los otros y con el mundo	Pertenencia a un todo	Pertenencia individual a un orden social	Pertenencia a la población

Trabajo ético	Transformación de sí	Respeto a la ley	Control y castigo	Conducción de los intereses
Teleología	Cumplimiento de la propia existencia	Salvación por el acceso a otra vida	Salvación dentro del orden social	Búsqueda de seguridad

Conclusiones de la primera parte

El sujeto del presente es la gran preocupación que aparece en las reflexiones de Foucault, una preocupación que va de la mano del supuesto determinante de que no hay una esencia humana única y universal. Esta preocupación sumada a este supuesto ha encaminado el trabajo por las vías de la investigación histórica-filosófica pues, si el hombre no está definido por una naturaleza, es preciso indagar cómo se ha constituido ese modo de ser que nos atraviesa, cuáles son sus determinaciones e implicancias, cómo se dan los cambios y las permanencias, qué otras formas de subjetividad han sido y son posibles, de qué manera se abren las transformaciones. Con la ausencia de un sentido por descubrir, los discursos se ofrecen como objeto privilegiado de análisis, no hay verdad ni prácticas que indagar en sí mismas, lo dicho es el acontecimiento que nos da que pensar.

La fuerza de ese punto de partida y el modo de abordarlo mediante una crítica histórica, ha puesto en el centro de la reflexión foucaultiana la relación subjetividad-verdad y, con ello, la ética. Si lo que se cuestiona es el sujeto tal como lo entendemos desde la modernidad, como aquel que es objeto de conocimiento porque es quien accede a la verdad, entonces la tarea filosófica no va a centrarse en las condiciones en que el sujeto puede conocer lo verdadero, sino en la experiencia que puede hacer de sí mismo al reconocer su propia verdad. Esta relación inseparable entre sujeto y verdad se vuelve fundamentalmente histórica tal como lo muestran los recorridos que hemos mostrado ya en el joven Foucault que analizaba las propuestas de Nietzsche, de la fenomenología y de la psicología buscando las formas posibles de entender el desarrollo y las transformaciones de la subjetividad desde la tensión entre lo trascendental y lo histórico, lo natural y lo adquirido, lo universal y lo singular, lo dado y lo construido. En esta tensión se juega la historia de la cultura occidental, pues en ella ha acontecido ese sujeto que es puesto en cuestión mostrando la pluralidad de fuerzas que lo han posibilitado. Para tal gesto crítico nosotros mismos somos interpelados como producto de esas relaciones y como aquellos que interpretamos desde la misma tradición que cuestionamos. Que la verdad pierda su necesidad y se convierta en interpretación, supone llevar la atención a los modos de subjetividad

como origen y producto de la verdad. El problema de la verdad y del sujeto se convierte, pues, en un problema ético.

Foucault no indaga qué somos, sino quiénes somos, qué fuerzas nos conforman y cómo desde ellas establecemos nuestra verdad y todo saber posible, aunque no como actividad de conocimiento pues, si el sujeto moderno ha surgido históricamente y no como producto necesario, entonces son las prácticas las que nos constituyen. Desde el análisis de las prácticas de la locura, de la penalidad, de la sexualidad y la enfermedad, Foucault ha mostrado cómo aparecieron las verdades que nos definen, cómo en el hombre entendido desde los humanismos en todas sus formas hay una moral de la verdad que le dice qué y cómo debe ser y lo convierte en un sujeto que se mide a sí mismo y a los otros desde una esencia. Pero no se trata de señalar errores, sino mecanismos de transformación cumplidos y posibles desde los que aparezca un individuo ético, esto es, singular, que no responda a un código dado que conduzca a un fin por fuera de sí mismo, sino que cuestione lo normal con su propia existencia. Conocer las condiciones que han hecho posible nuestra subjetividad no tiene una finalidad teórica sino práctica, de transformación. Allí donde la moral se ancla en lo dado, la ética lo hace en las transformaciones no teleológicas.

Segunda Parte. Subjetividad ética y subjetividad moral

Capítulo 3. La ética en las prácticas de singularización

1- La vida de los hombres singulares

“Inquietud de sí”, “cuidado de sí”, “contra-conductas”, “estética de la existencia”, “ascesis” son algunas de las expresiones que van apareciendo en los análisis que Foucault hace de textos antiguos griegos y romanos, pero también cristianos y modernos, para referirse a formas de vida en las que los individuos trabajan sobre sí mismos para elaborar una existencia individual. Estas prácticas se desarrollan en el ámbito político, filosófico y religioso, pero nunca lo hacen de manera masiva, sino desde la singularidad o desde grupos reducidos de individuos, es por eso que tienen en común manifestarse como contra-conductas, “en el sentido de lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los otros” (Foucault, 2004, p. 205). Se trata de conductas, de prácticas que no dependen de un orden superior emplazado al que los individuos responden por obediencia y por el que son juzgados, por el contrario, son una elección de vida guiada por una rigurosa ascética para acceder a la verdad, ya sea de otro mundo o de éste. Así puede verse de acuerdo a los análisis foucaultianos que, en diferentes recorridos de la cultura occidental (en Platón, en epicúreos, en estoicos, en cínicos, en gran parte del cristianismo y aun en la cultura moderna) el acceso a la verdad se realiza a partir de una transformación del sujeto llevada a cabo por sí mismo, es decir, a partir de prácticas éticas que consisten en la auto-inspección, en el trazado de metas individuales, en la evaluación de las propias conductas, en la búsqueda de dirección de conciencia, en la relación con los otros, en la fortaleza espiritual, en definitiva, en la constitución de una vida verdadera, bella y dueña de sí misma definida por las acciones antes que por principios teóricos.

Los textos de Foucault nos permiten realizar la distinción entre subjetividad constituida desde formas externas y subjetividad trabajada desde sí que tiene rasgos comunes con la que realiza Kant entre heteronomía y autonomía ética. Sin embargo, en *Qu'est-ce que les Lumières?*, la lectura foucaultiana sobre Kant se centra en la autonomía ética pero no desde cierto tipo de conocimiento como la ley moral o la puesta en práctica de un imperativo categórico, sino que Foucault afirma que para Kant

la Ilustración es una actitud por la que el sujeto busca su propia soberanía, su mayoría de edad en el plano ético, frente a una minoría de edad en la que se es guiado por la razón de los otros. El planteo no pretende descubrir en los discursos sus posibilidades formales o su revelación progresiva, sino sus condiciones histórico-culturales de existencia sin remitir a un conocimiento verdadero, sino a las transformaciones éticas del sujeto que se revelan en su propia manifestación y que Foucault llama “aleturgia” desde 1980. En *Qu'est-ce que la critique?* se distinguen dos derivaciones de la filosofía a partir de Kant, la que se centra en el conocimiento trascendental, y la que se centra en la actitud crítica desde la pregunta ¿cómo somos gobernados?, a esta deriva se sumará la dimensión ética que interroga por los modos de subjetividad que pueden articularse con las formas de gobierno de los hombres. Derivaciones similares serán retomadas por Foucault en el curso de 1984, pero desde Platón cuando la filosofía pudo tomar dos grandes caminos espirituales: el que parte del *Alcibíades* como metafísica del alma que funda la contemplación teórica en la verdad trascendente y la inmortalidad del alma; y la que continúa con el camino trazado por el *Laques* donde el conocimiento queda al servicio de la tarea de dar a la vida una forma armoniosa y bella.

En las lecciones de 1984 recogidas en *Le courage de la vérité*, Foucault rescata la importancia que el cuidado de sí [*epiméleia*] tiene en los textos platónicos que rodean la muerte de Sócrates. A pesar de que la *epiméleia* ya ha estado presente en textos muy anteriores a los platónicos (en Homero, en Píndaro), la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón* están atravesados por el tema del cuidado de sí que es condición, tanto para la propia transformación, como para el acceso a la verdad, verdad que se manifiesta en la misma vida y en el decir veraz [*parrhesía*]. La importancia de esto es expresada así por Foucault:

La muerte de Sócrates funda, creo, en la realidad del pensamiento griego, y por ende en la historia occidental, la filosofía como una forma de veridicción que no es ni la de la profecía, ni la de la sabiduría, ni la de la *tekhne*, una forma de veridicción propia, precisamente del discurso filosófico, y cuyo coraje debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que no puede tener su lugar en la tribuna política. (2011a, p. 105)

Sócrates revela la armonía entre discurso y vida, revela la práctica de un discurso veraz, libre y franco porque se articula con su estilo de vida. Centrándose en el

Alcibíades y en el *Laques*, Foucault muestra cómo ya no es la vida de Sócrates lo que está tematizado, sino su capacidad de guiar a otros al propio cuidado de sí. En estos casos la *parrhesía* sirve para preguntar a los interlocutores si son capaces de dar cuentas de sí, sirve para obligarlos a reconocer que deben ocuparse de sí y transformar sus vidas como prueba de ese cuidado. Pero Foucault repara en que ambos diálogos se diferencian respecto al objeto del cuidado (2011a, p. 147), pues en el *Alcibíades* hay que ocuparse de la propia alma [*psyché*] como realidad ontológicamente distinta del cuerpo, como contemplación del alma por sí misma y reconocimiento de su modo de ser dando lugar al discurso de la metafísica que le dirá al hombre en qué está su ser, cuál es su fundamento ontológico y cuáles son las reglas de conducta que deben regirlo. En el *Laques*, en cambio, cuidar de sí y dar cuentas de sí no se hace conforme al descubrimiento de una *psyché* ontológicamente distinta del cuerpo, sino como manera de ser y hacer que da cuentas de toda la existencia, es decir, de la manera como se vive y se ha vivido. La *epiméleia* en este caso, “conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera en que llevamos esa existencia” (Foucault, 2011a, p. 148). El principio “conócete a ti mismo” tan mentado por Platón es en el *Laques* correlativo a un modo de conocimiento de sí y no constituye un fin último como descubrimiento y contemplación de la realidad del alma, es un conocimiento centrado en las prácticas del *bíos*, en “la prueba [*épreuve*], el examen [*examen*], el ejercicio también concerniente a la manera de conducirse” (Foucault, 2011a, p. 148) que no descubre un alma ya determinada, sino que le da una forma singular.

Estas dos maneras de cuidado de sí que se centran en dos modos de conocimiento muy distintos nos permiten también fundamentar la distinción que realizamos entre ética y moral pues dan lugar a prácticas muy diferentes en la rendición de sí. Las formas del cuidado de sí y del conocimiento de sí marcan las dos direcciones que a partir de Platón ha tomado el desarrollo de la filosofía occidental: la que prevaleció como desarrollo moral encaminada hacia el ser del alma, y la que, aunque velada por la anterior, no dejó de aparecer como desarrollo ético, esto es, encaminada hacia las formas de existencia: “Una va hacia la metafísica del alma (el *Alcibíades*), otra hacia las formas de la existencia (el *Laques*)” (Foucault, 2011a, p. 149). Si bien la metafísica del alma prevaleció en la historia occidental, Foucault resalta que la tarea de dar forma bella a la existencia se mantuvo a lo largo de nuestra cultura pues ambas formas no son contradictorias. Es por eso que no se trata sólo de buscar autores o corrientes de

pensamiento donde se tematice la ética o la estética de la existencia, sino de releer nuestra historia a la luz de esta perspectiva que, aunque no siempre fue manifiesta, ha estado continuamente presente. Estas relaciones no tienen una dirección única o necesaria pues la estilística de la existencia no debe ser entendida como la consecuencia de la metafísica del alma. Las relaciones entre las dos son flexibles y variables pudiéndose encontrar estilos de existencia muy distintos para una única metafísica del alma tal como sucede a lo largo del cristianismo que, a partir de una misma metafísica del alma dio lugar a distintas estéticas de la existencia reflejadas en estilos de vida diferentes como la del asceta, del clérigo, del monje o del laico. Pero Foucault señala que también pueden encontrarse metafísicas del alma muy diferentes que sirven de soporte a prácticas de existencia bastante estables, tal como puede verse en el estoicismo helenístico o del período romano hasta el siglo XVII europeo que se asocia tanto a formas de monoteísmo racionalista, al panteísmo y al cristianismo universalista y humanista (2011a, p. 152).

El cinismo al que Foucault dedica gran parte de sus últimas lecciones, aparece como muestra clara de la manifestación de la verdad a través de la propia vida, cinismo que ve atravesar toda la cultura europea poniendo al cristianismo y a la cultura moderna en un lugar que rebasa al del desarrollo de la metafísica y de la moral, y que alcanza a las prácticas políticas de los siglos XIX y XX sostenidas por movimientos revolucionarios. En este sentido, es necesario aclarar que Foucault se refiere a las prácticas revolucionarias como modo de existencia y no a la revolución como realización de un ideal que se impone a un modelo anterior. Así lo manifiesta en *Le gouvernement de soi et des autres* al marcar la diferencia que Kant sostiene entre la revolución y el proceso que la rodea como “entusiasmo revolucionario” (Foucault, 2008a, p. 38), o en *Le courage de la vérité* al caracterizar los movimientos revolucionarios a partir de la vida desarrollada en las sociedades secretas, en la militancia política o sindical, y en el estilo de vida revolucionario que rompe con las convenciones y los valores de la sociedad (Foucault, 2011a, pp. 169-170). Pero, además de mencionar a los movimientos religiosos y a las prácticas políticas desarrolladas desde el siglo XIX como formas del cinismo, Foucault también refiere a la vida del artista tal como aparece a finales del siglo XVIII, por ejemplo, con Vasari y Benvenuto Cellini; y en el siglo XIX con Baudelaire, Flaubert y Manet quienes al

ejercer el riesgo cínico de ofender tienen una función anticultural o, podríamos decir, de contra-conductas (2011a, pp. 172-173).

Los dos caminos que Foucault distingue en el *Alcibíades* y en el *Laques* los señala también al interior del cinismo que, como práctica más que como doctrina, recomendaba el camino difícil de la *áskesis*, del despojamiento y la resistencia frente al camino del *logos* como aprendizaje doctrinal más fácil que el anterior, pero que es un camino largo y menos eficaz. El cinismo no trata de transmitir una doctrina sino prácticas y ejercicios a través de anécdotas y consejos porque no hay una verdad del sujeto a la que se deba adecuar y responder. Lo verdadero es la vida en sí misma como práctica, como prueba de la verdad que es. Rescatar esta perspectiva de la filosofía como práctica de transformación de los individuos es lo que permite a Foucault, tanto enmarcarse a sí mismo dentro de una tradición ascética que piensa a partir de las prácticas, como diagnosticar la historia occidental amparada en la transmisión doctrinal de conocimientos. La filosofía convertida en historia de las doctrinas filosóficas tal como la conocemos desde el siglo XIX cuando se instituyó el oficio de profesor, puede ser acompañada de otra historia (y de otra práctica) que se ocupe de los estilos de vida, de la vida filosófica como modo de ser y como forma ética.

La existencia de éticas de contra-conducta también puede encontrarse, aunque de forma implícita, en otros análisis de Foucault en los que no tematiza las estéticas de la existencia. Desde el momento en que decide realizar sus investigaciones de forma genealógica y arqueológica, le quita necesidad absoluta a los acontecimientos que estudia y, por tanto, permite comprender que a pesar de que las condiciones hayan hecho surgir determinados saberes, prácticas y sujetos, sin embargo, otros acontecimientos han sido y son posibles si algunas de esas condiciones se modifican. No siempre los sujetos se han pensado desde la normalización y no lo han hecho continuamente de la misma manera. Al leer cómo de forma reciente surgieron instituciones y mecanismos de encierro, momentos en los que los individuos son controlados, formados, modificados, y en algunas ocasiones guiados en sus deseos y metas mediante la protección y el cuidado, podemos ver que no han sido tecnologías totalmente homogéneas, sino que Foucault nos muestra aquellas resistencias que debieron superar y que, a veces, han permanecido activas, diferenciadas del modo de subjetividad que prevalecía.

Desde esta perspectiva, también podemos analizar subjetividades desplazadas en los mecanismos de normalización y pensarlas como formas de existencia basadas en contra-conductas cercanas a una estética de la existencia y propias de vidas singulares. Así, quienes eran encerrados en manicomios, prisiones y hospitales desde el Renacimiento vivían de acuerdo con una ética que dejó de ser aceptada o ignorada, se trataba de individuos cuyas vidas no respondían al orden existente, pero que no siempre fueron incompatibles con sus sociedades. La genealogía de la locura, de la clínica y de la penalidad, muestra esos procesos históricos de mutación moral. De la misma manera podemos pensar cómo la literatura, por ejemplo, tal como es abordada en *Les mots et les choses*, así como en trabajos anteriores, puede desdoblar al sujeto, recuperar la esencia del lenguaje incompatible con la figura del hombre de la antropología moderna. La literatura, junto a la filología, al psicoanálisis y a la etnología, abre formas de subjetividad, probablemente una ética de singularización, de originalidad de la existencia en que el sujeto determinado por el deber ser moderno queda cuestionado. También al abordar el problema del gobierno y sus desplazamientos, podemos ver cómo Foucault señala tipos de subjetividad que no se subsumen a las formas que se instalan en Occidente, así, por ejemplo, con la dirección de conciencia que, si bien se va consolidando como práctica institucional y obligatoria por la que los gobiernos conocen y controlan a sus habitantes, mantiene para algunos individuos y grupos un carácter personal, libre y autónomo. Podríamos decir que aun en el racismo de Estado presente, tanto en el socialismo, como en el capitalismo donde se trata de divisiones no sólo biológicas, sino históricas, hay subjetividades que se aceptan y otras que son rechazadas, hay una ética, costumbres, privilegios, contrarios al poder plasmado en el Estado.

Abordaremos estas cuestiones agrupándolas en los siguientes tópicos: la conformación de la subjetividad ética desde textos antiguos grecorromanos que refieren a la constitución de un sí mismo en relación con otros; la subjetividad ética que encontramos como condición de los individuos sometidos a la práctica jurídica de la prueba tal como se ejerció en la Grecia arcaica y en el mundo germánico medieval y la práctica literaria como locura y transgresión de la esencia humana. Al desarrollar cada uno de los puntos anteriores, nos proponemos mostrar las determinaciones éticas que aparecen en cada uno de ellos y que fueron esquematizadas en el cuadro nº1, es

decir, cómo los individuos se comportan resistiendo a un código universal prescriptivo y en cambio guían sus conductas por valores contruidos desde sí mismos que los conducen a partir de un trabajo ascético por el que se transforma el alma. Estas prácticas están guiadas por una sustancia ética en la que se acepta la singularidad de las existencias dadas o contruidas a partir de relaciones consigo mismo, con los otros y con el mundo, ya sea porque se pertenece a una tradición, o porque se experimenta un alejamiento de ella. Esta ascética se realiza a través de un trabajo ético que transforma a los individuos mediante una tarea permanente que busca su propio cumplimiento en la existencia misma.

2- El sujeto ético: el sí mismo y los otros

En el trabajo de Foucault no encontramos la preocupación por el problema de la intersubjetividad, pero sí la búsqueda de las condiciones para una comunidad de saberes ya en los análisis de las diferentes formas de *episteme* que son objeto de estudio en algunas de sus reflexiones tempranas y que luego muta a análisis de las formas de veridicción en lugar de un análisis del conocimiento. En otras reflexiones, esta tarea se centra en la interrelación entre prácticas y saberes constatando que allí donde aparece un determinado ejercicio de la subjetividad, se ha afianzado un entramado de pequeños acontecimientos que pueden ser interpretados desde las formas de gubernamentalidad, antes que desde simples relaciones de poder. De este modo se analiza la constitución del individuo como subjetividad, ya sea por estar atravesado por prácticas sociales que determinan su verdad y trabajan en su normalización, ya sea por la búsqueda de una vida propia y guiada por prácticas de autodomínio. En este último caso en que el individuo se constituye a sí mismo desde sí mismo como sujeto verdadero es donde Foucault realiza un explícito análisis de la relación con los otros dejando de lado acusaciones de narcisismo solipsista y las excusas para fundar la actual “pujanza del pensamiento de la identidad y la identificación que aparece como una afirmación agresiva del derecho a la diferencia frente al universalismo cosmopolita de la racionalidad ilustrada” (Vazquez García, 1995a, p. 69).

Al analizar el texto de Kant *Qué es la Ilustración*, Foucault remarca que los hombres pueden ser guiados por otros en su razón o alcanzar lo que llama “mayoría de edad”. En ella, los hombres se guían por su propia razón a partir de una decisión

individual pero que se da en el marco de condiciones históricas,²⁵ es decir, con otros. La autonomía del sujeto ético, dice Foucault pensando a Kant, es una tarea realizada a partir de los límites históricos y se trata, por tanto, de pensar y actuar a partir de un nosotros: “Yo caracterizaría, pues, el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres” (2001ap, p. 1.394). Ese “nosotros” a que refiere el pasaje citado es, en un primer sentido, una individualidad, pero al referir a los límites históricos, puede entenderse también como esos otros con los que compartimos el tiempo y desde el cual nos constituimos y diferenciamos. En el mismo sentido Foucault dice en una lección de 1983 que pretende, al igual que Kant, pensar el presente, la pertenencia a nuestro tiempo no desde su inclusión en una doctrina, en una tradición o en una comunidad humana en general, sino como parte de “un conjunto cultural característico de su propia actualidad” (2008a, p. 30).

Desde un original abordaje, Foucault puede analizar diversos y efectivos modos de subjetividad que han prevalecido en momentos anteriores al triunfo del sujeto occidental, tanto como en pequeñas y marginales manifestaciones a lo largo de nuestra propia historia. Lo hace cada vez que nos muestra cómo, a partir de sutiles tecnologías de saber y estrategias de poder, han primado formas de subjetividad universales ante otras que fueron excluidas o moldeadas. Foucault recurre a discursos de la antigüedad grecorromana para mostrar la manera en que la subjetividad individual como tarea libremente asumida es construida desde la relación con otros. En el curso del Collège de France de 1982, establece como marco de su trabajo un estudio histórico del “cuidado de sí” describiendo las técnicas ascéticas desde las que el sujeto construye una relación consigo mismo, pero a partir de la importancia que en estas lecciones adquiere el maestro como guía de existencia, esa construcción de la relación consigo mismo señala la inevitable remisión tanto al mundo como a los otros, dejando tras de sí cualquier sospecha de solipsismo o de proyecto opuesto a la vida en comunidad. El paso del “gobierno de sí” al “gobierno de los otros” aparece como una tarea necesaria y la filosofía como práctica de sí queda ligada a la práctica con otros.

²⁵ “Kant define dos condiciones esenciales para que el hombre salga de su minoría. Y esas dos condiciones son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas” (Foucault, 2001ap, p. 1.384).

Cuidadosos recorridos por textos de diferentes momentos históricos permiten a Foucault desbrozar una particular relación entre subjetividad, relación con los otros y postulación de la verdad, relación que resulta móvil pero que tiene como constante, no la comprobación de saberes universales y comunes, sino un modo de ser del sujeto que refiere tanto a la posición ante sí mismo como frente a los otros, es decir, un *ethos*. En este sentido es que Foucault no realiza un estudio de la verdad, sino de la veridicción, noción que sitúa el problema en el ámbito de las prácticas antes que en un análisis teórico y que, como tal, remite al entramado del propio gobierno, así como al gobierno de los otros. En 1981 identifica este núcleo problemático con el eje de todo su trabajo: “La constitución de la experiencia de sí y de los otros a través de la historia política de las veridicciones es lo que he tratado de hacer hasta hoy” (Foucault, 2014, p. 29).

Si tal como hemos afirmado, se parte del cuestionamiento del sujeto universal, pero se afirma que la propia subjetividad surge de técnicas de gobierno que se realizan con otros, especialmente referidas al autogobierno, se impone la pregunta ¿quiénes son los otros con quienes se ejerce la subjetividad autónoma?, ¿cómo se constituye la subjetividad en esa relación?, ¿cómo es esa subjetividad?

En 1983 Foucault anuncia que ese año va a ocuparse de la *parrhesía* o decir veraz para abordar la problemática de la subjetividad y la verdad, y que lo hará desde el orden de la política (2008a, p. 23), y así podemos constatarlo en parte del desarrollo de esas lecciones. Pero, si en algunos de los discursos allí analizados es claro que se trata del orden de la vida política (como en el discurso verdadero de un ciudadano frente a otros, del filósofo frente al tirano, o del gobernante frente al pueblo) no sucede lo mismo con otros casos en los que se trata de la relación entre discípulo y maestro, o en el vínculo entre confesor y penitente. Esta dificultad se salva si se abre el campo de la *parrhesía* más allá de lo político y se la piensa desde el discurso ético. La *parrhesía* refiere a un estatus político, pero también social y principalmente ético de los individuos que no es simplemente dado, sino construido, aceptado y ganado. Para mostrar la riqueza y la importancia de esta noción, Foucault analiza múltiples desplazamientos que reordenaremos de acuerdo a nuestro interés de pensar las formas autónomas de subjetivación en relación con otros. Distinguiremos tres modos: la subjetividad entre iguales, la subjetividad frente al más poderoso, la subjetividad como prueba de las almas.

2-1- La subjetividad y la *parrhesía* entre iguales

Foucault señala que en el siglo V a.C., el decir veraz está relacionado con “cierta estructura política que caracteriza a la ciudad y, en segundo lugar, con el estatus social y político de algunos individuos dentro de esa ciudad” (2008a, p. 87). El hombre en cuanto ciudadano que tiene los mismos derechos que los demás es quien ejerce la *parrhesía*, pero para marcar una posición sobre ellos. Esto se muestra en textos de Eurípides, especialmente en *Ión*, pieza del 418 a.C. Allí, Ión tiene como principal preocupación conocer su origen para recibir el derecho a la *parrhesía*, esto es, a hablar libremente en la ciudad, el decir veraz político está anclado en el derecho ateniense como ejercicio del poder. Ión quiere saber si su madre es ateniense porque no busca el poder de un mero ciudadano ni un poder tiránico, él busca ejercer una palabra que persuade a quienes se manda y que deje libertad a los otros que también quieren mandar. Se trata del derecho a la palabra de discusión que no somete, sino que es verdadera, agonística, racional. Un perfecto juego entre gobierno de sí y de los otros donde la verdad se establece como aceptación entre iguales, entre hombres que tienen derecho a persuadir y a ser persuadidos.

La *parrhesía* política más que un estatus es, así, una estructura agonística porque en ella se comparte el poder con otros, supone una dinámica, un conflicto. Más allá del lugar que se ocupe como ciudadano y que se comparta con hombres iguales, se trata de ganar una posición de influencia. “Hablar con veracidad para dirigir la ciudad, en una posición de superioridad en la que se está en lidia perpetua con los otros: es eso, me parece –dice Foucault- lo que se asocia al juego de la *parrhesía*” (2008a, p. 169). En este sentido, Polibio realiza una distinción entre *isegoría* y *parrhesía*, pues si bien las dos son condiciones para que exista la democracia, la primera refiere al derecho igual a hablar mientras que la segunda no es sólo el derecho constitucional, sino que permite a los individuos ejercer cierto ascendente entre sí. En el marco institucional de la igualdad algunos pueden intentar persuadir a los demás tomando el riesgo que eso implica. La verdad aparece aquí estrictamente ligada a un juego de poder, a una construcción en la que el individuo establece determinada relación consigo mismo y, al mismo tiempo, con los otros.

La distinción entre *isegoría* y *parrhesía* no debe hacernos olvidar que no se trata sólo de lograr ascendencia sobre los otros mediante el discurso. La calificación ética

del individuo es determinante porque la verdad no refiere aquí a una constatación apofántica. ¿Cómo garantizar la veracidad de quien habla? Foucault señala que el final de la democracia ateniense está ligado a una gran problemática presente en toda democracia: la mala *parrhesía*, la grosera, rústica, no instruida, no ajustada a la verdad, es el peligro en que se cae cuando la persuasión pasa a primer lugar y se lo hace de la mano de recursos de la retórica que suplen la incapacidad de algunos de portar el logos racional, el decir veraz. Es por eso que el demagogo puede vencer utilizando la retórica, el halago, la incitación a la pasión, elementos que reemplazan el riesgo y el coraje de decir la verdad.

Para que la *parrhesía* esté presente deben darse elementos que Foucault toma de la comparación de escenas narradas por Tucídides e Isócrates. En la primera escena, Tucídides describe cómo Pericles se pone de pie ante la Asamblea y da su opinión sobre la declaración de guerra a los espartanos a riesgo de que el pueblo se vuelva en su contra. En la segunda, Isócrates denuncia que la Asamblea no trata igual a todos los que se pronuncian frente a ella pues expulsa a quienes opinan diferente, y dice que, en su opinión, deberían escucharse con más atención a quienes no repiten lo que ella piensa. Del análisis meticuloso de estos pasajes, Foucault desprende cuatro elementos que deben estar presentes para que exista decir veraz en el sentido político: la igualdad otorgada a todos los ciudadanos; la superioridad de quienes ejercen el mando sobre los otros por medio de la persuasión; el decir veraz, el discurso que se ejerce como ascendente debe ser verdadero; y por último una condición moral vinculada con el valor, el coraje (2008a, p. 183). Para evitar la mala *parrhesía* quien habla debe pertenecer efectivamente a la tierra en la que habla como defensor del bien común, si es así no buscará expresar la opinión más corriente, sino su propia opinión sobre lo bueno para la ciudad corriendo un riesgo. El demagogo, por lo contrario, busca su propia seguridad en los halagos de la mayoría. La verdad, entonces, no es algo que todos puedan decir y no reside en la aceptación de la mayoría.

Es desde esta perspectiva ética que la crítica foucaultiana del sujeto de conocimiento adquiere relevancia, pues no sólo se trata de cuestionar la historicidad de la esencia racional del hombre, sino fundamentalmente, la posibilidad de llegar a la verdad para un sujeto que no ha trabajado en sí mismo. A Foucault le preocupa el momento en el que se rompió “el lazo entre el acceso a la verdad, convertido en

desarrollo autónomo del conocimiento, y la exigencia de una transformación del sujeto y del ser del sujeto por sí mismo” (2001l, p. 39) tal como sucede en la filosofía reducida a una actividad meramente teórica del ámbito académico. De allí la importancia de investigar las prácticas de cuidado de sí [*epimeleia heauton*] tan antiguas en la tradición griega y que vemos en el *Alcibíades* de Platón ligadas al gobierno de los otros ciudadanos de forma mucho más clara que en el *Ión*, pues es desde Platón que la parrhesía aparecerá claramente como estilo de vida y ya no sólo ligada a la libertad de decir. En el análisis del *Alcibíades*, el foco está puesto en que, si bien la *epimeleia heauton* es un privilegio político, social y económico, se requiere un esfuerzo individual para que ese privilegio se transforme en gobierno de los otros, se requiere de la voluntad de trabajar sobre sí mismo (Foucault, 2001l, p. 51), es decir del gobierno de sí. Gobernarse a sí mismo, es condición para gobernar, pero para que esto suceda, primero es necesario recibir educación, acceder a ser gobernado por otro. Si gobernar a otros es consecuencia de gobernarse a sí mismo, la condición de ciudadano libre e igual es lo que, en definitiva, guía la propia subjetividad.²⁶ Esa condición de igual es lo que permite forjar una singularidad que lejos de alejarse de los otros, los incluye en un proyecto común de gobierno.

2-2- La subjetividad y la *parrhesía* frente al más poderoso

En ciertos análisis de Foucault podemos ver cómo la veridicción aparece más vinculada a la filosofía que a la práctica política en particular, es una forma de vida que manifiesta en sí misma la verdad interpelando, pero ya no a la totalidad de los otros ciudadanos, sino a individuos. En este caso, la verdad tampoco está ligada a su expresión como constatación del mundo, la verdad depende de quién la dice, la filosofía no encuentra su función en la transmisión de verdades sino, en un primer sentido, en la educación de aquellos que deben dirigir la ciudad. La subjetividad que aquí está en juego, es la del maestro que debe formar a quien gobierna.

En *Vidas paralelas*, señala Foucault, Plutarco narra cómo Platón y Dión se dirigen al tirano Dionisio para hablarle con franqueza, con cruda sinceridad, corriendo riesgo

²⁶ La importancia del autogobierno para el gobierno de los demás es objeto de análisis foucaultiano no sólo desde las estructuras democráticas, sino en todo tipo de gobierno. Así podemos encontrarlo en el libro 2 de *Historie de la sexualité* al reflexionar sobre el mundo helenístico y romano donde el buen gobierno no depende tanto de las leyes virtuosas, como de la virtud del gobernante: “El gobernante tendrá que guiarse por su razón personal: sabiendo conducirse bien es como sabrá conducir a los demás como es debido” (Foucault, 1984a, p. 86).

de muerte. La *parrhesía* que ejercen es, en primer lugar, el hecho de decir la verdad, pero evidentemente no de cualquier manera, porque más que el contenido de la verdad, lo definitorio aquí es la manera en que se la dice pues no es una estrategia de demostración: si bien puede utilizarse la retórica, para nada se trata de ese arte o técnica de disponer el discurso con el fin de persuadir. Este costado a veces violento, tosco de la *parrhesía*, dice Foucault, hace que se trate más bien de arrojar la verdad a la cara de la forma más clara y directa posible sin esperar de parte del otro un discurso de respuesta. La *parrhesía* no es una estrategia discursiva, sino la ligazón entre el locutor y el hecho de que dice la verdad asumiendo cualquier consecuencia, los parrhesiastas, “son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte” (Foucault, 2008a, p. 75).

En este texto ejemplar, Foucault muestra, además, que la *parrhesía* tampoco debe entenderse como un enunciado performativo porque no requiere ni de un contexto institucionalizado ni de un estatus del individuo para que la enunciación misma efectúe lo enunciado pues, al contrario, en la *parrhesía* los efectos del discurso son abiertos y desconocidos, se abre un riesgo donde el pacto se establece más bien entre el sujeto hablante y lo que él mismo dice, donde el interlocutor más importante es el que enuncia la verdad y no quien escucha. El parrhesiasta es el hombre verídico que tiene un pacto consigo mismo y que se arriesga al decir la verdad, de ahí que Foucault proponga “veridicidad” [véridicité] como traducción de *parrhesía*. Frente a una teoría de la pragmática del discurso donde la situación de quien habla afecta al discurso, a la inversa, en la *parrhesía* el enunciado y el acto de la enunciación, van a afectar el modo de ser del sujeto.

La *parrhesía* de Platón es un acto político porque se ejerce delante de la Asamblea, del jefe, del gobernante, del tirano, etc., pero es también un acto que se dirige a un individuo, a un alma buscando su formación, aun cuando ésta no quiera o no solicite ser formada, por lo que el carácter de coraje de la verdad queda claramente manifiesto. Platón como filósofo aparece en su función de parrhesiasta que dice la verdad en la escena política (en este caso una escena no democrática) con el fin de guiar la ciudad, pero no directamente, sino a través de la conducción de quien gobierna efectivamente.

Foucault amplía este alcance de la *parrhesía* y remite, entre otros textos, a *Las leyes* de Platón donde aparece la necesidad de una autoridad que convenza a los ciudadanos

de la importancia de someterse a las leyes, que actúe sobre el alma de los hombres para que sean buenos ciudadanos (2008a, p. 241). El filósofo es siempre el consejero, excepto en el Libro V de *La República* donde, a causa de que el ejercicio del decir veraz hasta entonces habitual, se ha convertido en imposible, será preciso que los filósofos lleguen al poder. Pero aun en este caso se mantiene el imperativo del filósofo que actúa en la ciudad y está implicado en el gobierno, su tarea no puede ser nada más que *logos*, es necesario que se lance a la acción [*ergon*]. La filosofía es un modo de vida en la que más que un conocimiento se forja el alma de los individuos, la filosofía es *áskesis*, en el sentido no de renuncia, sino de cierta relación práctica consigo mismo en la que se aborda también la relación con la ciudad.

En el mismo sentido, Foucault analiza la Carta VII escrita por Platón en la que repasa los consejos que le dio a Dionisio y advierte que en ella no hay grandes teorías políticas, sino más bien consejos sobre la importancia de conseguir una buena convivencia y unidad entre las ciudades y especialmente, indicaciones éticas que harán del tirano, o de la asamblea que gobierne, hombres libres y dueños de sí mismos que desde el propio gobierno puedan gobernar a los demás. La relación entre filosofía y política se mantiene presente en la antigüedad ya sea porque la filosofía forme el alma del soberano, sea porque, como en el cinismo o en la *Apología de Sócrates* (Foucault, 2008a, p. 294), se exprese en la plaza pública como desafío al poder.

El decir veraz filosófico no es la racionalidad política, pero para una racionalidad política es esencial estar en cierta relación por determinar con el decir veraz filosófico, así como es importante para un decir veraz filosófico hacer la prueba de su realidad respecto a una práctica política. (Foucault, 2008a, p. 296)

En el cinismo hay, respecto a la política, una práctica filosófica que es de burla, enfrentamiento, desafío, exterioridad, Diógenes diciendo al soberano macedonio “soy el espía de tu avidez”, un estilo, dice Foucault diferente al platónico: mientras Diógenes elige permanecer en la calle, Platón busca educar al soberano. Sin embargo, en Sócrates también encontramos el desafío irónico a quienes ejercen el poder de la ciudad, Sócrates el del aguijón, el que prefiere morir, el destinado a exhortar a los otros para que se ocupen de sí mismos. En la *Apología*, queda claro el carácter del decir veraz como palabra lanzada a la cara, Foucault remarca en este sentido, que el discurso socrático se opone al retórico porque utiliza un vocabulario cotidiano, no un arte

rebuscado, porque dice lo que le viene a la mente sin construcciones especulativas, y porque dice exactamente lo que piensa manifestando un pacto entre el mismo sujeto y lo que dice (2008a, p. 319).

Creemos que en los textos de Foucault es claro que, tanto en las prácticas ascéticas como en el cinismo, hay una relación entre gobierno de sí y de los otros adhiriendo a la interpretación de Philippe Sabot en *Subjectivité, critique, vérité* cuando afirma que

con Sócrates, asistimos al movimiento de la parresía política hacia una parresía filosófica y ética, retraída en una preocupación por uno mismo que es como si estuviera retraída en relación con la política (...) Sin embargo, como analiza Foucault, esta brecha también ofrece una perspectiva de resistencia inesperada porque hace posible una palabra de verdad que no se tiene inmediatamente en cuenta en las estrategias de veridicción constitutiva de los dispositivos del poder y que, de este modo, encuentra los medios para abordar críticamente estas estrategias. Es en este “juego” entre la verdad y el poder, entre la ética y la política, que la práctica cínica de decir la verdad encuentra un hogar, a lo que Foucault dedica, como sabemos, gran parte de su curso de 1984. (2020, 11)

La investigación de Foucault busca cuestionar, precisamente, las razones por las que se separaron la ética y la política pues ambas se superponen en la medida en que la ética no concierne sólo a las condiciones de constitución de uno mismo como sujeto capaz de orientarse hacia el bien, y lo hace separándose de, o cuestionando la vida política. El cinismo no se sale de la vida política, sino que la cuestiona, es una figura de obscenidad, ya que equivale a poner en evidencia lo que habitualmente se oculta y lo que no se debe mostrar bajo el riesgo de violar las reglas básicas de la decencia y, por tanto, las reglas de conducta de la vida social. En este sentido Sabot habla de militancia en un ambiente abierto que va más allá de los cambios políticos que puede efectuar la filosofía del cuidado de sí. Esta militancia es definitivamente para todos, es un tipo de radicalismo que realmente no necesita educación, sino recurrir a cierta violencia y a medidas radicales. En lugar de formar y enseñar a las personas, es mejor sacudirlas y cambiarlas. Pero, aunque en los cínicos la provocación política sea más clara que en quienes realizan prácticas ascéticas, Sabot se diferencia de la interpretación de Lorenzini que mantiene más rígida la diferencia entre regímenes de abstinencia y pruebas corporales. En *Statues visibles de la vérité*, Lorenzini señala que los platónicos, epicúreos y estoicos descubrieron las necesidades naturales sólo

para apaciguarlas mediante la regla de la moderación para encontrar la paz interior, en cambio, los cínicos, usaban sus cuerpos para moldearse a sí mismos. La existencia de estos último, dice, es un lugar de escasez indefinida incluso en la mendicidad y el comportamiento animal más vergonzoso y bárbaro. Al cínico no le preocupa la riqueza, sino que se dedica al trabajo que hace el hombre sobre sí mismo con resultados positivos, con coraje, resistencia y sin límites. Es una verdadera vida de prueba mucho más activa que la de las prácticas ascéticas. La implicancia política de la vida ética del cínico queda clara en la comparación que Lorenzini realiza con el pensamiento de Agamben, pues señala que esta “naturalidad elemental” del cuerpo y la vida del cínico nada tiene que ver con la “*nuda vida*” de la que habla Agamben,

es decir, una vida obtenida por la sustracción progresiva de atributos del bios – de la vida cultural, social y políticamente calificada– una vida que sería, por tanto, existencia biológica pura y simple (*zoe*). Si la vida “animal” del cínico es escándalo, de hecho, es precisamente porque sigue siendo una vida de ser humano, es porque es parte de la comunidad política como otra vida y aun así reconocible. (2017, p. 43)

Despojar y desnudar la vida es una técnica ascética encaminada a lograr resultados positivos como la resistencia, el coraje, la autosuficiencia, el autocontrol, la libertad, a través de una autobiografía que cuestiona la moral universal. La lucha cínica (a diferencia de la platónica, estoica y epicúrea), concluye Lorenzini, busca “contribuir al nacimiento de una sociedad (y de un mundo) otro” (2017, p. 45) mostrando las restricciones arbitrarias en lo que se nos da como universal, necesario y obligatorio.

Regresando a estas cuestiones en Platón, puede verse que no se trata de que exista identidad entre el saber político y el filosófico, sino en que el modo de ser de la filosofía esté presente en quienes gobiernan, la identidad se encuentra en que el modo de ser del sujeto que filosofa sea el mismo que el modo de ser del sujeto que gobierna. Por esto Platón reprocha a Dionisio que haya escrito un tratado de filosofía en el que repetía las enseñanzas recibidas, y que lo hiciera como si fueran pensamientos propios, dice Foucault. Las ideas filosóficas no deben escribirse ni divulgarse, en este caso porque no son *mathémata*, no son fórmulas del conocimiento dadas por el maestro, escuchadas y aprendidas de memoria por el discípulo. La filosofía consiste en someterse a su prueba, en cohabitar con ella a partir de una indicación que crece en el alma de quien la recibe como crece el fuego a partir de una chispa.

En el texto de Eurípides, Foucault encuentra también este tipo de *parrhesía*. Se refiere a la libertad de palabra que ejerce Creúsa, la madre de Ión, al dirigirse a Apolo y reprocharle por su suerte y la de su hijo que ha sido separado de ella al nacer y que tiene un origen bastardo como hijo ilegítimo del propio Apolo. En este caso la *parrhesía* queda expresada como quizás en ningún otro lugar, en la valiente recriminación del débil frente al poderoso que ha cometido una injusticia, es el reproche desgarrado y despojado de quien no tiene poder y que en un discurso agonístico remarca una estructura de desigualdad. La propia subjetividad se asume en su singularidad y se muestra al desnudo como tal en el acto de coraje en que la verdad es lanzada al más fuerte.

2-3- La subjetividad y la *parrhesía* en la “prueba” de las almas

Foucault encuentra en *Ión* otra vertiente de la *parrhesía* que también encarna Creúsa cuando, después de imprecar a Apolo, se dirige al pedagogo y confiesa su falta con humildad y dolor, avergonzada relata la suerte de su hijo que cree muerto. Este discurso de confesión ya no se ejerce ante el poderoso, sino ante quien nos ayuda y guía. La verdad aparece en la identificación con el otro, no para gobernar, no para convencer, ni para reclamar, sino como pura y verdadera manifestación del alma que trabaja sobre sí, que necesita constituirse en verdadera y para eso recurre a lo que, en un sentido amplio, puede llamarse dirección de conciencia.

Desde la lectura del *Gorgias*, Foucault remarca el momento en que la filosofía se relaciona con la acción sobre las almas, con el gobierno de los otros, pero como vínculo que se establece entre el discípulo y el maestro que asume la función de director de conciencia. La unidad de dos almas pasa a ser el criterio de verdad que antes ocupaba el juego agonístico frente a los iguales o frente al poderoso. En el mismo sentido, en el *Fedro*, la verdad es analizada a partir de su presencia constante en el discurso que conduce a otra alma, la *psicagogia* (Foucault, 2008a, p. 336) es una relación de amor de un alma hacia otra, una relación que busca modificar la otra alma para que tenga acceso a la verdad. En el vínculo entre maestro y discípulo no hay ya un enfrentamiento, nos encontramos con una relación de inclusión, una reciprocidad de almas que se eligen y construyen a partir de su transformación en vida verdadera.

Foucault señala la comunidad de las almas en el *Gorgias* (2008a, p. 369) cuando Sócrates dice a Calicles que para verificar correctamente si un alma vive bien o mal,

es preciso que tenga tres cualidades: saber (*episteme*), benevolencia (*éunoia*) y franqueza (*parrhesía*). Lo que hay aquí es, dice Foucault, un pacto parrhesiástico de la prueba de las almas. Ante una falta, debe escucharse el consejo del amigo y, en caso de caer nuevamente en la falta, el castigo será la pérdida de la amistad, el abandono de quien dirige. Las almas se someten a prueba cuando existe homología entre ellas. La filosofía es una forma de ligar el alma a la verdad, al Ser y al otro. En el juego de preguntas y respuestas que Sócrates establece en sus diálogos no se busca guiar o convencer, sino la prueba del otro como testigo de la verdad por una afinidad de naturaleza espiritual. Esta afinidad posibilita la homología, término que refiere a la identidad del discurso de uno y otro.

Cuando en esas dos almas que se prueban por afinidad de naturaleza haya una *homología* por lo cual lo que dice una pueda decirlo la otra, en ese momento habrá un criterio de verdad. Por eso, advertirán que el criterio de verdad del discurso filosófico no debe buscarse en una suerte de vínculo interno entre quien piensa y la cosa pensada. La verdad de ese discurso, entonces, no se alcanza de ninguna manera en la forma en la que más adelante será la evidencia, sino por algo que se llama *homología*, es decir la identidad del discurso entre dos personas. (Foucault, 2008a, p. 376)

Para que exista esta homología, es necesario que se cumpla con las tres cualidades de Calicles: *episteme*, *éunoia* y *parrhesía*. Los oyentes deben saber, pero no como algo aprendido, sino porque sólo dicen lo que efectivamente saben, hay oposición entre saber y adulación, oposición que queda reflejada en la benevolencia o amistad entre las almas. Y también será preciso que cada uno utilice la *parrhesía* para hablar sin temor, vergüenza o timidez de manera que no se limite la formulación de lo que se cree cierto. La prueba de la verdad depende de la calidad de las almas que lo dicen. Lo que liga al discípulo y su maestro es el saber, la unidad del ser, una erótica.²⁷

Podemos realizar una breve mención a otra relación de homología de construcción de la verdad de a dos, aunque Foucault nos aclara que quizás sea sólo una representación ideal alejada de la realidad. Se trata del vínculo del matrimonio tal como aparece en textos del Imperio romano donde la relación conyugal no se limita al

²⁷ Desde una perspectiva similar Foucault analiza en *Historie de la sexualité 2* la soberanía de sí sobre sí como ascética en la relación amorosa entre discípulo y maestro, relación que centra el amor en el alma: “El *Banquete* y el *Fedro* indican el paso (...) a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad” (Foucault, 1984a, p. 223).

funcionamiento del *oikos*, sino a un modo de vida de dos copartícipes guiados por la razón, “ese papel no es sólo una función gubernamental de formación, de educación, de dirección, sino que se inscribe en un juego complejo de reciprocidad afectiva y de dependencia recíproca” (Foucault, 1984a, p.78). El hombre puede constituirse como sujeto ético en la relación de conyugalidad y no sólo por la necesidad de dominar sus deseos,²⁸ de gobernar la casa, sino como construcción conjunta con su mujer en un vínculo afectivo.

En las lecciones de 1983 apenas se menciona que las prácticas antiguas grecorromanas entre maestro y discípulo anticipan la confesión cristiana señalando algunas similitudes entre el Gorgias y textos de San Cipriano. La mayor cantidad de relaciones con el cristianismo en este sentido, Foucault las realiza al tematizar la importancia de las prácticas ascéticas entre los siglos II y III cuando el cuidado de sí deja de suponer un lugar privilegiado y se impone como posibilidad para todos los individuos, a lo largo de toda su vida y sin pretender gobernar a otros, sino para sí. En su último curso Foucault se detiene en la relevancia de la vida cínica tanto para el cristianismo como para toda la cultura occidental en tanto “matriz de una vida dedicada a la verdad, dedicada, a la vez, a la manifestación del hecho de la verdad (*ergo*) y a la veridicción, al decir-verdad, a la manifestación por el discurso (*logo*) de la verdad” (2011a, p. 289). Transfiguración de la propia vida que supone a los otros, tanto desde el trabajo con un maestro, como desde la relación con toda la humanidad, el cínico convoca a todos los hombres a tener una vida verdadera en la que se identifica el género humano. Sin embargo, esta universalización de la identificación de las almas no remite a un mandato, es una elección, un trabajo, una comunidad de las almas que se practica desde la homología con el director de conciencia: subjetividad como identidad ética.

Al comenzar preguntamos: ¿quiénes son los otros con quienes se constituye la subjetividad autónoma?, ¿cómo se constituye la subjetividad en esa relación?, ¿cómo es esa subjetividad? Creemos que hemos recorrido algunas indicaciones valiosas para ensayar posibles respuestas: trabajamos en el propio gobierno cuando nos forjamos en

²⁸ El matrimonio entendido desde el gobierno de la casa aparece en el pensamiento griego del siglo IV a.C., señala Foucault, y como gobierno de los deseos, en la cultura cristiana del siglo IV, por ejemplo, en textos de Crisóstomo (Foucault, 2018a, p. 285). Sin embargo, Foucault no deja de señalar que la moralidad sexual del matrimonio está presente en la cultura occidental ya en la literatura pagana del siglo II (2014, p. 22).

relación con otros, a los que pretendemos conducir, a los que desafiamos, a los que elegimos para desnudar nuestra alma y transformarla. Somos sujetos éticos libres cuando nuestro propio gobierno nos permite mostrar sin temor lo que somos, cuando alcanzamos la identidad entre ser y discurso. Una tarea que en muchos casos está a la mano de todos, pero que requiere, tanto esfuerzo personal, como condiciones históricas, políticas e institucionales.

El conocimiento que definió al hombre desde hace siglos no es posible sin el coraje de la verdad, lo verdadero es el sujeto, la verdad requiere un previo cuidado de sí ¿cuál sería su valor en otro caso?, ¿cuál su garantía? Las cosas como prueba de la verdad han sido un camino cumplido en nuestra cultura cuya importancia, certeza y productividad no puede ser negada. Sin embargo, quizás nunca se abandonó la concepción de la verdad como prueba de las almas (las *Meditaciones metafísicas*, entre otras, son para Foucault, ejemplo de ello).²⁹ Lo que plantea el siguiente desafío: ¿cómo constituir una subjetividad autónoma en nuestro tiempo, este que es producto de la modernidad, pero también de la antigua *áskesis*?

3- La subjetividad ética en la “prueba” como práctica jurídica

A partir del análisis de textos que refieren a la resolución de conflictos jurídicos en la antigüedad griega, más precisamente, en los desplazamientos que existieron en este tipo de prácticas entre la Grecia arcaica y la clásica, Foucault busca mostrar cómo en esa época el sujeto occidental surgió desde una escisión entre el conocimiento y el ejercicio del poder. Sin embargo, este mismo movimiento puede ser pensado como el paso de una subjetividad en la que predomina la ética de individuos en los que su ser se identifica con su palabra, a otra en la que se instaura el nacimiento de las consideraciones morales en la determinación de la verdad y del sujeto de nuestra cultura, abandonando el establecimiento de lo verdadero refrendado por la palabra de quien puede garantizarlo, para instalarse en la ley que sostiene un orden universal. Las diferencias entre una forma de subjetividad y la otra aparece en textos en que Foucault

²⁹ “Después de todo, las *Meditationes* de Descartes, si son efectivamente una empresa para fundar un discurso científico como verdad, son también una empresa de *parrhesía* en el sentido de que sin duda es el filósofo como tal el que habla al decir ‘yo’ y afirmar su *parrhesía* en esa forma científicamente fundada que es la evidencia, y ello con el fin, en primer lugar, de desempeñar con respecto a las estructuras de poder, que son las de la autoridad eclesiástica, científica, política, cierto papel en cuyo nombre podrá guiar la conducta de los hombres” (Foucault, 2008a, p. 354).

analiza la prueba como práctica jurídica y su mutación hacia una justicia que se establece desde un orden superior a los individuos.

Nuestra apuesta es mostrar algunos puntos de encuentro entre la subjetividad que supone la prueba como práctica jurídica y el decir veraz como manifestación de la verdad del sujeto que la enuncia, de modo que podamos rescatar algunos aspectos de la subjetividad ética en estos análisis de las prácticas jurídicas. Es innegable la distancia que existe entre los planteos de las reflexiones foucaultianas sobre las formas jurídicas arcaicas y los referidos a la *parrhesía* que aquí intentaremos vincular. Así lo señala Edgardo Castro en *La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault* al mostrar que entre *Leçons sur la volonté de savoir* (donde las prácticas jurídicas a que referimos son tematizadas) y los textos en que se analiza la *parrhesía*, “la concepción foucaultiana de las relaciones entre poder y verdad, en gran medida, se ha invertido” (Castro, 2016, p. 61). Sin embargo, creemos que, a pesar de esta inversión, existen aspectos comunes entre las relaciones verdad y poder de las formas jurídicas aludidas y de la subjetividad ética.

Deberá mostrarse 1- cómo las prácticas de lo denominado *ethos* en los años 80 tienen algunas similitudes con las prácticas jurídicas del juramento como prueba; 2- cómo en ambos análisis de Foucault hay una unidad entre saber y poder que desaparece en la cultura occidental cuando lo verdadero se convierte en un ámbito del saber desligado del ejercicio del poder.

3-1- La prueba jurídica como “prueba” de sí mismo

Foucault llama “prueba” [*épreuve*]³⁰ a la práctica jurídica más antigua de la que se tiene testimonio en el pre-derecho griego y que reaparece en el derecho germánico feudal. En esta forma jurídica es claro el lazo entre combate, verdad y justicia que

³⁰ Foucault analiza esta práctica jurídica en las lecciones dictadas en el Collège de France en 1970-1971 llamadas *Leçons sur la volonté de savoir*, en las del año siguiente *Théories et institutions pénales*, en las conferencias *La vérité et les formes juridiques* pronunciadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, y en el curso que dicta en la Universidad Católica de Lovaina en 1981, *Mal faire, dire vrai*. En la primera oportunidad este análisis aparece para mostrar el origen de la escisión entre conocimiento y poder en la cultura occidental, mientras que, si bien en la segunda el planteo es similar, la problemática es parte de una genealogía de las prácticas jurídicas como forma de cuestionar la necesidad del sujeto de conocimiento que reina en la sociedad disciplinaria, por lo que la reflexión no se detiene en la época helenística, sino que llega hasta nuestros días donde la prisión se convierte en castigo general. En el curso de 1981, la prueba como práctica jurídica es parte de los análisis de la confesión, especialmente en su aspecto de manifestación de la verdad (*aleurgia*).

desaparecerá en otros momentos de nuestra cultura cuando lo verdadero adquiera un nuevo valor. El primer testimonio de una prueba, dice Foucault, aparece en el canto XVIII de la *Ilíada* cuando Antíloco y Menelao compiten en una carrera de carros en los juegos desarrollados para honrar la muerte de Patroclo. Menelao acusa a Antíloco de haber realizado trampa y para resolver el conflicto propone que su rival jure ante Zeus no haberse atravesado en el camino. Ante la negativa a jurar, Menelao resulta vencedor.

En el pasaje indicado queda claro que el modo de determinar lo verdadero y resolver el conflicto es un juego de fuerzas entendido en el sentido de fortaleza e imposición física. Así podemos afirmarlo, tanto porque se trata de una competencia física realizada como carrera de carros, como por la relevancia que se da a la valentía y condición de guerrero de cada uno de sus participantes, y al modo de resolver la acusación de Menelao: al decidir jurar, Antíloco se somete a la fuerza de Zeus y a su ira. La escena mucho más que una competencia deportiva, señala Foucault (2012a, p 25), es una escena judicial en la que el juramento y el ritual pedido por Menelao a Antíloco tiene una clara forma jurídico-religiosa. Menelao da su *dike* (la forma judicial que ha escogido para saldar el conflicto) y, por otro lado, aclara Foucault, esa *dike* es conforme a *themis*, es decir a las reglas que permiten saldar el litigio. El procedimiento judicial es parte de la contienda y aun cuando existan otros guerreros que asistan al enfrentamiento (Aquiles que ha organizado los juegos, los demás participantes de la carrera) ellos no son jueces, sólo aprueban, dan su opinión y acuerdan la regularidad del procedimiento.

Sin embargo, podemos afirmar que, si bien establecer lo verdadero en este mecanismo judicial es un juego de fuerzas, la fuerza supuesta aquí es mucho más que esa fortaleza física, pues, aunque la palabra “verdad” no aparezca en este pasaje, es claro que se trata de determinarla, aunque, en realidad, lo que está en juego es más “lo verdadero” que “la verdad”, es decir “lo que se afronta, aquello a lo que se acepta o no hacer frente. Es la fuerza temible a la cual uno se abandona. Es una fuerza autónoma” (Foucault, 2011b, p. 72). Y Foucault resalta que esta fuerza autónoma no debe ser entendida como una coacción externa, ya sea moral o jurídica a la que estamos obligados a exponernos. Esta verdad aterroriza no tanto porque encadena a los hombres, cuanto porque puede llegar a lanzarse sobre los hombres: la ira de Zeus, una

fuerza poderosa, pero ni racional ni necesaria. En lugar de determinar la verdad remitiendo a los testigos de la carrera, aquí es la verdad misma quien es convocada en toda su temeridad. No se busca establecer lo que sucedió efectivamente, reconstruirlo, constatarlo, restablecer el orden interrumpido, sino afirmar la verdad como rivalidad, lucha, *agón*, en la figura misma del juramento la lucha es afirmada como verdad, la verdad como lucha. Es decir que lo verdadero no es ni la adecuación o constatación entre lo dicho y lo sucedido que alguien puede comprobar, ni un orden universal y establecido sobre los hombres y que estos deban respetar. Al contrario, la verdad es lucha, lucha que, en *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault identifica en el pasaje analizado de la *Ilíada*, de cuatro maneras (Foucault, 2011b, p. 74): la carrera de carros que da lugar a la disputa; el reclamo de Menelao a Antíloco; el desafío lanzado, en este caso un juramento; el enfrentamiento con los dioses que, si bien aquí resuelve el conflicto, deja abierta la lucha a manifestaciones futuras y en modo indefinido. A esta enumeración podemos agregar otro aspecto que aparece en *Mal faire, dire vrai* y que aquí resulta relevante (Foucault, 2012a, p. 31): el mayor conflicto, lo más grave, no es tanto que Antíloco no haya permitido pasar a Menelao en el momento en que iban a la par y uno de los dos debía ceder por el estrechamiento del camino, sino que interfiriera en la manifestación de la verdad, es decir, que Menelao es más fuerte que él. La verdad, en síntesis, es algo abierto, inconmensurable y desconocido para los hombres, pero a lo que ellos se someten.

En las tragedias griegas Foucault observa esta misma expresión de la verdad que veremos más adelante en *Edipo rey*. El héroe trágico es el hombre que personifica esta manifestación de la verdad largamente distante de la racionalidad asumida y voluntaria. Él recibe una verdad que no termina de comprender porque es una palabra pronunciada desde lo alto, “palabra enigmática, de doble sentido, que él comprende y no comprende, que lo tranquiliza, pero, sin embargo, lo inquieta” (Foucault 2011b, p. 15). Los dioses trágicos, que no son racionales, ni benévolos, ni predecibles, ni medidos, lanzan verdades oscuras que ciegan, condenan, extravían, matan. El héroe trágico, por su parte, es también pura manifestación de fuerza que acepta el destino, pero no pasivamente, sino enfrentándolo. Así aparece también en el pasaje que analizamos, pues Homero refiere que durante la carrera Apolo y Atenea interfieren para beneficiar a sus protegidos o para perjudicar a sus rivales. Apolo y Atenea que

intervienen de forma irregular, y el mismo Zeus que puede manifestar, o no, su ira, de formas desconocidas, son parte de un juego de fuerzas enigmático e incontrolable.

En el extremo opuesto al héroe, la ordalía también busca determinar la verdad en el sujeto cuestionado, verdad que se manifiesta como fuerza en el cuerpo mismo del sujeto. Este tipo de prueba, dice Foucault, se utilizaba también en la época homérica, pero “cuando los dos adversarios no eran de igual rango y el juramento de uno de los dos no podía ser aceptado” (2011b, p. 83). Foucault llama “prueba” tanto al juramento como a la ordalía porque en ambos casos el sujeto se somete a lo indefinido de los acontecimientos futuros enfrentándose a pruebas en el agua, con fuego, bestias, etc. Este tipo de prueba aparece analizado también en *La vérité et les formes juridiques* pero no sólo en la Grecia arcaica, sino que sostiene su reaparición en el derecho germánico medieval antes de que esta cultura tomara contacto con el Imperio romano.³¹ En este caso, el conflicto también se dirime entre individuos sin intervención de una autoridad que esté por encima de ellos, con pruebas que no detienen la lucha, sino que la reglamentan y lo que se busca tampoco es determinar lo sucedido, sino “probar, no la verdad, sino la fuerza, el peso, la importancia de quien hablaba” (Foucault, 2001s, p. 1.442). En el curso de 1971-1972, *Théories et institutions pénales*, Foucault remarca estos aspectos afirmando que en esta época “la justicia no se impone. La constituye la voluntad de los individuos en litigio (...) nada que pueda hacer pensar en una acción pública” (Foucault, 2015a, pp. 117-118). Es por eso que juzgar no era, tanto ejercer un poder constituido, como correr un riesgo sometiéndose a diferentes pruebas. Existían pruebas sociales en las que testigos juraban, aunque no para probar la inocencia, sino el peso social de quien defendían; también existían pruebas verbales en las que el acusado debía demostrar su habilidad para repetir fórmulas; y, en tercer lugar, las pruebas propiamente dichas en las que se juraba o se era sometido a ordalías en las que el acusado se enfrentaba con su propio cuerpo a las fuerzas de la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué forma de subjetividad revela la prueba jurídica?, ¿es posible encontrar un estatus ético en sus sujetos?, ¿o se trata de una pura y llana manifestación

³¹ En *Théories et institutions pénales*, Foucault advierte que a lo largo de la Edad Media y hasta el siglo XVI, el derecho criminal mantuvo su influencia del derecho germánico, aunque con algunas evoluciones. En cambio, el derecho privado y el derecho público sí se romanizó con el desarrollo de la economía mercantil y del Estado (2015a, p. 114).

de fuerza física? No podría afirmarse que la subjetividad manifestada en el juramento forma parte del *ethos* a que remite la *Aufklärung* como crítica a lo que somos, decimos o pensamos, ni tampoco del propio de la época helenística y romana como vida bella o estética de la existencia, no hay nada parecido a una vida ascética en la prueba jurídica y tampoco hay nada que en las tecnologías del yo analizadas por Foucault se vincule a una manifestación de fuerza física. Sin embargo, creemos que sí hay algunos elementos, que el mismo Foucault resalta en sus análisis, para afirmar que la prueba de la verdad en el juramento como parte de una lucha, va de la mano de cierta condición ética de los sujetos involucrados, que reviste caracteres de las llamadas contra-conductas y del *ethos* parrhesiástico.

1- Para comenzar, podemos señalar que el juramento jurídico de la Grecia arcaica es un mecanismo que se realiza entre guerreros, pero no entre aldeanos, para ellos los textos de Homero señalan otro tipo de enfrentamiento externamente reglado: “En el grupo de los guerreros, no se trata de un juicio, sino más bien de una disputa que se cierra con el juego del juramento y el desafío de verdad. En un medio urbano o aldeano, intervención de una autoridad” (Foucault, 2011b, p. 81). En este sentido, el juramento puede ser entendido como parte de las contra-conductas, si comprendemos por éstas, las prácticas que no pertenecen a todos, sino que son propias de un grupo con subjetividad aristocrática, reglada, trabajada, diferenciada de la vida de aquellos que deben ser externamente regidos. Si no todos los ciudadanos pueden someterse al juramento y a la prueba de verdad es porque su condición social los separa, pero esta determinación de condición social evidentemente no es sólo económica o de sangre porque en el caso del conflicto señalado en la carrera de carros, estos aspectos no intervienen, y tampoco puede ser una mera disposición de fuerza corporal porque, si bien ésta es lo que debe ser respetado, no es lo que se pone en juego en el pasaje citado de la *Ilíada* para resolver el conflicto. ¿Qué condición determina la resolución del conflicto entre Antíloco y Menelao, y quizás también la pertenencia a la clase social? La capacidad de jurar. Si Menelao propone el juramento para saldar el conflicto pudiendo proponer otro modo, es porque confía en esa aptitud de Antíloco. Foucault (2012a) dice: “Un solo individuo que es a la vez el acusado, el portador de la verdad, aquel que tiene que develarla y quien, en efecto, tiene el poder de develarla” (p. 33). Un poder que no es fuerza física, sino dejar que se manifieste la verdad para someterse a su peso. En el derecho germánico, tal como Foucault lo describe, vemos también la

posibilidad del juramento, pero sólo para aquellos que se animan a hacerlo y para quienes ya han probado el valor de su palabra.

2- Podemos pensar también en la fuerza física como consecuencia de una subjetividad que ha trabajado en su propio dominio, los textos revelan que en los guerreros ha habido una vida de trabajo sobre sí, que está en juego reconocer la verdad y dejar que se manifieste más allá de los impulsos. En el derecho germánico no hay indicaciones de que esto sea así, pero sí parecería que la fuerza de la verdad se manifiesta a través de los cuerpos y que son éstos los que revelan la verdad del sujeto, su poder, su lugar en la sociedad. La fuerza de Antíloco, en cambio, no remite sólo al cuerpo por una razón que Menelao mismo reconoce: Antíloco es prudente, sabio, reflexivo. La fuerza que está en juego es las hazañas realizadas, el lugar que cada uno ha llegado a ocupar en la sociedad, el reconocimiento, y es por eso que lo no respetado por Antíloco no ha sido las reglas de la carrera, sino el lugar ganado.

El punto del debate –dice Foucault- no es que Antíloco haya violado una ley. Él ha impedido que la verdad se manifieste; no ha querido ceder ante el más fuerte, no ha querido hacer lugar a lo que es verdad, a saber, Menelao es más fuerte que él. (Foucault, 2012a, p. 30)

A eso refiere la enumeración que se realiza en la *Ilíada* de quienes van a participar en la carrera. Antes de que compitan, ya se sabe quién va en primer lugar, en segundo, etc., allí queda establecido que Menelao está por delante de Antíloco y así lo reconoce éste cuando se niega a jurar, reconoce que Menelao estaba delante de él, pero no con su carro, sino por su fuerza reconocida. Así lo demuestra Menelao también pues afirma que Antíloco es prudente, pero se ha dejado llevar por su juventud. Menelao, además, es quien, ante el riesgo de chocar con Antíloco durante la carrera, frena prudentemente, dejándolo pasar, aun cuando debía hacerlo él. En definitiva, la fuerza, la lucha que se pone en juego en honor a Patroclo no es meramente física, en todo caso ésta va de la mano de los atributos con que se califica a los guerreros: “dignidad”, “precedencia”, “*status*”, (Foucault, 2012a, p. 20) “sabiduría”, “valor” (Foucault, 2012a, p. 23), “entrado en años”, “magnanimidad”, “prudente” (Foucault, 2012a, p. 24), “brillo propio” (Foucault, 2012a, p. 31). En esta correspondencia entre fuerza física y aparición de la verdad podemos pensar también, que el juramento funciona de forma

similar al decir veraz parrhesiástico: la verdad dicha es la verdad del sujeto, lo verdadero es el sujeto mismo, lo dicho se identifica con la vida de quien lo dice arriesgándose en ese acto mismo.

3- Los guerreros que se destacan por la habilidad y por la fuerza física, son caracterizados también por el respeto a la ley y a las regularidades del procedimiento, son quienes pueden jurar, decir la verdad y someterse a ella sin necesidad de que se les imponga. Esa ley que se respeta no es, sin embargo, exterior a los individuos, no está establecida en algún código y respaldada por una autoridad diferente a los sujetos mismos. Éste es quizás, el aspecto más vinculado con lo que hemos llamado ética: el respeto a un código pero que no es impuesto externamente, y que consiste más en prácticas, en el procedimiento que debe respetarse, que en un orden teórico. Son las prácticas lo puesto en juego en el pasaje homérico, lo verdadero está construido por prácticas de los sujetos para conquistar su lugar, por los dioses impredecibles, por los rivales que saldan sus enfrentamientos respetando procedimientos habituales, pero elegidos por ellos mismos. Se trata de subjetividades que respetan las diferencias dadas, ganadas por cada uno de ellos pues su trato entre iguales supone respetar lo que los diferencia. Este respeto a las diferencias es consecuencia de la subjetividad que va de la mano de una determinada manera de manifestación de la verdad y del mundo. La subjetividad brilla en este caso por su capacidad de saberse y dominarse a sí misma, de jurar, de decir la verdad como pura manifestación de fuerzas porque el mundo mismo es caos, ira divina, juego de fuerzas sin necesidad ni orden, sin ciclos, sin un fin superador que alcanzar. El héroe afirma el mundo como tragedia y se afirma a sí mismo en él.

De lo anterior, podemos afirmar, entonces, que la prueba jurídica es un conflicto ético porque, tanto en la carrera misma, en el juramento exigido a Antíloco, como en la ordalía, está en juego el peso social y personal de cada uno. Posición que es producto de hazañas anteriores, de una posición social ganada, de un trabajo de sí sobre sí que permite el desafío del decir veraz, permite jurar poniendo en juego la propia subjetividad, una identificación entre lo que se dice y se es.

3-2- Desplazamientos desde el saber de la “prueba” hacia el conocimiento apofántico

Además de centrarse en el pasaje de la carrera de carros que aparece en el canto XVIII de la *Ilíada*, Foucault analiza el juramento como forma jurídica también en textos de Hesíodo (siglo VIII y VII a. C.) que remiten, según su interpretación, a un primer desplazamiento de esta práctica, junto con el grabado del escudo de Aquiles donde se plasman las leyes de Gortina (inscripciones del siglo V a.C. que contienen leyes dispersas). Creemos que estas prácticas, acompañadas de transformaciones políticas, sociales y económicas rescatadas por Foucault en sus cursos, revelan el surgimiento de la moral como subjetividad única guiada por una autoridad exterior al hombre propia de la cultura occidental. Lo interesante de este planteo es que el inicio de la moral en lo jurídico y el paulatino abandono de la ética, son parte de un cambio en la importancia y determinación de lo verdadero pues ésta pasa de la identificación entre saber y poder a su escisión, aparece la verdad como conocimiento de lo real y desaparece la ética como práctica dando lugar a la moral en tanto adecuación a un orden teórico que ya no requiere la transformación de los individuos.

Foucault se ocupa, tanto en las lecciones de 1970-1971, como en las de *Mal faire, dire vrai* pronunciadas diez años después, de la distinción entre *dikazein* y *krinein*, dos tipos de justicia que aparecen tanto en obras de Hesíodo como en el escudo de Aquiles donde el juramento adquiere dos papeles distintos y, a diferencia de lo que veíamos en Homero, en ambos casos se recurre a una autoridad por sobre los contendientes. Este recurso exterior al hombre, que ellos no eligen, sino que pertenece a un orden impuesto, marcará un importante cambio en las prácticas jurídicas que comenzarán a acercarse cada vez más a determinaciones morales antes que éticas. Puede decirse que las prácticas del *dikazein* son más cercanas a la *Ilíada*, mientras que el *krinein* preludia el derecho de la Época Clásica. Al *dikazein* que Hesíodo “apenas aprecia”, dice Foucault (2012a, p. 37), le llama “mala justicia” mientras que al *krinein* lo considera “buena justicia” (2011b, p. 85).

En la justicia llamada *dikazein* ya vemos diferencias respecto al juramento llevado a cabo entre los guerreros de la *Ilíada* porque el conflicto no se resuelve sólo entre contrincantes, sino que intervienen jueces, un testigo y partidarios de cada parte. Es importante aclarar que la función de los jueces no es dictaminar la verdad, sino dar su

opinión respecto a la ejecución de la contienda que debe desarrollarse de acuerdo a la aplicación de las costumbres que los particulares han aceptado respetar. Los jueces, dice Foucault, “no tienen que decir la verdad; no tienen que establecer la verdad de los hechos, deben decir lo que hay que hacer” (2011b, p. 77). Los seguidores de cada contendiente, por su parte, defienden a su elegido y se comprometen con él a ganar o perder, ellos juran con el litigante, aunque no como testigos de hechos pues lo que pasó efectivamente no es lo que se busca determinar. Ellos se enfrentan a la ira de Zeus con su juramento y ayudan con esto a manifestar la fuerza de quien defienden, Foucault (2012a) dice: “En esencia, al parecer, para manifestar el peso social de cada uno de los que vienen a jurar” (p. 36). En esta práctica, en síntesis, se continúa con el juramento que veíamos en la justa entre guerreros, pero con importantes diferencias: 1- son grupos y no sólo los involucrados, los que juran, y con ello determinan la fuerza, el peso social de quien defienden; 2- se busca una sentencia de parte de los jueces, el conflicto no acaba en el enfrentamiento mismo (como entre Antíloco y Menelao). Una sentencia que, sin embargo, no determina lo que pasó, no refiere al origen del conflicto, determina, en cambio, quién es el vencedor de acuerdo al apoyo que familiares y amigos puedan darle a cada parte. “Hay una instancia que, en cierta manera, viene a cerrar ese enfrentamiento y proclamar al mismo tiempo, que este se ha desarrollado como se debe y que uno se ha impuesto sobre tal otro” (Foucault, 2012a, p. 37); 3- el testigo que acompaña a los jueces, es quien observa la justa aplicación de las reglas que deben seguirse, es “el que ‘sabe’, el que es competente, el que posee el hábito de las reglas, las costumbres y la manera de decidir las diferencias” (Foucault, 2011b, p. 77); 4- el procedimiento elegido para saldar el conflicto no es propuesto por los contendientes (Menelao sí había elegido la prueba para Antíloco), sino que las leyes ya establecen el modo de enfrentamiento para cada tipo de conflicto.

Hesíodo considera que esta forma de justicia es mala porque:

Es la justicia de los reyes, de los jefes locales, de los jefes de familias aristocráticas, que son sensibles a los regalos y a las corrupciones y que, con ello, prestan una mala justicia -gracias a lo cual se puede saquear los bienes ajenos. (Foucault, 2012a, p. 35)

El problema para Hesíodo es que la sentencia depende de los jueces y no de un orden que los rebase, por esto llama buena a la justicia como *krinein*. Esta justicia

comienza a aplicarse en los casos en que la *dikazein* no podía serlo para convertirse luego en la práctica judicial griega más común.³² En ella, sin embargo, señala Foucault, aún no existe el derecho subjetivo que reconoce derechos. Hasta fines de la Época Clásica las acciones judiciales son iniciadas por una persona contra otra porque no hay derecho público y sólo buscan que el crimen sea reparado, son dos luchadores uno frente a otro que buscan una compensación. Esto es lo que debe determinar el juez, que a diferencia del *dikazein*, realiza él mismo un juramento, ya sea acompañando o reemplazando el juramento de las partes. Este juramento tiene como función exponerse a sí mismo a la ira de Zeus en caso de que no se imparta justicia, con esto, se quita importancia al juramento de los litigantes, a su verdad y a su fuerza pues se da por supuesto que ellos pueden jurar en forma falsa. Los adversarios se impondrán sobre el otro, no por sí mismos, sino cuando hayan ganado la decisión del juez que lo hará de acuerdo a *dikaion*, lo justo, una noción que no existe en la *Ilíada*³³ y que indica que las sentencias se realizan en nombre de Zeus: *Dike* se manifiesta a través de él. Pero, dice Foucault (2012a):

Aquí Zeus no es simplemente –como lo era, por ejemplo, en la proposición de juramento hecha por Menelao- aquel a cuya ira, a cuya venganza se expone uno si se hace un falso juramento. En este caso parece claro que Zeus es aquel que, por intermedio de cierta autoridad que lo invoca, va a permitir pronunciar la sentencia adecuada en contraposición a las malas sentencias de los reyes. (p. 56)

Zeus representa ahora un orden del que el juez puede participar para imponer una sentencia justa, se trata de un orden del mundo, opuesto a la ira del antiguo Zeus, que debilita la estructura agonística de lo judicial, que ya no sentencia sobre la regularidad de los procesos, sino sobre su contenido y que surge dentro de cambios económicos, políticos y sociales que Foucault analiza meticulosamente en *Leçons sur la volonté de savoir*, y que van posicionando a los campesinos y artesanos en una estructura de poder dentro de la *polis*. El orden del mundo se inscribe en un sistema de correlaciones que

³² Tomamos el análisis del *krinein* que Foucault realiza en *Leçons sur la volonté de savoir* (2011b, p. 107 ss.) y en *Mal faire, dire vrai* (2012a, p. 58 ss.).

³³ En la *Ilíada* aparece “*Dike*” que designa la disputa y la sentencia misma, el procedimiento, pero no “*dikaion*”, un orden que sirve para juzgar tal como lo utiliza Hesíodo (Foucault, 2011b, pp. 92, 98).

requiere el equilibrio, la medida, el cálculo, tanto de lo económico, como de los ciclos de la naturaleza.³⁴

Así aparece lo justo en sí mismo como realidad de las cosas, ligado desde ahora a la verdad, “a la verdad-desafío, a la verdad ordálica, la sustituye la verdad-saber” (Foucault, 2011b, p. 103) que desborda el ámbito de la justicia y llega hasta todo acto y todo hombre: un orden que puede y debe ser conocido y respetado por todos. El saber, entonces ya no pertenece a un grupo ni es secreto, el saber desplaza el ámbito del poder porque el *dikaion* pertenece a un orden divino, natural y humano. El saber ya no será la condición para dominar, sino para estar en la verdad, una verdad que en la época griega clásica llegará a ser “lo justo”. De este orden invocado por Hesíodo, conocido y reconocido por todo el mundo, dice Foucault, “va a nacer el *nómos* como estructura jurídico-política de la ciudad, y ello por una operación cuyo desarrollo se capta bastante bien en la obra de Solón” (2011b, p. 150).

En las lecciones de 1971, Foucault remarca las diferencias entre *thesmós* y *nómos*. *Thesmós* es una regla no escrita que se conserva celosamente en la memoria de algunos y se aplica en el momento oportuno, es claramente un instrumento de poder. Mientras que *nómos* no puede identificarse con la ley escrita, pero sí es disponible para todos, ya sea en tablillas o por medio de la *paideia* y supone tanto un orden natural, como la guía para la conducta de los hombres. Foucault compara el surgimiento de la ley (*nómos*) con la de la moneda (*nómisma*) mostrando que ambas aparecen dentro de un acontecimiento en el que la cuestión pasa por el poder y la lucha por el poder, donde el retorno de los ciclos y la exacta medida de las cosas y del tiempo ordenan el poder haciendo justo todo acto y toda persona que conserven la medida y el tiempo. *Nómos* y *nómisma* están siempre presentes, inscriptos como *logos* en la piedra o en el metal y legibles en la naturaleza. De ahí que surja la importancia de determinar en qué condiciones el *logos* puede decir la verdad y en qué medida es conforme a la naturaleza. El discurso de verdad comienza a establecerse en forma independiente del

³⁴ “El orden de las cosas, el momento del trabajo, las estaciones favorables y los días fastos: éstos son los elementos sobre los cuales debe apoyarse la conducta justa; así como ese orden natural, a su vez, vendrá espontáneamente a recompensar la conducta justa” (Foucault, 2011b, p. 102). “No olvidemos que la relación entre el decreto de Zeus, la disposición regular de los momentos, la justa retribución y el juego de los préstamos y las deudas canceladas sin conflicto está formulado en la *Teogonía*” (Foucault, 2011b, p. 102).

poder y hasta es crítico del poder, aunque en realidad haya surgido de él por el reclamo de riquezas que realizaban las clases más pobres. En la reforma de Solón, dice Foucault (2011b, p. 153), el más pobre no es quien no tiene poder, sino quien tiene la porción más pequeña de poder en la participación de la Asamblea, la ciudad-Estado, la *polis* aparece como conjunto de los ciudadanos en cuanto poseen una parte del poder.

El *nómos* compartido por todos convierte en impuro a quien lo ignora, y por tanto en peligroso para la ciudad. Foucault vincula a un nuevo poder político, tanto la introducción de la moneda, el establecimiento de la ley y también un nuevo tipo de práctica religiosa. Por eso en los siglos VII y VI a. C. surgen cambios en la vida religiosa que fortalecen el ritualismo en la clase popular ordenando la herencia, los ritos funerarios y los castigos, además de la introducción de todo un orden relativo a los dioses. A diferencia de los dioses homéricos que se repartían el mundo y gobernaban mediante su cólera, “Hesíodo, cuenta el nacimiento sucesivo de los dioses, la distribución de su poder, la jerarquía dinástica que se establece entre ellos, la veneración que se le debe a cada uno según el reinado que ejerce sobre el mundo” (Foucault, 2011b, p. 166). Las calificaciones religiosas del individuo que distribuyen lo puro o impuro, van a hacerse desde el Estado que supone la introducción de cierta calificación jurídica del individuo. Lo impuro ya no puede tolerarse porque pone en riesgo a la ciudad, el impuro queda excluido de la ciudad y de la verdad, es excluido por el *nómos* y del *nómos*, queda alejado del principio de distribución. Ahora se torna necesario saber si el crimen se ha cometido y por quién convirtiendo a la demostración de la verdad en una tarea política que castigará en defensa de la ciudad con la muerte o el exilio. Los dioses ya no son los encargados de vengar el acontecimiento, éste se transforma en hecho a revelar, y la verdad en condición de purificación.

En la Grecia del siglo VII y VI a.C. se introduce una nueva época en la que comienza a operarse la escisión saber-poder que, a diferencia de la prueba jurídica, dará lugar a la práctica de la encuesta como nuevo modo de resolución de los conflictos y que reaparecerá en el siglo XII para transformarse en el siglo XVIII en examen. La encuesta surgirá dentro de relaciones que en Grecia irán de la mano de un nuevo orden de la economía rural que impidió la aplicación del antiguo *dikazein* aristocrático y exigió el arbitraje y el surgimiento de la democracia que se inscribe en un mundo jurídico y filosófico del que nos dan muestra los análisis foucaultianos de *Edipo rey* que desarrollaremos en el próximo capítulo. El saber abandona su unidad con el poder,

la ética que había llevado a Edipo al poder por ser quien sabía, desaparece en pos del saber del pueblo que comienza a detentar el poder y entonces, adviene la moral. La verdad se convierte en algo racional que requiere pureza y que es universalmente accesible para todos los hombres, comienza la filosofía como actividad teórica que ya no busca modificar las existencias, lo justo se une con lo verdadero y aparece el hombre como sujeto moral.

Creemos que la escisión entre saber y poder posibilitada por las condiciones políticas y económicas de la Grecia Clásica es lo que también transformó la subjetividad del hombre ético en el hombre de la subjetividad moral. La determinación de lo verdadero no sólo referido al orden del mundo, sino al de la *polis*, trastocó el saber convirtiéndolo ya no en manifestación de las fuerzas, sino en apofántica, en adecuación de los conocimientos y de las acciones a un orden que contiene y guía a todos los individuos. Este desplazamiento es analizado en *Leçons sur la volonté de savoir* donde se diferencian dos modelos de análisis de saber:

En uno (que me parece caracterizar a la tradición filosófica), la voluntad de saber está contenida dentro de un conocimiento [*connaissance*] previo del que constituye un despliegue, como compensación y retraso interno.

En el otro modelo, el conocer debe analizarse como puro acontecimiento en la superficie de procesos que no son en sí mismos del orden del conocimiento, llamemos saber [*savoir*] al conjunto de estos acontecimientos. (Foucault, 2011b, p. 31)

Foucault toma esta distinción entre conocimiento y saber del propio Nietzsche y en estas lecciones la aplica a las diferencias entre Aristóteles y los sofistas que representan a uno y otro modelo respectivamente.³⁵ Nos interesa ver cómo en estos análisis el saber está puesto en relación con las prácticas de la prueba jurídica y de la encuesta y, por lo tanto, también con un modo de ser ético de los sujetos que nos permite comprender

³⁵ Jacques Bouveresse sostiene en los trabajos que conforman su libro *Nietzsche contra Foucault* que Foucault ha malinterpretado a Nietzsche pues éste basaría la crítica a la metafísica en la distinción entre conocer y creer que se conoce, distinción que estaría ausente en Foucault y sería la fuente de todos sus errores. Dice: “Puedo comprender, en todo caso, que se hable de un conocimiento que pretenda ser verdad, si se entiende por ello que pretenda ser un conocimiento de la verdad; sin embargo, no acabo de ver qué podría ser una verdad que pretenda ser un conocimiento” (2020, p. 61). Esta crítica claramente tiene que ver con la diferente interpretación del pensamiento de Nietzsche que hacen Foucault y Bouveresse, pues éste último supone que en el pensador alemán se trata de distinguir entre la verdad y el conocimiento erróneo de la tradición occidental y no que Nietzsche afirma que todo conocimiento es, inevitablemente, interpretación.

cómo el conocimiento ha prevalecido en la tradición occidental junto con la subjetividad moral.

El punto de partida de estas lecciones es la voluntad de verdad como sistema de exclusión que ya aparece en *L'ordre du discours* (la lección inaugural de este mismo curso de 1970-1971) es decir, cómo la voluntad de verdad se ha constituido históricamente formando un sistema de coacción que se ejerce sobre los otros discursos y también sobre las prácticas. Esto supone que la voluntad de verdad no sólo elige lo verdadero contra lo falso, sino que postula el sistema verdad-error tal como puede observarse en el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles cuando se afirma que todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de conocer y que el placer causado por las sensaciones es prueba de ello. Sin detenernos en el largo análisis de Foucault, rescatamos su conclusión de que, al referirse al placer, Aristóteles utiliza el término *agápeis* y no *hedoné*, designando así “la satisfacción del orden, el agrado con que tomamos aquellas cosas que nos agradan” (2011b, p. 9) con lo que el deseo no queda como algo exterior ni anterior al conocimiento, éste es en sí mismo la causa del conocer. Desde aquí, afirma Foucault, se excluye la posibilidad del conocimiento como transgresión, del conocimiento del héroe de la tragedia que no lo desea por naturaleza, sino que lo asume, y también del aprendizaje-mercancía que enseñarán los sofistas. Desde Aristóteles el conocimiento ya no es más que un juego respecto a sí mismo pues el saber y el deseo no están en dos lugares diferentes ya que, quien desea el saber, ya lo posee como actualización de su propia naturaleza sin violencia, sin lucha y sin comercio. El sujeto de conocimiento y el sujeto de deseo son aquí el mismo. Tal como en Nietzsche, el conocimiento referirá, para Foucault, a la unidad connatural entre deseo y saber que supone a la verdad misma como garante y fundamento del deseo de conocer, mientras que el saber remitirá a lo que debe arrancarse como instrumento de dominación y objetivo de lucha.³⁶

El punto de partida de Aristóteles excluye al pensamiento de los sofistas, no tanto como pensamiento falso, sino como posibilidad de toda filosofía. Esto es así porque

³⁶ Son múltiples las referencias de Foucault a Nietzsche en lo referido a esta problemática. Además de los cursos publicados como *Nietzsche*, en *La vérité et les formes juridiques* también se dedican varias páginas a esta idea del conocimiento como invención y violencia que la filosofía occidental niega y que Foucault toma como su propio punto de partida (2001s, pp. 1.410-1.420).

para Aristóteles la filosofía tiene como causa formal la verdad misma y como causa eficiente al discurso filosófico que tiene por objeto los primeros principios. El sofista no es alguien que se equivoca voluntaria o involuntariamente, sino alguien que se ubica del lado de la apariencia del razonamiento porque se basa en la escasez de palabras frente a la multiplicidad de las cosas. En el sofisma no hay identidad de las premisas acordadas, no hay representación de las palabras, sino pura materialidad de la cosa dicha, su discurso está constituido por cierta cantidad de acontecimiento reales que una vez pronunciados, no pueden modificarse, tiene carácter de acontecimiento. La sofística queda fuera del plano apofántico porque no es declarativa, se mantiene en la materialidad de los discursos, de lo efectivamente dicho: “la apofántica se define por la continuidad de la relación con el objeto; la sofística, por la exclusión del sujeto” (Foucault, 2011b, p. 48). Aquí debemos entender por sujeto excluido, al de la unidad de sentido, pero de ninguna manera se excluye a quien pronuncia el discurso, sino que justamente es a quien se remite. Lo que importa es que al discurso sofístico lo ha dicho alguien, lo que está en juego es quién y no qué, el sofisma se gana o se pierde en un claro juego de fuerzas que la filosofía ha excluido como moralmente deshonesto. En los sofistas, más que la verdad de la proposición importa la voluntad del sujeto hablante de persistir en lo que ha dicho, Foucault dice que

la afirmación es más del orden del juramento que del orden de la constatación. La declaración no enuncia un hecho, no plantea una relación entre el enunciado y una realidad externa a él que sea capaz de verificarlo. Ella liga al locutor a lo que dice. Es una afirmación de fidelidad más que de realidad. (2011b, p. 61)

Con esto creemos que es posible vincular la unidad entre saber y poder que vemos manifestarse en las distintas formas de la *parrhesía*, de la práctica jurídica de la prueba tal como aparece en Homero y en la cultura germánica medieval, y en los discursos de los sofistas. Esta unidad comienza a escindirse en Hesíodo y Solón, y aparece ya claramente deshecha en la apofántica aristotélica cuando el saber se transforma en conocimiento como desarrollo de una verdad ya ínsita en la naturaleza. Es el paso de una subjetividad ética que requiere del dominio de los individuos para sostener el riesgo de la verdad, a otra subjetividad moral que responde a una verdad desinteresada desligada del poder. En términos de análisis de prácticas jurídicas, Foucault llama “encuesta” [*enquête*] a esta forma de conocimiento que requiere de la constatación de

los hechos y que puede ser realizada por cualquier hombre más allá de su situación de poder. Si bien analizaremos la encuesta como práctica jurídica en el próximo capítulo, lo que hemos señalado de Aristóteles lo incluye en ella de la mano de lo que desarrollaron historiadores griegos como Herodoto, los naturalistas, los botánicos, los viajeros antiguos y que resurge en el siglo XII en la Edad Media cuando se retoma la apofántica a través de los testimonios de quienes han presenciado los hechos cuestionados en un conflicto jurídico, tanto como en el surgimiento de las ciencias empíricas.

4- La literatura como práctica de la locura en la constitución de una vida singular

El motivo de la literatura abandonado por Foucault en los años 70 puede encontrar nuevas posibilidades y resurgir transformado desde una mirada ética que continúa centrándose en el lenguaje. Lenguaje y sujeto no son, así, dos tópicos vertebrales en la reflexión de Foucault, sino un único entramado en el que literatura, desaparición del sujeto y ética se encuentran vinculando diferentes trayectos de un mismo recorrido. El hombre occidental largamente cuestionado en los trabajos foucaultianos aparece, a partir de la reflexión sobre la literatura, junto a otras subjetividades que lo interpelan y nos hacen pensar en los límites y posibilidades del sujeto. En este sentido, proponemos la literatura como una práctica de subjetivación en la que el lenguaje libera de los límites morales impuestos, la literatura como práctica ética.

No es una novedad que ya en los textos en que Foucault se ocupa de la literatura no aparezca sólo un análisis de las posibilidades del lenguaje, sino que el interés principal sea realizar un cuestionamiento del sujeto desde la experiencia de ese tipo de discursos, y que sea posible conectar tales reflexiones, no sólo con el recorrido foucaultiano en tanto indagación de los discursos, sino, especialmente, con las prácticas de existencia en las que el decir y la escritura cobran una particular relevancia. Sin embargo, creemos que es importante ahondar en estas relaciones para encontrar nuevas líneas de lectura que enriquezcan perspectivas de subjetivación a partir de lo que destacados autores ya han señalado. Por esto, abordar la literatura entendida como experiencia tal como hace Ángel Gabilondo en la Introducción a la versión española de *De lenguaje y literatura*, es fiel a los textos de Foucault a que se refiere en esa oportunidad, pero se limita a enfatizar la correspondencia del pensar con el lenguaje, es decir al abordaje

del lenguaje del pensamiento donde el pensar encuentra la salida del ser: “las propias palabras que, liberadas, nos sorprenden *diciéndonos*, hasta el extremo de decirnos no sólo *a* nosotros, ni de decir sólo *de* nosotros, sino de que somos nosotros lo que resulta ‘lo dicho’” (Gabilondo, 1996, p. 47). Sin embargo, aquí falta aclarar cómo desde esta experiencia de la literatura no sólo es el discurso quien transgrede el lenguaje, sino que puede hacerlo también en la medida en que hay formas de subjetividad transgresoras en las que los discursos son prácticas de subjetivación. Gilles Deleuze (1986) tiene quizás una mirada más integral de esta problemática pues señala que después del eje del saber y del poder, Foucault aborda la subjetivación como “conquista de la serenidad” o “afirmación de la vida” (p. 103) y, al hacerlo, utiliza elementos presentes en los textos que abordaban la literatura en el eje del saber. Estos elementos son la noción de *pliege* o *doblez* que Deleuze vincula con las prácticas griegas de la relación consigo mismo. Al referirse a la tarea de Foucault como cuestionamiento del sujeto, tanto en los textos en que la literatura y los enunciados son el objeto de estudio, como en los más recientes donde la subjetividad se aborda desde las prácticas de soberanía de sí, puede ligar ambos momentos diciendo que Foucault había definido el sujeto como derivada del enunciado, pero que ahora lo hace como derivada del afuera aún bajo la condición del pliege (Deleuze, 1986, p. 113). Desde una perspectiva diferente y realizando otro recorrido, también Judith Revel (2014) señala el vínculo entre los trabajos sobre los escritos literarios de los años 60 y la experimentación de modos de vida tal como aparece en las reflexiones de los años 80 conducidas por antiguos textos griegos: “Aquí habría que tomar los textos ‘literarios’ de Foucault en que nos demorábamos al comienzo de este trabajo, y mostrar de qué manera, en su insistencia sobre la noción de transgresión y resistencia, ellos anticipaban magníficamente el curso de 1984” (pp. 226-227). Desarrollar los vínculos aquí mencionados entre *pliege*, *doblez*, *afuera* como recursos del pensar foucaultiano de los años 60 con las prácticas de subjetivación abordadas dos décadas después, es lo que nos proponemos ahora, pues tal como afirma Bily López, creemos que no hay un cambio de rumbo, sino de énfasis entre los textos foucaultianos en torno al lenguaje y la literatura, y el estudio de las prácticas discursivas que resisten dispositivos de dominio. En ambos tipos de texto, y a lo largo de toda la trayectoria de nuestro autor, se refleja una ocupación ética (Lopez, 2020, p. 61).

4-1- La muerte del hombre en la experiencia del lenguaje

La desaparición del hombre que auspicia el controvertido final de *Les mots et les choses* llega hasta nosotros con una gran parte de la producción foucaultiana publicada permitiéndonos seguir pensando las consecuencias de tal conclusión que, antes que llevar a un creciente desasosiego, nos acerca a posibles liberaciones del sujeto de la mano de productivas prácticas ascéticas. Así sucede con la esencia de la literatura tematizada por Foucault en los años 60, así también con las prácticas de existencia de una vida ética objeto de sus últimos trabajos. Cuando en *Qu'est-ce qu'un auteur?* toma prestadas las palabras de Beckett “Qué importa quién habla, alguien ha dicho qué importa quién habla” y agrega: “En esta indiferencia creo que hay que reconocer uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea” (Foucault, 2001h, p. 820) seguramente Foucault está distante de sus últimos análisis éticos, pero tiene ya presente la importancia de los discursos y, especialmente de la literatura, como prácticas que construyen un sujeto no unitario, un sujeto que transgrede toda esencia dada para experimentar su propia singularidad. En *Les mots et les choses* se cuestiona la antropología desde el análisis del lenguaje que en la reaparición de su ser vivo, abre otras formas de subjetividad.

La crítica de Foucault que afirma que la figura del hombre empieza a esbozarse en el umbral de la modernidad, especialmente cuando Kant propone separar lo empírico de lo trascendental, señala al mismo tiempo, las consecuencias para el lenguaje. El ser y la representación se desacoplan en la clave del saber antropológico moderno que se funda en un hombre convertido a la vez en sujeto y objeto del conocimiento.³⁷ De esta manera, ser y lenguaje se escinden en este proyecto kantiano que busca determinar los límites de la representación indagando las condiciones *a priori* independientes de la experiencia y universalmente válidas, “el pasaje ontológico que el verbo ser aseguraba entre hablar y pensar se ha roto; el lenguaje, de golpe, adquiere un ser propio” (Foucault, 1966, p. 308). En esta reflexión se inaugura el pensamiento antropológico, pero a la vez, al cuestionar la adecuación entre ser y pensar, se introduce una ruptura

³⁷ ““Todo sucede, pues, si como para Foucault, el pensamiento kantiano conllevara un doble principio de inteligibilidad, crítico y antropológico, que la arqueología expone sucesivamente, por otra parte no tanto para hacer surgir la incoherencia teórica de ese pensamiento sino, al contrario, para destacar su profunda ambivalencia, que termina por colocar al saber y al pensamiento modernos en una inestabilidad crónica, en una nueva forma de ambigüedad, de la que las ciencias humanas ostentan las huellas en su propia constitución” (Sabot, 2007, p. 75).

en el pensamiento trascendental, esto es, en la capacidad de que el verbo nombre el ser. En el ser del lenguaje, hablar ya no es la forma de pensar enunciando el ser de las cosas tal como sucedía en la Época Clásica, por lo que la misma idea de hombre empieza a resquebrajarse apareciendo formas de subjetividad en las que el hombre abandona o, al menos ya no es claramente, condición de sujeto y objeto a la vez.

La literatura junto con la lingüística, el psicoanálisis y la etnología tienen en *Les mots et les choses*, un rol fundamental en esta nueva configuración del pensar, configuración que porta nuevas subjetividades ya no ajustadas a una esencia única de hombre propia de la antropología que dejaba sin espacio la producción individual de una mismidad liberada.³⁸ La literatura es una forma negativa de expresar el ser del lenguaje porque se trata de un no discurso, puede pensarse como una de esas formas desde las que en nuestra época el sujeto logra experimentar la liberación de su existencia. La incompatibilidad entre el ser del hombre y el ser del lenguaje que define el desarrollo de la cultura occidental³⁹ aparece en *Les mots et les choses* como conclusión de lo que Foucault había desarrollado ya en las reflexiones sobre el lenguaje y, especialmente, sobre la literatura en años anteriores. Foucault señala que a fines del siglo XVIII aparece la expectativa de un lenguaje que llega a ser literatura, es un lenguaje no acabado.

Desde Dante, desde Homero, había existido en el mundo occidental una forma de lenguaje que nosotros llamamos “literatura”. Pero la palabra es de fecha reciente, como es también reciente en nuestra cultura el aislamiento de un lenguaje singular cuya modalidad propia es ser “literario”. A comienzos del siglo XIX, en la época en que el lenguaje se hundía en su espesor de objeto y se dejaba, de lado a lado, atravesar por un saber, él se reconstituyó, además, bajo una forma independiente, de difícil acceso, replegada sobre el enigma de su nacimiento y referida por completo al acto puro de escribir. (Foucault, 1966, p. 313)

En el lenguaje, el hombre no llega a develar un ser interior, una identidad, sino que es liberado al poder disperso de la escritura y del habla que lo ponen a distancia de sí mismo. Foucault señala que es con Sade que se pone en crisis la transparencia del

³⁸ “La lingüística no habla ya del hombre mismo, tal como el psicoanálisis o la etnología” (Foucault, 1966, p. 393).

³⁹ “Lo único que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental el ser del hombre y el ser del lenguaje nunca pudieron coexistir y articularse el uno en el otro. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento” (Foucault, 1966, p. 350).

lenguaje a partir de fuerzas no representativas como el deseo, la sexualidad, la violencia, la muerte. La literatura lleva al afuera en que desaparece el sujeto que habla, el ser del lenguaje aparece en la desaparición del sujeto, en el pensamiento de ese murmullo infinito, vacío, invisible en que el lenguaje libera de la conciencia de las palabras erosionando la representación de una interioridad: muerte del hombre.

La literatura enuncia el ser negativo del lenguaje, es un discurso que sólo tiene por contenido expresar su propia forma, quien usa la literatura se borra a sí mismo del lenguaje hasta el punto que sólo aparece como ejecutor del texto. Allí el discurso se compone sólo de sí mismo, el lenguaje se convierte en su propio sujeto y la realidad de que trata ya no es exterior al libro. En *La pensée du dehors* Foucault se refiere a la desnudez del lenguaje, del yo hablo. El lenguaje deja ver que en la constitución del sujeto actúan diversas formas de poder, de pensamiento y de experiencias, pero que éstas pueden ser modificadas operando sobre las reglas que forman a los discursos y que están presentes en las prácticas humanas en tanto objetivación de realidades y subjetivación.

El ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto. ¿Cómo acceder a esta extraña relación? Puede ser por una forma de pensamiento en la que la cultura occidental ha esbozado una posibilidad todavía incierta. (Foucault 2001o, p. 549)

La subjetividad occidental está acompañada de otras subjetividades, nuestro yo está preñado de nuevas formas que pueden surgir si se acude a espacios de apertura no universales, donde el poder y los sujetos se escapan, huyen, se transforman. En estas fugas se generan a la vez, lenguajes, significaciones, objetos y prácticas. La literatura recobra el ser del lenguaje que no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera. El lenguaje no se fija en una positividad inmóvil, nunca fija la verdad, es puro afuera, no tiene fin.

Al referirse a la disolución del hombre, Foucault se sitúa en el lenguaje que permanecerá abordado de diferentes maneras a lo largo de su recorrido intelectual. Esta reflexión aparece ligada en los años 60 a la de la locura como problemática que cuestiona la esencia humana desde la oposición entre lo normal y anormal. En esta época, Foucault señala que la vuelta del lenguaje sobre sí muestra la riqueza de su propia insuficiencia. El lenguaje se pliega y retorna en la historia, pero más aún, la

historia aparece como lenguaje, ella puede recuperar en *Histoire de la folie* su propio vacío, su anormalidad, su locura, su enfermedad. En *La folie, l'absence d'oeuvre* Foucault afirma que:

Es el tiempo de percibir que el lenguaje de la literatura no se define por lo que dice, ni por las estructuras que lo hacen significativo. Sino que él tiene un ser, y es sobre este ser sobre el que hay que interrogarlo. (2001m, p. 447)

La vecindad entre locura y literatura reside en que ninguna puede designar su origen, ellas narran la forma vacía de donde viene su obra, el lugar ausente. La historia de la locura manifiesta la locura del lenguaje. El lenguaje es delirante en sí mismo, es tanto aquello a partir de lo que se habla como aquello a lo que se dirige la obra. El lenguaje puede ser pensado desde la locura, o ésta como un modo de aquel, el de la transgresión en su propia afirmación. Esto no significa, aclara en *Le langage de la folie* que todo lenguaje de locura tenga significado literario ni que la literatura tenga a la locura como objeto, sino que una y otra juegan con los signos y se burlan de ellos, ambos, uno a través del otro, son un elemento para eliminar, transformar, el pensamiento (Foucault, 2013c, p. 69). Nuestra época, la de la literatura, la de la muerte de Dios, puede hablar sin remitir al sentido, puede ocuparse del lenguaje en su propio uso. La locura es también la verdad de la ausencia, la posibilidad de hablar y de estar loco aparecen como insistente libertad.

Todo hombre que habla se sirve, al menos en secreto, de la absoluta libertad de estar loco; y, a la inversa, todo hombre que está loco y que parece, por eso mismo, haber llegado a ser completamente ajeno a la lengua de los hombres, pues bien, creo que ese hombre también está preso en el universo cerrado del lenguaje. (Foucault, 2013c, p. 52)

La experiencia del lenguaje es la de una libertad que ya no existe más que en las palabras. En la experiencia de la literatura contemporánea Foucault encuentra una forma más de hacer central el retorno del ser del lenguaje, un ser que es ausencia constitutiva en la que uno ni posee ni se posee. Como en el simulacro de Klossowski (Foucault, 2001r, p. 357), no se simula nada, se presenta la imposibilidad de toda presentación y se simula una que ya no se es, por el contrario, se es en otro lugar, siempre a distancia, fuera de sí. En el retorno del lenguaje, retorna lo no dialéctico, aunque alejado de técnicas y procedimientos, es una experiencia en la que el mismo lenguaje se autorrebasa.

En el discurso así entendido podemos comenzar a ver cómo, para el interés de Foucault, se trata de transformarse a sí mismo. Hay un claro involucramiento en el propio saber de modo que el único conocimiento, en definitiva, es el de las experiencias llevadas a historia de la verdad. La cercanía del lenguaje hace que estas experiencias no se conviertan en objetos de conocimiento, sino que continúen inasibles, dando experiencias de ausencia, es decir, como habla que no se detiene. El esfuerzo está abocado a superar un lenguaje dialéctico, pero sin discutir con él, sino llevando el pensar hacia una experiencia diferente que, en un juego, transgrede lo mismo y la diferencia. Creemos que este gesto mismo constituye una transformación del sujeto y que no se trata de dos pasos separados tal como encontramos en algunos trabajos críticos como los de Marina Aguilar Salinas y Ester Jordana Lluch que suponen que la escritura tiene una doble función, una necesaria para la otra, donde primero se debe realizar la desintegración del sujeto que se llevaría a cabo en los análisis foucaultianos sobre la literatura, la locura y la muerte, para luego recomponer una subjetividad en la que sea posible reapropiarse de sí tal como surge de los textos grecorromanos que tematizan la escritura (Aguilar Salinas, 2019, p. 221). De acuerdo a esta mirada, Foucault comenzaría a ocuparse de una subjetividad no dialéctica recién en los años 80 y toda su trayectoria anterior apenas lograría desintegrar al sujeto cuyo resultado sería la ausencia de subjetividad. Por otra parte, si entendemos a la literatura como mera experiencia de transgresión, como irrealidad de un lenguaje entendido como ajeno a nuestra experiencia, ella no puede ser guía de experiencia de transformación, la literatura queda por afuera del pensamiento (Jordana Lluch, 2013, p. 205).

Interpretaciones como las de Aguilar Salinas y Jordana Lluch no logran comprender que la experiencia de transgresión de la literatura no es una disolución, sino transformación en sí misma. Para Foucault, el lenguaje de la literatura es el lenguaje de un pensamiento no dialéctico, o el pensamiento de un lenguaje no empírico, un lenguaje del pensamiento que es, por eso, el límite del ser del lenguaje. La experiencia del lenguaje se transmuta y se rebasa en sí misma pues es en lo que no puede ser dicho donde la filosofía ahora debe ser pensada, así como el sujeto deja de ser búsqueda y remisión para perderse en el lenguaje, para perderse en su propia muerte. La transgresión no afirma ni niega, es silencio de las palabras, ausencia de sí, es el lenguaje el que habla.

4-2- Los discursos en el cuidado de sí

Después de *Les mots et les choses* el motivo de la literatura pierde relevancia en Foucault, el centro de su trabajo seguirá siendo el lenguaje, pero no abordado desde la indagación por el ser del lenguaje, sino desde el análisis de lo que denomina “enunciados”, “formaciones discursivas” o “prácticas discursivas”.

En esta nueva perspectiva Foucault continúa con su interés de poner en cuestión la idea de sujeto mostrando que, aun en los discursos más estructurados y ordenados, no hay una clara mismidad. La unidad del enunciado, dice en *L'archéologie du savoir*, pertenece a la posibilidad de asignar la posición del sujeto que puede mantenerse idéntica, o bien variar y modificarse de enunciado en enunciado. El sujeto no es ni el origen de una frase, ni la intención de un significado, es un lugar vacío que diferentes individuos pueden ocupar y que puede variar en el recorrido de un texto (Foucault, 1969, p. 125).

A lo largo de su trabajo, Foucault continúa viendo en los discursos el lugar desde el que el sujeto puede liberarse y no sólo a partir del habla, sino que, desde el mismo análisis histórico de los discursos planteado desde *L'archéologie du savoir*, pueden surgir otros nuevos y con ellos, nuevas subjetividades. Es el *a priori* histórico lo que abre una dispersión y una sucesión, el discurso no está definido, tanto por su verdad y su sentido, como por su historia, su propia historia. Los discursos son prácticas y, como tal, son la ley de lo que puede ser dicho.

En esta misma dirección puede interpretarse lo abordado en *L'ordre du discours* de 1970. Lección que, si bien es considerada como apertura de una nueva etapa, también es prolongación de *L'archéologie du savoir*, ya que reaparecen algunos de sus planteos en la medida en que los sistemas de exclusión que funcionan desde el exterior o desde el interior de los discursos para limitar su producción, son presentados en su debilidad histórica, es decir como producto de una cultura que ha expulsado modos de producción discursiva pero que, desde la coacción, no puede evitar que sean modificados. No hay que olvidar que esos procedimientos o reglas limitan la producción de los discursos, pero a la vez los producen y permiten sus variaciones. Foucault quiere mostrar que los discursos de Occidente responden a una forma de subjetividad, a una voluntad de verdad que se manifiesta y también recorta desde el discurso mismo. Las reglas de coacción son las que funcionan, a la vez, como

multiplicadoras de discurso, sin ese fondo ninguna modificación, ninguna producción sería posible, “es probable –dice referido a los discursos- que no se pueda dar cuenta de su papel positivo y multiplicador, si no se considera su función restrictiva y coactiva” (Foucault, 1971, p. 38). Apropiarse de las condiciones a partir de las que los discursos son producidos es lo que permite modificar las experiencias que ofrecerán nuevos enunciados, de manera similar, podemos afirmar que es en el lenguaje inmovilizado de la obra que la literatura queda fijada, pero a la vez se escapa, rehúye. La literatura deja de serlo en la obra, en la página en blanco, la obra hace señas a la literatura, es su doble (Foucault, 2013d, p. 84). Así como hay un orden que limita los discursos y que, a la vez, los multiplica, la literatura usa un código, pero para no obedecerlo. Es que el lenguaje escapa al discurso, a la representación.

Es innegable que el lugar privilegiado que ocupaba la literatura como lenguaje del afuera en las reflexiones de los años 60 ya no es la misma en el discurso inaugural de 1970, donde sólo aparecen un par de menciones que no nos permiten definir si Foucault ha cambiado del todo su posición o es otra la perspectiva que utiliza. Efectivamente, afirma sin más que la literatura desde hace siglos ha debido inscribirse en la voluntad de verdad occidental buscando amparo en la prueba empírica y que los textos literarios son un comentario tanto como los científicos o jurídicos que buscan conservar y repetir un sentido original. Pero llamativo es que este movimiento del comentario sea vinculado al juego de la repetición infinita de Jorge Luis Borges, dejando ver que en todo comentario hay un inevitable desfase, desfase que da sentido a la repetición, diferencia de toda repetición.⁴⁰ Esta problemática entre literatura y comentario puede pensarse también, tal como lo hace Frédéric Gros (1997), como distancia entre agotar lo ya dicho o repetición hasta la extenuación de una fuente de palabras por decir (p. 100).

El alejamiento de la literatura como lugar de cuestionamiento del sujeto moderno obedece a la radicalización del proyecto foucaultiano que ajusta la indagación a partir de los desafíos que su propia reflexión arroja. Proponemos tres problemáticas que pueden tomarse como motivo para que en los años 70 la literatura deje de ser centro

⁴⁰ En su clásico libro sobre la locura en Foucault, Frédéric Gros se detiene en las diferencias entre comentario y literatura: “La literatura es la matanza del lenguaje, agotamiento de lo ya dicho. El comentario, al contrario, siempre designaba con claridad una Palabra Viva que se repetía hasta la extenuación: fuente aún de palabras por decir” (1997, p. 95).

de interés para Foucault y que reflejan, al mismo tiempo, lo que buscaba al tomarla como punto de meditación.

1- Los análisis sobre la literatura que forman parte, tanto de *Les mots et les choses*, como de textos periféricos de la misma época, están enmarcados en la relación problemática con el estructuralismo que Foucault intenta sortear de forma cada vez más explícita a finales de los años 70. La literatura que se había convertido en modelo de los alcances del lenguaje, queda inmersa en la cercanía de los análisis estructurales aun cuando estos constituyan, para Foucault, una fuente de método de trabajo y no un *corpus* de conocimientos adquiridos. El rol privilegiado del lenguaje desde la perspectiva estructuralista y su vínculo con la literatura, queda expresado en el siguiente pasaje de 1969:

Ya que las obras literarias, los mitos, los cuentos populares, etc., están hechos de lenguaje, ya que es la lengua la que sirve de material a todo eso, ¿no podemos encontrar en todas esas obras, estructuras que son similares, análogas, o en todo caso, que pueden describirse a partir de estructuras que podemos encontrar en el material en sí, es decir en el lenguaje? (Foucault, 2001g, p. 856)

Hay numerosos pasajes como este en el que la cercanía con la búsqueda de estructuras es explícita, pero el mayor desafío de Foucault es sortear los problemas que acarrearán estos supuestos en la tarea de la arqueología pues, si bien ésta busca abandonar el sujeto y el determinismo, la noción de episteme cercana a la de estructura que se utiliza para establecer periodizaciones, no permite explicar el ámbito de homogeneidades que fundan esa periodización.⁴¹ Aunque es claro que Foucault no trabaja con los discursos como sistema de la lengua, sino como acontecimientos (tal como aclara en *L'archéologie du savoir*), la noción de episteme ligada a la de estructura viene a ocupar el lugar del sujeto que se está cuestionando y es, ante este problema, que Foucault comienza a abandonar las referencias al estructuralismo, y con él a la literatura, para reintroducir la historicidad en los discursos. A pesar de que después de *Les mots et les choses* los análisis sobre la literatura y la lingüística sigan estando presentes, cobra cada vez más relevancia la búsqueda de las condiciones

⁴¹ Los cuestionamientos a la arqueología en general y a la noción de episteme en particular, se encuentran recogidos con las respuestas que Foucault da al respecto especialmente en *Réponse à une question* y en *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'epistemologie* que aparecen como textos 58 y 59 en *Dits et écrits*.

históricas de formación de los discursos y la desaparición de la diferencia entre lo discursivo y lo no discursivo tal como queda plasmado en *L'ordre du discours*. El interés por el análisis del lenguaje articulado en lo lingüístico y en lo literario propio de la arqueología, se convierte en una perspectiva genealógica que interroga por prácticas en las que se focalizan las relaciones de poder que pueden explicar los desplazamientos históricos.

2- Las particiones que establece la arqueología como gestos constitutivos y que no termina de explicar satisfactoriamente, suman otra problemática que se traslada también a la literatura. El corte entre una episteme y otra plantea una dicotomía que puede verse operar de la misma manera en las oposiciones entre locura- razón, normal-anormal, sano-enfermo y que en el ámbito de los análisis de la literatura podemos asociar con el “afuera” y la “transgresión”. Judith Revel realiza esta asociación entre afuera y episteme de la siguiente manera:

del mismo modo en que “el afuera del pensamiento”, de matriz blanchotiana, ponía a prueba el lenguaje exponiéndolo a su propia desnudez, el afuera de la *episteme* de una época dada no cesará de presionar contra los límites que se le habían fijado. (2014, p. 102)

Si bien con estas nociones Foucault busca desarticular una subjetividad metafísica en la que el lenguaje represente el ser, no deja de señalar un lugar de oposición en el que se lograría acceder al verdadero ser del lenguaje. Para evitar estos cortes, en los años 70 Foucault se centra en los desplazamientos de las relaciones de poder que trabaja la genealogía, y a pesar de que en cierta medida persistan las categorías en que las exclusiones, las desviaciones, las anormalidades vienen a ocupar un lugar de atención privilegiada, la noción de resistencia aparece para mostrar lo inseparable de todo ejercicio de poder respecto a lo que se diferencia. Esta noción permite abrir espacios de lucha sin salir del poder, habilitando transformaciones en su interior mismo.

3- Trabajar en los desplazamientos que llevan de un lado a otro de las dicotomías es una forma de superarlas, otra, también ensayada por Foucault, es la que le ofrecen los relatos periféricos de experiencias límite que aparecen como vidas de hombres

infames, así como en casos literarios de esos individuos⁴² que con su escritura pueden habitar afuera sin representar un paradigma, sino una pura singularidad, un acontecimiento (Revel, 2014, p. 112). Sin embargo, este interés por los casos literarios que resultaba fructífero en su momento, dejará de serlo cuando las oposiciones y las irrupciones requieran una explicación más allá de revelar una curiosidad improductiva. La introducción de las relaciones de poder desplazará los análisis literarios por un nuevo motivo: la injerencia política del desbaratamiento de sistemas de exclusión. Cuestionar los dispositivos disciplinarios supone un trabajo de resistencia política que no aparecía en las singularidades literarias y, si bien, en los trabajos de los años 80, que se sumergen en formas de existencia no universales como las de las escuelas neoplatónicas, vemos nuevamente el rescate de la singularidad de la existencia, ahora se realiza a partir de las relaciones de poder que se establecen no sólo consigo mismo, sino con los otros y con el mundo.

Por lo que acabamos de señalar, desde *L'archéologie du savoir*, los discursos entendidos como prácticas son el verdadero objeto de estudio de Foucault, el lugar desde el que las subjetividades pueden ser cuestionadas, pensadas y trastocadas, análisis que no puede escindirse del realizado sobre las prácticas sociales en general, éstas son el lugar donde las subjetividades se manifiestan, construyen y también se modifican. En un tramo del recorrido intelectual foucaultiano la atención está puesta en las prácticas discursivas que en nuestra cultura han marcado de forma represiva al sujeto, así, en 1982, en el curso que lleva por título *L'Herméneutique du sujet* Foucault (2001) dice:

¿Cómo y por qué, y a qué precio, nos hemos comprometido a sostener un discurso verdadero sobre el sujeto, sobre ese sujeto que no somos, porque es el sujeto loco o el sujeto delincuente, ese sujeto que somos en general, porque hablamos, trabajamos, vivimos, ese sujeto, finalmente, que somos directamente para nosotros mismos e individualmente, y esto en el caso particular de la sexualidad? (p. 243)

Sin embargo, podemos afirmar nuevamente que en estos análisis no se busca mostrar la carencia de posibilidades de transformación, la intención no es denunciar

⁴² Este es el motivo por el que Foucault dedica trabajos a Raymond Roussel (1963), a Jean Pierre Brisset (1970) y a Pierre Rivière (1973). En ellos ve de modo ejemplar cómo infinitamente puede decirse otra cosa con las mismas palabras; cómo existe un indefinido murmullo en la multiplicidad sin límite de los enunciados; y cómo los hechos se disipan en el lenguaje que los codifica.

para rechazar, sino por el contrario, en la medida en que las formas coercitivas son puestas en el contexto de pluralidad y movilidad de sus condiciones históricas de aparición, su rigidez se disuelve. Foucault lo expresa así:

Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana. Muestran la arbitrariedad de las instituciones y muestran cuál es el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar, y qué cambios pueden todavía realizarse. (2001an, p. 1.598)

En los trabajos de los años 80 las prácticas discursivas ya no son analizadas desde las formas de control ni desde el lenguaje como tal, sino desde la constitución de subjetividades autónomas cumplidas en Occidente que Foucault llama “tecnologías del yo”, un fenómeno destacado en nuestras sociedades desde la antigua época griega y romana y en parte del cristianismo, y que no coincide con el sujeto moderno, a pesar de que algunas de estas técnicas han permanecido en todas las épocas. En estas prácticas nuevamente los protagonistas son los discursos, los llamados “discursos verdaderos”, mecanismos de cuidado de sí, de trabajo de sí sobre sí mismo por los que es posible que los sujetos se diferencien de formas fijadas de existencia. Podemos decir entonces que, a pesar de las diferencias ya establecidas, lo que en la analítica del poder de los años 70 se despliega como “resistencia”, había aparecido ya en las reflexiones sobre la literatura como “transgresión” y “afuera” (expresiones tomadas de Bataille y Blanchot) y encuentra una nueva torsión en los años 80 a partir del estudio de las “contra-conductas”. En todos estos casos se trata de pensar cómo es posible, a través de los discursos, poner en cuestión los que objetivan, normalizan, universalizan, ya sea desde el trabajo sobre sí, desde la des-configuración de los dispositivos de poder, o desde lo azaroso de circunstancias individuales como la locura, la enfermedad, el delito, lo trágico y la literatura.

Foucault utiliza términos negativos como “resistencia”, “transgresión”, “afuera”, “contra-conducta”, quizás para señalar cómo estas tecnologías de singularización se desarrollan a partir de lo mismo que cuestionan y encuentran una posibilidad allí donde sólo podrían haberse integrado a lo normal. Las llamadas “tecnologías del yo” o la experiencia de la literatura pueden, sin embargo, ser formas afirmativas de indicar estas estrategias de elaboración de las existencias, aunque es posible que una mirada energética del poder como la de Foucault, no pueda pensarse más que a partir de lo

relacional y que por esto, hacer una contra-historia sea la manera de poner de manifiesto cómo desde producciones discursivas de resistencia han surgido vidas singulares y, a veces, grandes desviaciones en el curso de la historia. Lejos queda el gesto de oponer oprimidos y opresores o de darle voz a unos sobre otros, por lo contrario, se trata del lugar que tiene lo minúsculo, ya sea en sí mismo, o en la inmensidad de la que se diferencia.

Podemos observar que cuando Foucault se ocupa de analizar la multiplicidad de técnicas de sí que aparecen en textos de la antigüedad grecorromana que tienen por objeto constituir sujetos dueños de sí mismos, en muchas de ellas se destaca la importancia del lenguaje. Podríamos afirmar que los discursos verdaderos que Foucault aborda reiteradas veces desde el “decir veraz” o *parrhesía*, se constituyen en modelo de otras formas de discursos por los que los individuos se modelan como verdaderos. A pesar de los diferentes significados que adopta en los textos que analiza Foucault, podemos rescatar esta afirmación de la clase del 10 de marzo de 1982: “El fondo de la *parrhesía* es, creo, esa *adeaquatío* entre el sujeto que habla y que dice la verdad y el sujeto que se dirige como lo quiere esa verdad” (2001l, p. 388).

Diferentes técnicas de la *áskesis* que utilizan discursos se integran a este decir veraz: en la memorización de sentencias y proposiciones, por ejemplo,

Es necesario, en este momento en que el *logos* se haya convertido en el sujeto mismo de la acción, que el sujeto mismo de la acción se haya convertido en *logos* que, sin tener si quiera que volver a cantar la frase, sin tener siquiera que pronunciarla, actúe como hay que actuar. (Foucault, 2001l, p. 312).

De la misma manera prácticas que conciernen a la escucha, a la lectura, a la escritura, al habla (Foucault, 2001l, p. 317) serán momentos de la subjetivación como decir veraz. Entre ellas, la dirección de conciencia⁴³ y la escritura de memorias⁴⁴ pueden contarse como prácticas por las que los individuos ejercen el cuidado de sí

⁴³ “Creo que el acoplamiento de la verbalización del error y exploración de sí mismo sólo puede comprenderse si se resitúa en el interior de la práctica donde encontró su origen o, en todo caso, su forma máxima de desarrollo, tanto en la Antigüedad como en el cristianismo: en lo que se llama la dirección, la dirección de conciencia, la dirección de las almas, la dirección de los individuos” (Foucault, 2008a, p. 224).

⁴⁴ “Tal es el objetivo de los *hypomnemata*: hacer una recolección de *logos* fragmentarios, transmitidos por la enseñanza, la palabra oída o la lectura, como un medio para establecer una relación de uno mismo con uno mismo tan adecuada y tan perfecta como fuese posible” (Foucault, 2001ab, p. 1.444).

mediante formas discursivas. Es fundamental recordar que, al cuestionar las prácticas de sí, se hace especial referencia a que no se trata de mecanismos universales, generalizados ni realizados por la mayoría de los sujetos. Al contrario, son prácticas surgidas como contra-conductas que encuentran su lugar dentro de instituciones médicas, religiosas, políticas y pedagógicas, pero como excepción, a veces posibilitadas por un privilegio de clase, y otras accesibles a todos los individuos, aunque no realizadas por la mayoría. Algunas de estas prácticas llegaron a convertirse en obligatorias cuando se institucionalizaron tanto en la Iglesia cristiana como en lo que Foucault llama “biopoder” dando lugar a diferentes formas de control sobre los individuos y las poblaciones y que, por eso, en lugar de forjar éticas autónomas, establecieron y administraron formas únicas de acceso a la verdad.

Las tecnologías del sujeto, objeto de las reflexiones del Foucault de la década de los 80, claramente nos muestran el trabajo de sí sobre sí que constituye a un sujeto dueño de sí mismo. Sin embargo, creemos que a pesar de que la literatura y las subjetividades excluidas en la cultura occidental como la locura, la enfermedad, la delincuencia, la homosexualidad, no puedan entenderse estrictamente como prácticas ascéticas, sí pueden ser pensadas como prácticas que jaquean la esencia del hombre moderno de la antropología. En la misma dirección que proponemos en este trabajo, Natividad Garrido Rodríguez encuentra una actitud de rebeldía en el vínculo entre filosofía y literatura moderna, y en todo el arte moderno como oposición a las normas consensuadas por la cultura. La resistencia aparece en la escritura literaria como libertad, “así, la literatura se rebela como un espacio estratégico que permite mostrar cómo otra relación con la moral, con la ética y con la política es posible” (Garrido Rodríguez, 2020, p. 175).

Si pensar el sujeto para dislocarlo ha sido el desafío siempre presente en Foucault, el lenguaje ha sido su aliado incondicional. Indagar sobre las prácticas de sí es un recurso más para reflexionar lo que los análisis de las prácticas coercitivas dejaban ya ver en su fragilidad histórica, y lo que la literatura había permitido experimentar en los cuestionamientos de un Foucault inicial. Lo que fue la literatura en las reflexiones de los años 60, reaparece como estudio de prácticas ascéticas de auto-constitución, dispersión, desdoblamiento, creación de subjetividades. En sentido amplio, podríamos

afirmar: la literatura como disolución del sujeto moderno, como contra-conducta, como ascetismo, como ética, la literatura como práctica de sí.

4-3- Literatura y locura como vida singular

La cercanía que literatura y locura tienen para Foucault nos llevan a suponer que ésta también puede ser pensada como una forma de ética. Para hacerlo, es preciso distinguir en principio entre locura literaria y locura médica, aunque Foucault se desplace de una hacia la otra casi sin advertencia. Claramente la locura no literaria es todo lo contrario a un modo de existencia en la que se es dueño de sí para elegir y trabajar en una vida bella pues el loco, tal como se manifiesta en la literatura de la Edad Media y del Renacimiento, dice Foucault, “no sabe lo que desea, no sabe lo que es, y no domina sus propios comportamientos, ni su voluntad, pero él cuenta la verdad” (2001g, p. 979). El loco cuenta la verdad aun ignorando que la dice, sin prácticas ascéticas, sin metas de autodomínio, sin búsqueda de sí. El loco dice la verdad, pero no domina su voluntad, hay en él un desfase entre voluntad y verdad que es justamente lo que define su locura y lo excluye de los otros.

Sin embargo, si bien la locura tal como es abordada por Foucault no posee los elementos de la vida ética, es una forma de vida que se enfrenta, por su singularidad y por su verdad, a la moral. Singularidad y verdad quedan ligadas en la locura. En personajes de la literatura se muestra que el loco es el excluido por no controlar su voluntad, pero por esto mismo, es quien dice la verdad y así queda integrado a los otros, encuentra su lugar por la manifestación de la verdad que halla su más alta pureza justamente porque no queda unida a los poderes de la voluntad.

Si me permiten una asociación de ideas: el loco, en la literatura de la Edad Media, del Renacimiento o de la época barroca, es un personaje que cuenta la verdad sin saber que él cuenta la verdad; en otros términos, es un discurso de la verdad que, en realidad, no tiene la voluntad de la verdad y no la posee en sí mismo. Pero este tema ¿no es el que pesa tan gravemente y desde hace tanto tiempo sobre el pensamiento occidental? Pues, a fin de cuentas, lo que Freud buscaba en sus pacientes, ¿qué era sino hacer aparecer la verdad a través de ellos? (Foucault, 2001g, p. 980)

El loco es escuchado porque a través de su palabra aparece la verdad que él mismo desconoce. Loco y no loco, coinciden en lo verdadero. Esta co-pertenencia entre verdad y locura que, de acuerdo a los análisis foucaultianos encontramos desde

Histoire de la folie, fue excluida en el siglo XVII para renacer desde el siglo XIX en la literatura y en el psicoanálisis, encuentra la verdad en los gestos, en los comportamientos y en las palabras no dominadas del loco. La verdad del sujeto es la más pura manifestación de su ser. Por medio de mecanismos muy diferentes, vemos en el loco, tal como en las subjetividades éticas de autodominio, una coincidencia entre ser del sujeto y verdad, al igual que en la *parrhesía*: lo que se dice es verdadero coincidiendo con el ser del sujeto que lo dice. En la Época Clásica, tanto en la literatura como en la filosofía (en Rousseau, en Descartes) se rechaza la posibilidad de la locura pues va en contra de los principios de la racionalidad que garantiza la verdad, desde el siglo XIX, en cambio, la experiencia de la escritura va de la mano de la locura (en Hölderlin, en Sade, en Nietzsche).

Si bien la locura real, objeto de los discursos, siempre es excluida de la sociedad, la locura en sentido literario, puede estar dentro del sistema social. En ambos casos, sin embargo, locura y literatura como transgresión, vienen a manifestar la verdad de un sujeto que se encuentra fuera de la moral de la esencia humana y que la cuestiona con su propia vida. Recordemos todas aquellas formas de existencia excluidas por escapar a la norma tanto en lo referido a la sexualidad, como al trabajo, a la legalidad, como a la fe, muchas de las cuales se han enmarcado en formas de locura. El caso de Sade, tan significativo para Foucault, es paradigmático por este intrincado de aspectos de la locura y de su productividad: Sade escribe la locura, pero por eso mismo es el personaje propiamente loco donde delincuencia, desvarío, sacrilegio y sexualidad prohibida se entrecruzan.

En *Conférences sur Sade* se muestra la impronta de la verdad identificada con el deseo, éste llevado al extremo del infinito llega a ser lo único real de forma tal que “aquello que debe ser verdad es el razonamiento, es esa forma de racionalidad promovida por el ejercicio del deseo o sostenida por el ejercicio de desear” (Foucault, 2013b, p. 153). Esto explica cómo Sade puede afirmar que los atroces e imposibles crímenes que narra en sus novelas se hallen sobre el signo de la verdad, es la verdad del deseo inconmensurable que, como tal, pertenece a la singularidad irreductible de un individuo, a una soledad que no deja nada en común con los demás. Al borrarse las barreras posibles que den validez al deseo, se suprimen “todas las fronteras y todos los límites de lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo no permitido, lo moral y lo inmoral”

(Foucault, 2013b, p. 171). La verdad, podemos afirmar entonces, no trata de algo exterior, no busca comunicar ni persuadir, sino que la verdad se identifica con el propio deseo singular y absoluto no limitado por nada fuera de sí: unidad de sujeto, deseo y verdad. Foucault señala que los límites de la moral se borran porque el objeto mismo del discurso sadiano es cuestionar la existencia de Dios, del crimen, del alma, de la naturaleza, sus novelas afirman la falta de destino sobre el individuo oponiéndose al discurso occidental que, desde Platón ha fundado la identidad del individuo en la renuncia de una parte de sí para ser reconocido en una totalidad que lo sobrepasa. Para ese discurso religioso y teológico occidental, dice Foucault refiriéndose a Sade:

no tendrás un lugar en la sociedad, no serás alguien entre todos los otros, no recibirás un nombre, un nombre singular, para escapar a la calificación colectiva de criminal y loco (...) sino en la medida en que renuncies, en que renuncies a tus deseos, a tu voluntad de matar, a tus fantasmas, a tu cuerpo y a la ley de tu cuerpo. (Foucault, 2013b, p. 183)

Los discursos de Sade, podemos concluir, buscan reafirmar la individualidad, la individualidad como deseo, llevándola al extremo más perturbador y provocador en que no hay renuncia ni sacrificio alguno en pos de otro. En lugar de prescripciones negativas propias de la metafísica occidental, aparece la pura afirmación individual que niega las grandes afirmaciones ontológicas: la existencia de Dios, la naturaleza, el crimen, el alma. Sade es relevante para Foucault porque él libera el deseo respecto a la verdad en la afirmación pura del individuo como sujeto que deja de estar ligado a una moral exterior que determina lo que es. En el cuestionamiento del deseo y su vinculación con la verdad, reaparece la crítica a la moral occidental ahora efectuada en el crimen y el desorden permanente. No la ética en lugar de la moral, no un orden conquistado, aunque sí la afirmación de la voluntad singular frente a una totalidad ordenada y dada.

Capítulo 4. La moral en las prácticas de des-singularización

1- Las tecnologías de poder occidentales frente a las multiplicidades

Con los términos “normal”, “anormal”, “normalización” y “normación”,⁴⁵ Foucault se refiere a lo largo de sus trabajos al modo en que trabajan, a los efectos y, en cierta forma, al objetivo de las prácticas sociales, a los saberes, a las tecnologías de saber, que ejercen control sobre los individuos dirigiendo la conducta al establecer formas de subjetividad aceptadas, mientras que aquellas que no se adaptan a estas exigencias, son excluidas o se convierten en objeto de modificación. Se puede afirmar que Foucault se ocupó hasta la década de 1970 de prácticas en general opresivas que establecen y producen una subjetividad normal, tales como las llevadas a cabo en los hospitales, manicomios, prisiones o escuelas. Foucault se dedicó especialmente al surgimiento de un modo determinado de subjetividad que desde finales del siglo XVIII nos identifica con un sujeto de conocimiento. Esta subjetividad que podemos llamar “subjetividad de sujeción” ha funcionado, en gran medida, a partir de la existencia de una realidad que trasciende a los individuos y que éstos deben seguir como una moral que ha llegado a establecerse en modelo de existencia ya que fuera de ella no hay posibilidades de salvación, de desarrollo, de libertad, de verdad o de cuidado. La pertenencia a un modo de existencia universal garantiza la vida misma y la define. La vida en este sentido, nunca es algo natural, es un objeto recientemente surgido con el hombre que, tal como dice Cristina López (2012), manifiesta los efectos ontológicos del poder, su carácter productor que ya estaba presente en los análisis de la arqueología cuando se afirma que algunos objetos que antes no existían, son dotados de realidad en un momento histórico con la combinación de saberes y técnicas.

Podemos mencionar ahora de forma rápida y a modo de ejemplo, cómo la exclusión de los locos y leprosos, así como el posterior encierro de enfermos en hospitales que

⁴⁵ El límite incierto de lo normal y la necesidad de controlar a quienes se encuentran fuera de sus fronteras marca el final del siglo XIX y se prolonga desde él, no sólo en la psicopatología, sino en una amplia organización de instituciones y mecanismos de control. El anormal se transforma en un individuo a corregir, pero también el normal debe ser guiado para evitar su desviación. Es esta diferencia la que se marca entre las tecnologías disciplinarias y las de seguridad, diferencia que Foucault resalta en la lección del 25 de enero de 1978 utilizando los términos “normalización” y “normación” respectivamente (2004, p. 59).

sucedió en Europa desde la Época Clásica, se realizaba no sólo en pos del orden social, sino que encontraba justificación en supuestos morales. El loco es el licencioso, el improductivo, mentiroso, quien causa el desorden en las familias y la comunidad, el provocador, etc. El enfermo, por su parte, debe ser guiado tanto en el cuidado de su cuerpo como del alma para ser sanado, existe cierta culpa en la enfermedad que puede ser resuelta si se respeta una vida ordenada, sin excesos, moderada, racional. La sexualidad también es parte de esta concepción de la locura y la enfermedad, Foucault nos muestra cómo desde hace siglos es claramente abordada desde las conductas morales estableciendo prácticas normales y anormales a partir del estudio de la perversión, de lo prohibido, del ejercicio de la libertad o del desborde de los deseos. También la figura del delincuente que surge en la penalidad europea a finales del siglo XVIII tiene, para Foucault, fuertes connotaciones morales. El delincuente es aquel juzgado no sólo por sus acciones, sino por lo que puede hacer, responde a una tipología fruto de la inspección de las ciencias sociales que participan en la decisión de lo aceptable, lo que debe ser excluido o modificado.

En los textos de Foucault puede verse cómo en la criminología operan supuestos antropológicos que determinan lo que puede y debe ser el hombre, las ciencias sociales como la sociología, la psiquiatría, la pedagogía, la psicología, son parte del proceso de normalización de los individuos y son ya cuestionadas en la arqueología llevada a cabo en *Les mots et les choses*. La racionalidad moderna que desde Kant convierte al hombre en sujeto y objeto de conocimiento, no deja margen para una humanidad que transite fuera de su esencia. Por último, podemos señalar que las prácticas mencionadas con sus connotaciones morales, encuentran explicación también desde los análisis referidos al surgimiento del Estado moderno: los individuos son gobernados, guiados, juzgados y protegidos a partir del bien común y de valores que conforman lo humano. Los hombres reconstruyen en sus vidas toda una serie de valores referidos al trabajo, a la familia, a la vida en comunidad, a la pareja, al medio natural y cultural, y también a su propia interioridad.

Las reflexiones sobre la gubernamentalidad permiten establecer vínculos entre las diferentes prácticas que Foucault ha analizado a lo largo de sus estudios, a lo que puede sumarse que el análisis arqueológico y genealógico muestra el recorrido de las relaciones dadas entre prácticas y saberes que han acompañado el surgimiento de

subjetividades morales. La pluralidad de condiciones, límites y posibilidades presentes en cada mecanismo, hace que Foucault vaya estableciendo momentos en los que esas prácticas adquieren relevancia y se transforman. Más que de épocas o periodos se trata de corrimientos, de formas de gobierno cuya delimitación a veces se repite a lo largo de los trabajos y otras se modifica, aunque suele respetarse tres grandes momentos en la cultura occidental: el marcado por el poder de soberanía, el de las disciplinas, y el del gobierno de las poblaciones.

Hemos elegido la distinción entre poder de soberanía, disciplinas y gobierno de las poblaciones como criterio para delimitar desplazamientos en la cultura occidental porque consideramos que es el punto más acabado de la reflexión foucaultiana no sólo en sentido temporal, sino también conceptual. Podríamos quizás utilizar de la misma manera el surgimiento de las tres epistemes de nuestra cultura y trasladarlo al análisis de diferentes prácticas, pero, ante los inconvenientes ya señalados que surgen de los cortes epistemológicos, tomaremos las distintas formas de ejercicio del poder. Teniendo en cuenta que Foucault no caracteriza las formas de ejercicio del poder en sí mismas, sino siempre a partir de alguna problemática, realizaremos en primer lugar, una aproximación a estas formas de gobierno que luego será enriquecida con los análisis de las prácticas que les corresponden. En estos análisis generales sobre las tecnologías de poder de la cultura occidental podremos ver sus relaciones con la moral a partir de un aspecto central que la posibilita y supone: nos referimos a la necesidad de controlar las multiplicidades: “la soberanía y las disciplinas, y por supuesto la seguridad, sólo pueden lidiar con multiplicidades” (Foucault, 2004, p. 14), dice Foucault.

Buscamos mostrar cómo esa lucha contra las multiplicidades conforma un tipo específico de subjetividad, la que hemos llamado “moral”, y que diferentes prácticas propias de la cultura occidental responden a los mismos supuestos morales. Es decir, que comparando prácticas (las referidas a la locura, a la enfermedad, a lo jurídico, al ejercicio del Estado, a la sexualidad) puede trazarse una subjetividad moral común para cada una de las formas de ejercicio del poder dadas en nuestra cultura (soberanía, disciplinas, gobierno de las poblaciones) y que, sin embargo, estas formas de gobierno pertenecen a lo que hemos llamado “moral”. Aplicando las distinciones realizadas por Foucault en *On the genealogy of ethics* y en *Historie de la sexualité* 2 que

mencionamos en el cuadro 1, podemos adelantar que: a- respecto a la moralidad de los comportamientos hay en la cultura occidental, una relación de obediencia al código cuya falta es, como ya veremos, rechazada de diferentes maneras; b- respecto a los modos de conducirse, se trata de prácticas que dividen los actos permitidos de los prohibidos; c- la sustancia ética está determinada por una relación de los individuos consigo mismos, regida por la inspección permanente en vistas a un dejarse examinar, a un negar lo que en sí mismo no se adecúa a lo prescripto; d- el modo de sujeción está dado por una ley o norma ya sea de índole divina, natural o racional universal que trasciende a los individuos y los contiene; e- las prácticas están determinadas por técnicas de negación de algún aspecto humano que delimitan una ascética de rechazo, universalizada e impuesta; f- por último, una teleología que con cada acción prepara al individuo para una vida marcada por la obediencia que lo inserta en un ámbito distinto, de salvación, ya sea terrenal o en el más allá.

2- El poder de soberanía

Foucault llama “soberanía” a la tecnología de poder que surge en la Edad Media y que podemos ver manifestarse aún hasta finales del siglo XVIII cuando en la cultura occidental se instala el biopoder. El poder de soberanía se identifica con la imposición de la ley y se ejerce “a través de mecanismos de prohibición y de sanción” (Foucault, 1986, p. 114), “consiste en establecer la ley y fijar un castigo a quien la quebranta, es el sistema del código legal con división binaria entre lo permitido y lo vedado” (Foucault, 2004, p. 7). Esta identificación del poder con su forma negativa y con la imposición de límites que no permiten el ejercicio de la libertad, es la que prevalece en la interpretación de nuestra cultura hasta hoy, pero que Foucault busca cuestionar.

Es posible sintetizar algunos aspectos del poder de soberanía señalando que se ejerce a través del dominio de la tierra, de un territorio, de la posesión de las armas, del vasallaje y la servidumbre. Las instituciones se presentan como instancia de regulación y arbitraje en la limitación y distribución de los poderes a través de jerarquías establecidas que no reconocen derechos heterogéneos, la paz es entendida como prohibición de guerras privadas y la justicia, como la suspensión del arreglo de los conflictos entre particulares. El derecho, dice Foucault, fue la forma de aceptación del sistema monárquico, por lo que no hay que pensar que se trataba de un modo caprichoso, de excepciones o de abusos, “La historia de la monarquía y la recuperación

de hechos y procedimientos de poder por el discurso jurídico-político han ido a la par” (1986, p. 116). Desde la Edad Media, y no en su contra, el derecho se ha identificado con el poder e, inversamente, el ejercicio del poder se ha justificado a través del derecho aferrándose a una imagen del poder amparado en la ley. Aún en el ejercicio del suplicio, remarca Foucault (1975, p. 37), donde hay un uso inexplicable y excesivo del poder, donde se busca proporcionar el mayor dolor posible, existe el respeto a las reglas, hay una economía del poder que busca correlación entre el tipo de daño corporal, su calidad, intensidad y duración, con la persona del delincuente y la categoría de sus víctimas.

Ese derecho soberano que es reglado pero sustentado en un poder asimétrico busca poner de relieve el desequilibrio entre el soberano y sus súbditos tratando de restaurar el orden cuando ha sido quebrantado, para hacerlo, deberá mostrar todo su poder con un castigo feroz que ponga en evidencia la superioridad del rey. Ese poder se ejerce supliciendo los cuerpos hasta quitar la vida, es el derecho “de hacer morir o de dejar vivir” (Foucault, 1986, p. 178) que es simbolizado mediante la espada. Esto no significa que se pueda disponer de la vida de otros de forma ilimitada y absoluta, sino sólo en aquellos casos en que el soberano es amenazado en su existencia, es en esas situaciones que puede obligar a sus súbditos a ir a la guerra para defender al Estado que él mismo representa. Este derecho de muerte se da en la guerra sobre todo como un riesgo de muerte, de una muerte indirecta, o como un derecho de dar muerte de forma directa, pero sólo cuando alguien se ha sublevado poniendo en peligro el poder de soberanía. El derecho de muerte responde al derecho de defensa en una sociedad donde el poder es concebido como apropiación (de bienes, de trabajo, de sangre, de tierras, de productos).

En las lecciones de 1973, Foucault repara en el poder soberano como un poder de oposición que remarca la distancia entre el rey y el resto de los hombres. El poder de soberanía, dice (Foucault, 2003, p. 24), es representado por el poder supremo y extraordinario del monarca, tanto en su aspecto de guerrero donde la coraza y las armas despliegan su poderío supremo y, con él, la sumisión y debilidad de los otros hombres, como por los atributos propios de su cargo que ya no simbolizan su fuerza física, pero sí su poder y distancia ante los demás: el cetro, el armiño, la corona. Frente a la microfísica del poder propia del poder disciplinario, estos rasgos del poder de

soberanía manifiestan una macrofísica del poder, un enfrentamiento claro, explícito, vertical, perpetuo, ejercido no sobre individuos, sino sobre multiplicidades opuestas al único sujeto (el rey) que tiene carácter de individuo y que se sitúa en el vértice de toda relación: “Es un poder que no tiene función individualizadora o que sólo esboza la individualidad por el lado del soberano” (Foucault, 2003, p. 47). Esta diferencia de poder y la distancia que existe entre el pueblo y el soberano es puesta en evidencia en *Surveiller et punir* tanto en el procedimiento de acusación medieval en el que se decidía la culpabilidad y la pena de un acusado, como en el acto mismo del castigo, pues el inculpadó sólo era visto por sus jueces apenas una vez antes de dictarse la sentencia, todo el procedimiento era secreto y se realizaba a través de escritos que se consideraban la única prueba válida. “La forma secreta y escrita del procedimiento responde al principio de que, en materia penal, el establecimiento de la verdad era para el soberano y sus jueces un derecho absoluto y un poder exclusivo” (Foucault, 1975, p. 40). El derecho de castigar no puede pertenecer a la multitud, aunque esta sí debe participar del castigo como espectadora y garante del poder del rey. Por eso el pueblo era convocado para asistir a los castigos más crueles: las exposiciones, las retractaciones, las picotas, las horcas eran públicas y los cadáveres eran expuestos durante días no sólo para atemorizar y actuar como ejemplificadores de las consecuencias que podía tener desafiar el poder del rey, sino porque el pueblo reivindicaba así su derecho de fiador del poder real.

Existe otro aspecto del poder soberano que no sólo remarca su carácter de oposición ante el súbdito, sino algo que consideramos relevante para comprender la deriva moral que comienza a esbozarse en la época medieval como sujeción a una verdad que existe por sobre el poder mismo y lo funda. La soberanía, dice Foucault (2003, p. 44), lleva la marca de una anterioridad fundadora que posibilita la relación de soberanía, ya sea por un derecho divino, por una conquista, un acto de sumisión, un juramento o una protección. Existe una realidad por encima de los individuos y del rey que debe ser respetada sin cuestionamientos y cuya falta de obediencia, habilita el castigo. Foucault señala que este poder es renovado en forma constante por medio de rituales, hábitos, marcas, obligaciones que no sólo reactualizan su legitimidad, sino que ponen a prueba la obediencia de los individuos y habilitan el uso de la violencia. A pesar de la relevancia de un poder fundador anterior a los individuos en el gobierno propio de la época medieval, y de los largos análisis que Foucault dedica al poder pastoral como

antecedente de la gubernamentalidad moderna, debemos aclarar que en el gobierno soberano no hay una identificación entre poder del Estado y poder de la Iglesia. Lo específico del poder pastoral cristiano (que analizaremos más adelante) es un poder que conduce moralmente a los hombres, el pastor político, en cambio, el rey pastor, no es cristiano, sino que tiene origen oriental, y como tal no es la voz a seguir, es la justicia y voluntad misma de los dioses, representa la salvación terrestre. En este sentido, Arnault Skornicki afirma que:

El cristianismo occidental ha reconducido él mismo esta separación entre poder pastoral y poder político, sin duda hasta el Renacimiento. Entre los dos, por supuesto, han existido interferencias, permutas, apoyos pero que no han alterado la diferencia específica del pastorado cristiano con la soberanía imperial en el Occidente cristiano. (2015, p. 77)⁴⁶

El gobierno pastoral y político que gobierna almas, se distingue durante toda la Edad Media del modelo soberano feudal que se basa en el dominio del territorio y que, sólo en este sentido, es decir como ímpetu conquistador, se alimenta de la concepción cristiana de una Iglesia unitaria y universal. De acuerdo a los análisis foucaultianos, las prácticas ascéticas de la penitencia y la confesión tienen gran importancia entre los primeros cristianos, pero dentro de una vida de elección personal que llega a institucionalizarse en los monasterios recién en el siglo IV y que ya lo era en las escuelas de filosofía de la antigüedad pagana. Sin embargo, que sea institucional no significa que también tenga carácter obligatorio o universal. Esto sucede entre los siglos XI y XIII cuando la sociedad sufre una gran juridización que puede verse, tanto en relación con los infinitos debates entre jurisdicciones eclesiásticas y jurisdicciones civiles, como en lo referido a la Inquisición, la instalación de la obligatoriedad anual de la confesión con un sistema reglado de castigos, y en las relaciones entre el hombre y un Dios Juez que es la cúspide de un tribunal. Esta mirada jurídica de lo eclesiástico, sirvió, afirma Foucault, para instalar un Estado jurídico soberano: “Esa juridización, que es sensible en las instituciones eclesiásticas y en las representaciones religiosas, es igualmente sensible durante la Edad Media, sobre todo a partir del siglo XII, en las instituciones políticas” (2012a, p. 202). En esta época el orden monárquico afianza su

⁴⁶ Lo mismo remarca Cristina Catalina en *El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad*.

poder sobre el poder feudal como rey juez, en cuanto árbitro que zanja litigios o que inicia causas que quiere resolver. El nuevo poder político modifica los procesos jurídicos arbitrando eventualmente entre los litigantes que hasta entonces resolvían por sí mismos los conflictos e instalando para ello, una investigación que permitiera resolver el caso y aplicar un castigo. Así, la confesión, una confesión tomada de lo eclesiástico pero modificada sustancialmente, se convierte en un modo privilegiado de constatar culpabilidades que no deja de tener elementos de la prueba. La tortura como proceso fundamental del ejercicio de la Inquisición permite arrancar la verdad al igual que la confesión, pero, en realidad, es una prueba de resistencia.

Si bien Foucault afirma en un pasaje de 1975 que el castigo de la exclusión medieval es más político y jurídico que moral (1999, p. 30), veremos que, de acuerdo con sus propios análisis, ya antes del Renacimiento y hasta el siglo XVIII, los individuos deben ordenarse a un todo que los supera para no ser condenados. Las formas de castigo propias del poder de soberanía connotan supuestos morales por los que se juzga a los individuos que no se adecuan a la ley existente por encima de ellos. El respeto a esa ley es determinante para la vida en su sentido biológico, aunque es claro que, para Foucault, antes del siglo XVIII no aparece aún la biopolítica, es decir, el poder moderno en que se instala una moral que talla la vida de los individuos y de las poblaciones desde y hasta el último detalle, que no los expulsa, sino que los modifica. Hasta el siglo XVIII el poder de soberanía se manifiesta a través de diferentes formas de castigar. A pesar de que los suplicios sean la manera más impactante y característica de la época medieval, Foucault señala que no constituían el castigo más aplicado. Al contrario, los suplicios eran bastante excepcionales mientras que la mayor parte de las sentencias contemplaba la multa o el destierro,⁴⁷ a lo que se le sumaba otros castigos como la satisfacción de la persona ofendida, la prisión por un tiempo determinado, la abstención de ir a un lugar concreto, la admonición y la confiscación de bienes. Sin embargo, el sufrimiento corporal proporcionado por el látigo, la marca o el cepo casi siempre acompañaba a esas penas ya que el dolor físico constituía para la época no sólo la garantía de la verdad y el medio por el que el poder se realizaba, sino algo cotidiano. Esto es manifiesto en las condiciones demográficas y biológicas que

⁴⁷ “En una jurisprudencia como la de Châtelet (que sólo conocía delitos relativamente graves), el destierro representaba entre 1755 y 1785, más de la mitad de las penas infringidas” (Foucault, 1975, p. 37).

provocaban que las guerras, las enfermedades y el hambre tuvieran a las personas acostumbradas a convivir con la muerte y con el sufrimiento, “todo esto hacía que la muerte fuera algo familiar y suscitaba rituales en torno suyo para integrarla, hacerla aceptable y dar un sentido a su permanente agresión” (Foucault, 1975, p. 58).

En el ejercicio de este poder soberano que comienza a indagar los hechos que le afectan para mantener el orden, es necesario aplicar un específico modo de conocer que Foucault ha analizado en escritos referidos a las prácticas jurídicas que prevalecieron en la cultura occidental desde el siglo XII. Foucault llama “encuesta” [*enquête*] a este tipo de saber que no sólo se instaló en la segunda mitad de la Edad Media, sino que también estuvo presente con sus propias características en la Grecia Clásica hasta la caída del Imperio romano y que, tal como ya adelantamos, nuestro autor analiza en reiteradas oportunidades a partir de la lectura del *Edipo rey* de Sófocles.

Si bien Foucault afirma que a lo largo de *Edipo* se encuentran residuos del juramento como prueba jurídica, puede mostrar claramente que en la obra puede verse cómo en la sociedad ateniense se instala la encuesta como nuevo modo de juzgar y de producir la verdad. Aunque este cambio pueda atribuirse al surgimiento de la democracia que pone el saber del pueblo en un lugar privilegiado, a partir del siglo XII sucede en un ámbito de crecimiento de las grandes monarquías. Lo que tienen en común ambos momentos es un orden universal que se impone por la fuerza de los hechos sobre los individuos, ya sea como *nómos* en el mundo griego, o como soberanía de origen divino en la Edad Media. En una conferencia de 1972 que se publicó con las lecciones de Foucault de 1970-1971, se muestra que en *Edipo* el poder del tirano se anula porque “quienes deben reinar sobre la ciudad son las leyes, *nómoi*. Y esas leyes no son puestas por una invención humana, aun cuando tal o cual las haya establecido en la ciudad” (2011b, p. 249), por eso el mismo rey debe someterse a ellas. Respecto a las leyes en las monarquías medievales, Foucault dice en *La vérité et les formes juridiques*: “surge una justicia que (...) se impondrá desde lo alto a los individuos, a los adversarios, a las partes” (2001s, p. 1.447).

Con la encuesta, los individuos abandonan el derecho de enfrentarse libremente (tal como sucedía en la época homérica y en el derecho germánico medieval) para

someterse a un poder que es ahora el lesionado tal como podemos ver en *Edipo* cuyo poder es cuestionado porque lo que está en peligro es la ciudad. El adivino Tiresias afirma que el país está en peligro por una profanación y que para salvarlo debe encontrarse al culpable, de manera similar en el siglo XII aparece la figura del fiscal para garantizar el poder soberano cuando ha sido puesto en peligro. La forma de encontrar la verdad es establecer los hechos pasados pues la justicia consiste en someterse, no al acontecer futuro de las fuerzas como sucedía en la prueba, sino a determinar lo sucedido, lo constatable por medio de testimonios que permitan restablecer el orden interrumpido. En el caso antiguo, esos testimonios pertenecen a cualquier hombre, a los sirvientes y los campesinos que han sido testigos de lo sucedido y cuya voz coincide con lo expresado por los dioses en el oráculo y lo recogido por el adivino: unidad del saber divino y del pueblo. En el caso medieval, se recurre al modelo de la inquisición de la Iglesia en el que los testigos son elegidos no por haber presenciado el conflicto mismo, sino como personas consideradas aptas para reconocer el derecho. El representante del poder, dice Foucault (2001s), “reunía a estas personas, les hacía jurar que dirían la verdad, que dirían lo que conocían, lo que habían visto o lo que sabían por haberlo escuchado” (p. 1.449).

Lo que hemos mencionado de forma breve deja ver claramente cómo los individuos pierden su poder individual y quedan sometidos por la obediencia a un poder que no pueden más que aceptar. Para la interpretación foucaultiana la enseñanza de *Edipo* radica en que, por un lado, pone en escena la importancia del poder en toda la tragedia, es decir que lo cuestionado a lo largo de la obra no es si Edipo es un asesino, sino si puede continuar siendo rey, ejerciendo el poder. Por otro lado, muestra la escisión entre saber y poder en la cultura griega pues, si bien Edipo llegó al poder por poseer el saber que derrotó a la esfinge, su poder de tirano es puesto en cuestión por el nuevo orden democrático. En la obra de Sófocles desaparece el rey héroe, “esa vieja forma oriental de rey sabio, de rey que por su saber posee, gobierna, pilotea, endereza la ciudad y la aparta de los desastres o las pestes” (Foucault, 2011b, p. 250). La escisión entre saber y poder tuvo consecuencias en la conquista de la democracia griega al oponer la verdad al poder, al enfrentar una verdad desinteresada al poder, haciendo que el pueblo pueda juzgar a sus gobernantes. Pero estas consecuencias no sólo fueron políticas, sino que se manifestaron también en los sistemas científicos, en el desarrollo de la demostración y del arte de persuadir, en la filosofía (lo vimos en Aristóteles y

Foucault menciona que también está en Platón),⁴⁸ y en la moral que se instaló como obediencia.

A continuación, mostraremos cómo otras prácticas analizadas por Foucault en diferentes textos pertenecen al orden moral del poder de soberanía. Las prácticas de expulsión cumplidas en los leprosarios y que se desarrollan desde la Alta Edad Media hasta el siglo XIV en Europa, las embarcaciones que transportaban locos a comienzos del Renacimiento, y también las formas de encierro realizadas en la Época Clásica, pueden leerse como expresión del poder de soberanía, es decir, de la existencia de una ley que desde un orden sobrenatural se impone sobre los individuos, ya sea a través de la muerte, del encierro o de la exclusión como delimitación de un orden moral. Se trata de un orden moral porque, tal como hemos mostrado en el cuadro 1, la conducta de los hombres es guiada por una ley que se encuentra por encima de ellos, pero sus particularidades como gobierno de soberanía son: las prácticas para castigar centradas en la expulsión, la muerte o el encierro; el tipo de conductas que se castigan, en este caso aquellas que ponen en riesgo el poder de soberanía, pero no las que pueden quedar en el ámbito de lo privado; el lugar del rey como aquel que ejerce el poder de castigar; y la teleología de esta moral que es alcanzar un lugar en el orden de las jerarquías que rebasan a los hombres y que dan salvación eterna. Desarrollaremos estos aspectos a partir de las distintas prácticas de ejercicio del poder soberano.

2-1- Las prácticas de exclusión

Los cerca de diecinueve mil leprosarios que se encontraban en Europa en el siglo XIII comienzan a vaciarse para desaparecer con el fin de la enfermedad a principios del siglo XVII. El vacío se reemplaza por el alojamiento de pobres, de enfermos y de locos. Los ejemplos que ofrece Foucault son abundantes, pero rescatamos los siguientes: en Francia, “Después del siglo XV se hace el vacío en todas partes; Saint-Germain, desde el siguiente siglo, se convierte en una casa para la corrección de jóvenes” (1972, p. 15); en Inglaterra, en 1342, Ricardo III “otorga a los pobres los bienes de la fundación” (1972, p. 17); en Alemania, en 1542, “el leproso pronto se

⁴⁸ “Occidente estará dominado por el gran mito según el cual la verdad no pertenece nunca al poder político, el poder político es ciego, el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando uno tiene recuerdo de las cosas, cuando se mira el gran sol eterno o se abren los ojos a lo que ha pasado. Con Platón comienza un gran mito occidental: que hay una antinomia entre saber y poder” (Foucault, 2001s, p. 1.438).

pobló de incurables y de locos” (1972, p. 18). Es que, afirma Foucault, las extensiones que pertenecían a lo inhumano, “Del siglo XIV al XVII, van a esperar y a solicitar por medio de extraños encantamientos una nueva encarnación del mal, otra mueca de miedo, magias renovadas de purificación y de exclusión” (1972, p. 15). Esta existencia del mal debida a extraños encantamientos, que provoca miedos y debe ser expiada por purificación y expulsión, define la mirada medieval que justificará la instalación de los leprosarios,⁴⁹ así como su reconversión en centros de caridad y en hospitales. Para el análisis foucaultiano, el objetivo de los lugares de aislamiento para la lepra no era la cura, tampoco la protección social, sino mantener a distancia simbólica y de forma sagrada, aquellos valores e imágenes que representaba el leproso como figura temible, como aquel marcado por la cólera y la bondad divinas que castiga y salva con la enfermedad de los pecados. Este castigo comienza a ser ocupado en el siglo XV por las enfermedades venéreas que, si bien empiezan a ser tratadas por médicos, se mantiene sobre ellas un juicio moral en el que se manifiesta el poder divino.

Si los leprosarios medievales son la expresión más clara de la exclusión y el abandono, el Renacimiento remarca la ritualidad del peregrinar en la figura de la “nave de los locos”. Estas naves cargadas de insensatos que deambulaban de una ciudad a otra por los ríos de Europa y que dejó plasmada la literatura y la pintura,⁵⁰ revelan cómo los locos tenían una existencia errante, a veces en barcos mercantes, otras en campos apartados, otras confiados a grupos de peregrinos o mercaderes. A pesar de que, como Foucault señala, este destino no era común a todos los insensatos del Renacimiento, pues algunos permanecían con sus familias y también hay registros de locos recibidos en lugares especiales de detención, se trata de una locura que ya no se encuentra fuera, sino en la animalidad de la naturaleza misma del hombre, en su desorden, su monstruosidad, todo un saber que fascina, dice Foucault (1972, p. 36), un saber terrible, cerrado y esotérico. El saber del loco del Renacimiento, es un saber inaccesible por su estupidez, por los placeres ilimitados, por la destrucción, por el fin de los tiempos. La Edad Media colocó la locura entre los vicios, entre lo trágico del

⁴⁹ En una nota a pie de página de la clase del 15 de enero de 1975 Foucault ofrece algunas precisiones sobre el alcance de estas formas de exclusión: “Estas reglas de exclusión, esbozadas a partir del año 583 en los concilios, retomadas en el 789 por un capitular de Carlomagno, resurgen en los siglos XII y XIII en textos y estatutos consuetudinarios sinodales. Así, hacia 1400-1430, el leproso debe someterse en ciertas diócesis del norte y del este de Francia a una ceremonia relativa a su destitución” (1999, p. 30).

⁵⁰ Foucault recuerda el cuadro de Bosco, la obra literaria de Champier de 1502 y 1503, de Jacob von Oestvoren de 1413, de Brandt en 1497 y de Josse Bade de 1498 (1972, p. 22).

mundo, mientras que en el Renacimiento “conduce el gozoso coro de las debilidades humanas” (Foucault, 1972, p. 40), así, la ciencia misma, cae en los excesos del saber. La locura deja de vincularse con lo subterráneo para representar las flaquezas del hombre, ya no es una manifestación cósmica, sino una relación del hombre consigo mismo, ella es, desde el Renacimiento, expresión de las formas de lo humano.

En *Foucault et la folie*, Frédéric Gros nos recuerda que la tarea de *Histoire de la folie* es la búsqueda de la experiencia original por la que en Occidente se ha pensado a la locura en oposición a la razón desde una estructura binaria propiamente metafísica. Esta estructura puede explicar lo que en este trabajo hemos llamado “moral” como adecuación de las conductas a un ámbito a-histórico que las regula y custodia. Gros afirma que en la obra foucaultiana de 1961 hay una inspiración fenomenológica en cuanto “se trata, sin duda, de *reducir* las verdades transmitidas por las ciencias positivas de la locura (‘renunciar a la comodidad de las verdades terminales’, p. 159), apelando a una experiencia primordial de la locura” (1997, p. 31). Sin embargo, Gros inmediatamente aclara que esa experiencia primordial no remite a la locura en sí, sino al “momento en que locura y razón todavía están vinculadas por lo que ya las separa, en que se advierte lo que las mantiene en oposición” (1997, p. 31). Foucault intenta situar el momento del nudo histórico en que la locura se establece como enfermedad mental, es decir el momento en que se consuma la división por la que la razón se define desde su oposición a la locura y su constitución histórica es olvidada. Justamente, la división razón-locura funda en nuestra cultura una historia en la que la historia está ausente, eso es precisamente, lo que la define como metafísica y como moral. La experiencia de esa oposición en general posibilita la experiencia de la locura propia de cada época comenzando en el Renacimiento, cumpliéndose en la Época Clásica y olvidando la oposición en la Época Moderna que la consuma.

En el primer capítulo de *Histoire de la folie*, *Stultifera navis*, la experiencia de la locura que se abre en el Renacimiento como oposición a la razón es llamada “experiencia crítica” ante la “experiencia cósmica” que caracteriza a la época medieval. Esta última, aparece aún en la obra de Bosco, mientras que la experiencia crítica (a la que Foucault también llama “experiencia moral”) puede verse desde Erasmo, aunque ambas se entrecrucen por largo tiempo:

Entre las dos formas de experiencia de la locura, la distancia no dejará de ensancharse. Las figuras de la visión cósmica y los movimientos de la reflexión moral, el elemento

trágico y el elemento crítico, irán en adelante separándose cada vez más, abriendo en la profunda unidad de la locura un abismo que ya nunca será recubierto. (Foucault, 1972, p. 45)

Foucault afirma que, en Erasmo la locura ya no es un mal que acecha al hombre desde el exterior como en Bosco, sino que la constituye el propio hombre al apegarse a sí mismo. Por eso la “filautía” es la primera figura de la locura como afección a sí mismo, a la singularidad alejada de un orden, es la presunción de no reconocer los propios defectos y errores, “la locura no tiene tanto trato con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir (...) El mal no es castigo o fin de los tiempos, sino solamente falta o defecto” (Foucault, 1972, p. 42).

Podemos ver aquí, tanto en el análisis de la experiencia cósmica, como de la crítica, una denuncia de Foucault a la falta de expresión de las singularidades cuando se encuentra locura en la ausencia de adecuación con un todo exterior, con un código, con una realidad universal. El amor propio se convierte en una forma de locura, la principal, la madre de todos los vicios y, sobre todo en una falta moral. Remitiendo a un poema de Brant en que se retrata a los pasajeros insensatos de una nave, Foucault recoge las marcas morales de la locura: avaros, borrachos, delatores, entregados a la orgía, al desorden, quienes interpretan mal las Escrituras, practican el adulterio (1972, p. 43), mientras que los pecados que revela la locura medieval refieren a los vicios en que cae el alma pero por ser presa del mal exterior que la acecha, dualidades que se reparten la soberanía del alma: “Fe e Idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia, Castidad y Lujuria” (1972, p. 39). La experiencia crítica toma distancia en el siglo XVI de la verdad trágica que era sobrehumana, pero aún natural, y comienza a instalar un humanismo que, en lugar de engrandecer al hombre, lo disminuye. Esta denuncia de Foucault pone de manifiesto los supuestos morales de la locura y con ellos, la voz de la transgresión, porque, como dice Morey, “*Histoire de la folie* es también –y desde un punto de vista moral, ante todo- un luminoso canto a la libertad” (2014a, p. 109).

El orden natural de la Edad Media y sus formas de manifestarse en las dualidades de la naturaleza humana que en el Renacimiento explican la locura, derivan en prácticas para la salvación de aquellos individuos que eluden el poder soberano que

los gobierna. Estas prácticas no buscan aún modificar a quienes viven en la singularidad para adecuarlos a su esencia tal como ocurrirá en las disciplinas y en el gobierno de poblaciones, por el contrario, buscan redimirlos remarcando su carácter de exclusión al orden universal, reafirmando su condición de excluidos. Citando un ritual de 1478, Foucault muestra que, en ese caso, la salvación se alcanza por el mérito y las plegarias, pero también aceptando la exclusión de quienes han sido castigados, por eso los hombres que han contraído lepra comienzan con la redención cuando son abandonados, la enfermedad es una prueba que debe superarse con paciencia. “El abandono es para él [el leproso] una salvación; su exclusión le ofrece otra forma de comunión” (Foucault, 1972, p. 19). La nada de la existencia que representaba la muerte frente al todo eterno medieval, se transforma a finales del siglo XV en la continua y cotidiana vacuidad de la locura, en el espectáculo de los vicios, los defectos y lo ridículo. “La locura es el ya ahí de la muerte” (Foucault, 1972, p. 35), la experiencia de la locura continúa la de la lepra haciendo que la muerte se haga presente en la exclusión. La locura tiene, en el mismo sentido, el valor simbólico de lo demoníaco, de la aniquilación, de la perdición y del fin del mundo, pues los excesos y el desenfreno representan el triunfo diabólico.

Foucault ve que ese tránsito del loco hacia el otro mundo está también reflejado en la figura del agua en que navegan las barcas. El agua purifica y, en la incertidumbre de la suerte del viaje a la deriva, sin rumbo ni final preciso, el hombre se entrega a su propio destino alienado. En las naves hay prisioneros, pero liberados a un infinito ir y venir del que no se conoce el puerto final, el lugar de origen o la extensión recorrida, este viaje queda claramente separado de este mundo en que la tierra representa lo estable y verdadero. En un pequeño artículo publicado en 1963, Foucault retoma las relaciones que ha observado a lo largo de los años entre el agua y la locura, tanto en las terapias aplicadas por la psiquiatría, como en las antiguas prácticas de exclusión. Allí afirma:

En la imaginación occidental, la razón ha pertenecido durante mucho tiempo a la tierra firme. Isla o continente, repelen el agua con terquedad masiva: sólo se le concede su arena. La sinrazón ha sido acuática desde el principio de los tiempos y hasta una fecha bastante reciente. (2001k, p. 296)

Foucault recurre al simbolismo del océano como lugar sin lugar en el que no hay horizontes ni caminos, donde las estelas se borran fácilmente sin dejar rastros, donde reina la monotonía sin orientación, es el espacio donde la locura encuentra su propio lugar de manifestación, donde se siente cómoda, pero también donde se origina: el mar produce embriaguez, confusión, desorientación, el agua llama a la locura que es desesperación y excesos sin testigos, en el mar no hay patria ni ley soberana pues él recorta su propio ámbito de realidad. Foucault advierte que esta relación del agua con la locura también se ha manifestado en los largos matices de la hidroterapia desde el siglo XVII hasta el XIX. El agua que es pura, limpia y caída del cielo puede purificar a las mentes confundidas y demoníacas devolviéndoles su originaria verdad a través de baños tibios o duchas heladas, de infusiones o de inmersiones prolongadas que cortan con el delirio, reemplazan tejidos enfermos o convencen de la propia locura y obligan a que el enfermo se comprometa con la verdad. Foucault distingue cuatro funciones que proporciona la hidroterapia de Pinel: es dolorosa y con eso trae al paciente de vuelta a la realidad; humilla desengañando al enfermo; silencia y con eso corta la palabra sin sentido; finalmente sanciona a partir de la autoridad del médico (2001k, p. 298). Sin embargo, aunque agua y locura permanezcan unidas desde antaño, aún desde el poder que el bautismo ocupa en el cristianismo como purificación (Foucault, 2018a, p. 69), hasta comienzos de la Época Clásica no era utilizada como terapia, es decir como normalización de los individuos, sino como purificación que vuelve a vincular con lo infinito.

2-2- El encierro

En el capítulo *Le grand renfermement de Histoire de la folie*, encontramos detalles de la práctica desarrollada en el siglo XVII cuando surgen los grandes hospitales en los que una importante parte de la población francesa encuentra su lugar de castigo. En 1656 se funda en París el Hôpital Général y a partir de él numerosos sitios de internación como la Salpêtrière, Bicêtre o la Casa Real de Charenton donde “más de uno de cada cien habitantes de la ciudad de París, se encontró encerrado, al menos por algunos meses” (Foucault, 1972, p. 70). Estas casas de fuerza encerraban tanto a locos como a pobres, desocupados, inválidos, indecorosos, asesinos, ladrones y violentos que vivían hacinados en las peores condiciones de existencia: con frío, sin camas, mojados, desnudos, sin alimento, ni luz, ni agua, ni aire suficiente. Si bien estos lugares solían recibir la visita de un médico un par de veces a la semana, no eran

establecimientos para la salud, sino estructuras más bien jurídicas administradas por un encargado con poder absoluto que decidía, juzgaba y ejecutaba. Era un orden de soberanía absoluta que el rey establecía entre la policía y la justicia como manifestación del poder real bajo la autoridad civil, el Hôpital Général, dice Foucault, “es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués” (1972, 73) permitiendo que la burguesía, y también la Iglesia, controlaran la pobreza a través de la fundación de hospitales generales por toda Francia. El internamiento de la Época Clásica ocupó, para Foucault, el lugar de los leprosarios y por ello asumió el gesto de encerrar con significados políticos, sociales, religiosos, económicos y, sobre todo, morales, organizando una compleja unidad por la que se cumpliera el sueño de una ciudad en la que la obligación moral coincidiera con la ley civil.

Ese orden de las jerarquías que la sociedad debía expresar, se manifiesta en el tratamiento de la miseria que a comienzos de la Época Clásica abandona el sentido místico que poseía y pasa a cobrar significado de predestinación como castigo divino. De la mano de esa mirada religiosa, el hombre deberá asumir, en lo político, deberes en la sociedad, pues se marcará al miserable como efecto del desorden. La miseria y la caridad ya no serán exaltadas, sino que se buscará suprimirlas, nadie deberá mendigar, el trabajo se convertirá en forzoso y la miseria “se desliza de una experiencia religiosa que la santifica, a una concepción moral que la condena” (Foucault, 1972, p. 84). Tanto protestantismo como catolicismo llegarán, dice Foucault, a conclusiones similares, sus representantes recorrerán los barrios pobres para informarse de la moral de sus habitantes y crearán casas de trabajo que fomenten buenos hábitos y eviten el ocio. Los pobres serán divididos entre los sumisos que aceptan el orden que se les propone, y los que lo rechazan y, en consecuencia, merecen la miseria y el encierro, es decir, serán valorados como sujetos morales. Curiosamente el loco que es encerrado tampoco trabaja, tampoco puede hacerse cargo de sí mismo, el confinamiento que se le aplica junto a los pobres evita inconvenientes políticos y sociales creando conciencia moral del trabajo. Pero, dice Foucault, la práctica del encierro no está sólo animada por una mirada económica, la justifica la lucha hacia un profundo debilitamiento de las costumbres que la miseria pone en evidencia: “varios de ellos, de ambos sexos viven juntos sin matrimonio, muchos de sus hijos no están bautizados, y casi todos viven en la ignorancia de la religión, el desprecio de los sacramentos, y en el hábito continuo de toda clase de vicios” (1972, p. 103).

Sabemos que la práctica del encierro largamente tratada por Foucault especialmente en la década de 1970 es propia del poder disciplinario, pero hasta finales del siglo XVIII el encierro que hemos descripto arriba pertenece aún al ejercicio del poder soberano. En este sentido, en las lecciones de 1973 publicadas como *La société punitive* dice: “los encierros que se practican entre los siglos XVII y XVIII están al margen del sistema penal, aun cuando sean vecinos de él y no dejen de aproximarse” (Foucault, 2013a, p. 256). El papel del encierro en el siglo XVIII es el encarcelamiento temporario y no se encierra para fijar a un lugar, para trabajar en la modificación del individuo, sino para desplazarlo, para impedirle el acceso a la vida en la ciudad. El encierro también interviene en la manera de vivir respecto a los comportamientos sexuales, el rechazo a la autoridad, las violencias, etc., es decir no se encierra tanto por la oposición a la ley como en nombre del orden: la penalidad disciplinaria va a castigar la infracción, mientras que el encierro sanciona el desorden. Por eso, si bien el encierro del siglo XVIII está en manos del poder político (el rey, los ministros, el comisario), no es un instrumento arbitrario, sino el reflejo del orden que éstos ejecutan tal como lo muestran las *lettres de cachet*, las cartas de orden real que en su mayoría eran solicitadas por familiares y personas cercanas al acusado cuando éste representaba una molestia por su incumplimiento de las normas morales.

Las *lettres de cachet* a las que Foucault dedica una investigación junto a Arlette Farge, eran escritos de súplica al rey, tenían un sustrato emocional y no jurídico. En ellas se exponía una situación que imposibilitaba la convivencia familiar, la vecinal o el mantenimiento de un sacerdote en su cargo. Las razones que se exponían eran de carácter moral para la vida en común como para la subsistencia económica del hogar y se apoyaban en el testimonio, no sólo de los afectados directos (padres, esposos, patrones), sino también del vecindario y los familiares cercanos. Foucault analiza miles de documentos archivados en La Bastilla en los que se solicita la detención en Sainte-Pélagie, la Salpêtrière o Bicêtre con el motivo de liberarse de la persona acusada, pero a veces también para evitar llegar a la deshonrosa instancia de la justicia común que desterraba, supliciaba y enviaba a galeras. Los pedidos al rey revelan la relación de las familias con el soberano allí donde aquellas le debían transparencia a éste, pues la vida pública y privada se empieza a confundir en una trama del mantenimiento del poder real frente a los reclamos más capilares: el rey tiene derecho

a mirar el funcionamiento de las células más básicas y las familias deben mantenerlo informado porque no pertenecen a un núcleo separado.⁵¹ Desde este momento histórico, emerge una relación de personalización entre el rey y su pueblo, el rey cura las almas reforzando el estado de dependencia de sus súbditos a través del poder de encierro y liberación.

El crecimiento del poder soberano que comienza a impartir justicia de forma universal, interviniendo en conflictos que antes estaban reservados a la esfera privada entre dos contrincantes, va de la mano, dice Foucault, de la influencia del derecho romano y del cristianismo (2015a, p. 132). El derecho romano habría dado las técnicas, los instrumentos y la teoría para el establecimiento de un poder público que persiga en su nombre las infracciones a la ley, y el crecimiento de la iglesia habría llevado los litigios hacia la concepción de pecado, de falta individual y de castigo. Pero estas superestructuras fueron impulsadas por los beneficios que significaba la confiscación de bienes y las multas, es decir, por el beneficio económico que significaba para la corona. Impartir justicia “se convierte en un objeto de codicia política y económica” (Foucault, 2015a, p. 136) y tiende a volverse obligatoria, por lo que el apoyo político y militar comienza a ser cada vez más necesario. Desde el sistema medieval se articula una moral de la penitencia y la reparación amparada en la lógica de la compensación. Para sostener una autoridad que pueda exigir compensaciones, debe regularse el sistema de posesión de armas que permita tanto ejercer la fuerza, como evitar los enfrentamientos privados en búsqueda de una justicia por afuera de la soberana. El rey se instala como garante de la paz y como amenaza de muerte, de exclusión y de encierro, organizando el poder de forma centralizada en respuesta a los movimientos populares. El poder soberano imparte justicia a quien la solicita, la impone a quien no la quiere, y la concede a quien él decide. La justicia resulta universal, obligatoria y concedida provisoriamente en aquellas acciones que ponen en juego el poder real.

⁵¹ La injerencia del Estado en cuestiones que en otro momento se consideraban privadas, es uno de los indicadores del comienzo del poder de soberanía que nos remite a los desplazamientos que en *Historie de la sexualité* 4 Foucault analiza entre Casiano y San Agustín cuando el matrimonio comienza a convertirse en objeto de jurisdicción y, con ello las familias pasan a ser el núcleo fundamental de la sociedad (2018a, p. 416).

2-3- Acompañar el orden natural

Es comprensible que el poder de soberanía se manifieste como exclusión hasta comienzos del siglo XVIII pues hasta entonces la realidad remite a un orden infinito que ordena a los seres como parte suya y se expresa en ellos. El apartamiento del loco o del enfermo, no busca modificarlos, no pretende curarlos, sino reafirmar su estado de no pertenencia al orden, acompañar la manifestación de la naturaleza en el hombre aun cuando esto signifique afirmar la enfermedad y su natural desarrollo. *Les mots et les choses* nos enseña que en la Baja Edad Media y en el Renacimiento se establecen cadenas infinitas de similitudes entre los seres donde, recurriendo tanto a la magia como a la erudición, se revelan las semejanzas a partir de los signos de la naturaleza, “conocer las cosas es descubrir el sistema de semejanzas que las hace ser cercanas y solidarias unas con otras” (Foucault, 1966, p. 56). Los signos significan algo en la medida en que se asemejan con lo que indican, son de la misma naturaleza. En el saber del siglo XVI la semejanza es lo más universal y lo más visible, aunque haya que descubrirla por medio de un trabajo de hermenéutica en la que toda semejanza remite a otra y ésta a otras nuevas. Como puede verse, no hay lugar aquí para las multiplicidades, para lo que no responde al encadenamiento de similitudes que reflejan un orden natural, se trata, en cambio, de un saber que procede por acumulación infinita a partir de la suma condenándose, dice Foucault, a no conocer nunca “sino la misma cosa y a no conocerla sino al término, jamás alcanzado, de un viaje indefinido” (Foucault, 1966, p. 45). Toda signatura lo es si refleja ese encadenamiento infinito. ¿Qué consecuencia podemos sacar de aquí respecto a la locura y la enfermedad? Pues que no señalan hacia la totalidad y por lo tanto quedan afuera, no tienen lugar, se excluyen a sí mismas.

La Época Clásica continúa con ese orden infinito pues, según *Les mots et les choses*, tiene como proyecto conocer el perfecto ordenamiento de las representaciones (Foucault, 1966, p. 91), reflejar el orden del ser, es decir, un orden universal que encuentra en el cuadro el lugar donde exponerse, en este orden se mantienen unidas la naturaleza y la naturaleza del hombre. Esta preponderancia y búsqueda del orden se manifiesta tanto en el dominio de la gramática general, como en la historia natural y en el análisis de las riquezas que ahora mencionamos brevemente: la gramática general es el estudio del orden verbal en relación con la similitud entre el lenguaje y el objeto

que representa; de forma similar, la historia natural dispone los datos de la observación en un espacio metódico y ordenado realizando taxonomías de los seres vivos; y en el análisis de las riquezas, la moneda sustituye, es eso lo que le da valor.

Así, el papel del hombre es clarificar un mundo que existe por sí mismo, por eso representación y ser van juntos, Foucault dice que en esta época “no era posible que se planteara el problema de la existencia humana en su misma naturaleza pues lo que se anudaba en él era la representación y el ser” (1966, p. 325). En este sentido, el método cartesiano que Foucault analiza en *Les mots et les choses* como búsqueda de naturalezas simples para construir un método progresivo hacia lo más complejo, como reconstrucción del orden, puede verse también en *Naissance de la clinique* cuando la configuración de la experiencia de la enfermedad del siglo XVIII, aparece como organización en jerarquías de familias, géneros y especies, como cuadro nosológico.⁵²

Foucault afirma que, en esta experiencia clásica, la enfermedad supone un espacio profundo anterior a su manifestación y a todas las percepciones, tomando cuerpo en un individuo, en un organismo, y que así emerge a la mirada. Con estos supuestos, la tarea del médico es histórica en el sentido de registrar el desarrollo de la enfermedad en el enfermo y de las analogías que llevan a conocer y manifestar la esencia de la enfermedad. La enfermedad tiene el mismo orden que la vida, sus mismas estructuras, ambas tienen un orden natural que les es común, “se trata de especies a la vez naturales e ideales. Naturales, porque las enfermedades enuncian sus verdades esenciales; ideales, en la medida en que no se dan nunca en la experiencia sin alteración ni desorden” (Foucault, 1963a, p. 6). Es decir que la enfermedad tiene una esencia que, sin embargo, no se da como tal, pues el individuo la altera con sus singularidades y accidentes. Así, el médico debe abstraerse del enfermo, éste no tiene que ser tomado en consideración, sino para acceder a la enfermedad misma, pues el cuerpo singular que se tiene a la vista puede ocultar la enfermedad, tergiversarla e impedir, a través de los síntomas, distinguir su clase, su género, su especie. La enfermedad que puede señalarse en el cuadro, encuentra una configuración diferente en el cuerpo, se hace

⁵² “De la *Nosología* de Sauvages (1761) a la *Nosegraphie* de Pinel (1798), la regla clasificadora domina la teoría y hasta la práctica” (Foucault, 1963a, p. 2). El mismo espíritu de las taxonomías puede verse en el tratamiento del delito aún a finales del siglo XVIII. Foucault se refiere a de Lacretelle como el “Linneo de los crímenes” pues formula una tabla de delitos jerárquicamente organizados que se corresponde a otra tabla compuesta por las penas, permitiendo una exacta correlación entre una y otra, así cada caso individual puede quedar sometido a la ley universal (Foucault, 1975, p. 102).

aparente en los volúmenes y las masas. De ahí que Meckel utilizara en 1764 la balanza para establecer cómo las enfermedades y sus cualidades se depositaban en los órganos que servían de apoyo a los síntomas.

Foucault llama “primaria” a la espacialización llevada a cabo por la medicina de las especies (1963a, p. 14), ésta coloca a la enfermedad en la región de las homologías donde el individuo tiene un estatuto negativo. La espacialización “secundaria” exige, en cambio, una mirada aguda sobre el individuo que en la relación médico-paciente puede separar las cualidades que el individuo muestra y las que oculta de la enfermedad. La espacialización “terciaria” refiere a los modos en que la enfermedad es investida en una sociedad, para protegerse de una manera diferente a la que se lleva a cabo en la medicina de las especies, pues el espacio social interfiere en la libre expresión natural de la enfermedad. Refiriéndose a estas formas de espacialidad, Foucault cita a Tissot por su negativa a internar en los hospitales ya que estos desfiguran la enfermedad contaminándola con condiciones que la desvirtúan y alejan cada vez más de su curso natural. Para Tissot, la vida más simple de los campesinos o de los pueblos hace permanecer la enfermedad cerca de su cuadro nosológico fundamental y permite su desarrollo natural con el acompañamiento del espacio familiar; mientras que los hospitales como lugar artificial, complican y contaminan la enfermedad agregando síntomas ajenos a cada una en el juego de los contagios. También Turgot cuestiona en el siglo XVIII la fundación de los hospitales, pero lo hace por razones morales: la familia es el lugar moralmente sólido para el normal desarrollo de la enfermedad frente a los hospitales que convierten al enfermo en una carga social y multiplican la enfermedad hasta el infinito. Si el enfermo permanece con su familia, no sólo se beneficia él con sus cuidados, sino su entorno que puede acceder a la asistencia de abrigo y alimentos proporcionada al enfermo. El hospital, en cambio, se convierte en una fábrica de pobreza y de abandono moral.

Ahora bien, la forma de abordar la enfermedad como expresión natural, es muy diferente a las prácticas de abandono, de exclusión y de encierro que, tal como expusimos, también se practicaban como formas de ejercicio del poder soberano. Si la enfermedad expresa su propio desarrollo natural en el enfermo, y si es por eso que el médico y la familia deben acompañar sin modificar el despliegue del orden que se manifiesta en ella, ¿cómo explicar que los leprosos eran excluidos de la ciudad?, ¿o

que los locos eran echados para obligarlos a vagabundear, encomendados a mercaderes y a navegantes?, ¿cómo justificar la reconversión de los leprosarios en hospitales para el encierro de enfermos, locos, pobres, inmorales? Foucault no nos da la respuesta explícita, pero podemos suponer que estas formas tan divergentes como la exclusión y el acompañamiento sí responden a la misma experiencia de orden infinito de la que el hombre forma parte hasta el siglo XVIII. Aquellos que eran excluidos no tenían una familia, un entorno que acompañara su enfermedad o su pobreza, la expulsión era la respuesta del Estado soberano ante la presencia de quienes deambulaban por la ciudad provocando desorden. El soberano actuaba allí donde la familia no cumplía con su función de núcleo básico en la jerarquía del orden tal como lo muestran las *lettres de cachet*, es decir cuando el poder era puesto en cuestión de forma pública, pues en la soberanía no se trataba de un ejercicio de gobierno que buscara, examinara o persiguiera las prácticas privadas. De acuerdo con esto, la lepra sí era una situación pública en todos los casos por su grado de contagio, lo que obligaba a marcar a los individuos, ritualizar su condición de excluidos, prohibirles ciertas actividades e imponerles una vida extramuros.

3- El pastorado como prefiguración del gobierno moderno

La gubernamentalidad instalada en la Época Moderna en Occidente se remonta, para la genealogía foucaultiana, al modelo de la pastoral [*pastoral*] cristiana que combina “la estructura política de técnicas de individualización y de procedimientos de totalización” (Foucault, 2001u, p. 1.048). En diferentes textos de finales de la década de 1970 Foucault analiza el poder pastoral y sus desplazamientos como precursores de las formas de poder modernas que individualizan por la disciplina, y controlan poblaciones a través de los dispositivos de seguridad (2001u, 2001aa, 2004).

Es importante señalar que estos análisis referidos a la pastoral no pueden ser reducidos a la única mirada que Foucault tiene sobre el cristianismo, en efecto, éste constituye un lugar de reflexión abordado desde distintas perspectivas cuyos matices se ven precisados cada vez más a lo largo de sus trabajos. Podemos decir que, en principio Foucault se refiere al cristianismo como un objeto ideal constituido de antemano e identificado con saberes, estrategias, poderes, supuestos y concepciones de la Edad Media. Pero estas referencias generales que encontramos en la década de 1960, irán haciéndose más rigurosas en los años siguientes cuando ya no se refieran al

“cristianismo” o a la “Edad Media”, sino que el objeto de reflexión serán prácticas específicas pensadas a partir de textos puntuales de algunos autores cristianos. En su reconocido texto *Michel Foucault et le christianisme*, Philippe Chevallier distingue tres momentos principales en los análisis de Foucault sobre el cristianismo llevados a cabo entre 1974 y 1980:

el estudio de archivos históricos utilizando el adjetivo “cristiano” como simple indicador cultural (Curso de 1974-1975: *Les anormaux*); el estudio del cristianismo como “gubernamentalidad” (Curso de 1977-1978: *Sécurité, territoire, population*); el estudio del cristianismo como un “régimen de verdad” (Curso de 1979-1980: *Du gouvernement des vivants*). (2011, p. 55)

Realizando un análisis terminológico, Chevallier señala que antes de 1977 el cristianismo no existía en los textos foucaultianos a excepción de algunas referencias en artículos dedicados a la literatura. En *Historie de la sexualité 1* de 1977 la cuestión del cristianismo surge de la mano de la hipótesis represiva cuestionando su responsabilidad en la interpretación represiva de la sexualidad que todavía nos rodea. Recién en 1977 el uso del término comenzó a tener un uso positivo, pero aún de forma general, refiriendo a una época cultural, a un mecanismo de confesión que marcará la cultura occidental hasta nuestros días. Sin embargo, Chevallier señala que antes de estas menciones al cristianismo sí son frecuentes las referencias a la historia de la Iglesia en Occidente como origen de técnicas de subjetivación que se constituyeron en tanto poder cercano a la sociedad, aunque más bien se trata de técnicas cercanas a los individuos cuando aún el poder político no se ocupaba de ellos. En este sentido, las lecciones que encontramos entre 1971 y 1975 refieren al modelo inquisitorial, a las comunidades religiosas como modelo del poder disciplinario, o a la confesión de los pecados, pero no contienen un estudio del cristianismo como cuerpo homogéneo histórico conformado por instituciones, discursos y prácticas.

Chevallier afirma (2011, p. 64) que es en 1978, en el Collège de France, a partir del giro operado por la noción de gobierno, que Foucault hace un primer intento de reunir bajo el concepto de cristianismo una realidad histórica amplia y homogénea, aunque aclarando que “cristianismo” remite a una extensa serie de diferencias. Foucault retiene una de esas realidades, a saber, la constitución de la religión cristiana en la Iglesia entre los siglos II y XVIII, pero a partir de su aspecto jurídico – político

codificado por leyes y reglamentos que gobiernan la vida de los hombres, y no a partir del derecho canónico. Se señala así que ese gobierno no debe entenderse como ejercicio de violencia sobre otro, sino como arte de disponer de las propias posibilidades para alcanzar la salvación. Gubernamentalizar la Iglesia es describir su tecnología general de poder como una forma flexible que permite la respuesta autónoma de los sujetos, de ahí que no pueda reducirse a declaraciones canónicas.

El último momento, el del cristianismo estudiado a partir de los regímenes de verdad, parte de comprender la verdad en su vinculación circular con los sistemas de poder que la producen en un mecanismo recíproco donde la verdad induce, a su vez, efectos de poder. En las lecciones de 1980, los regímenes de verdad aparecen como aquello que “determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procesos de manifestación de la verdad” (Foucault, 2012b, p. 91). La verdad tiene un peso tal que hace que los individuos se inclinen ante ella, pero este peso no está ligado a la verdad proposicional, sino a mecanismos históricos, culturales, sociales de circulación y regulación de la verdad. Desde esta perspectiva, el cristianismo es estudiado como un régimen de verdad, como actos en que los sujetos se involucran personalmente y no como un sistema de creencias. En el régimen de verdad del cristianismo, los actos de confesión ocuparán un lugar privilegiado, pero serán acompañados de los actos de fe, de actos que no son simples afirmaciones, sino compromisos, adhesiones a la verdad manifestadas con la propia vida. El cristianismo contiene una historia específica de ejercicios reflexivos del sujeto sobre sí mismo que en los análisis foucaultianos no se relacionarán con el control sobre los individuos, sino con el autodomínio ético.

3-1- De la *aphrodisia* a la experiencia cristiana de la “carne”

¿Cómo es posible que prácticas de elección individual llegaran a universalizarse y a convertirse en obligatorias?, ¿cómo es posible que la dirección de conciencia se convirtiera en confesión de los pecados?, ¿cómo el pastorado llegó a ser gobierno de control? Foucault se ocupa de mostrar que estas diferencias no responden a cortes, sino a lentos y prolongados desplazamientos que rastrea desde el mundo pagano hasta nuestros días. En *Historie de la sexualité* 4 este trabajo aparece realizado desde la experiencia de la *aphrodisia* grecolatina hasta la experiencia de la carne cristiana, es decir desde una ética centrada en el dominio (no en la anulación) de los deseos hasta las relaciones entre el cuerpo, el deseo y la libido que atrapan la sexualidad en la

subjetividad.⁵³ Foucault nos muestra que la continuidad entre lo pagano y el naciente mundo cristiano puede verse en *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría que en el siglo II da testimonio de las mismas formas de prescripción comunes entre ambas experiencias en tanto comparten un régimen de vida definida por el valor de los actos en función de sus fines racionales y las oportunidades para actuar de forma legítima. Además, paganismo y cristianismo naciente comparten un código elaborado en referencia a las mismas prohibiciones (adulterio, libertinaje, corrupción de niños, relaciones entre hombres), y las mismas obligaciones (no perder de vista la procreación de los hijos al tener relaciones sexuales) (Foucault, 2018a, pp. 57-58). Pero Foucault no deja de remarcar las discontinuidades introducidas en este texto de Clemente respecto a lo pagano, tanto en relación al lugar que ocupan las recomendaciones sobre la vida matrimonial, como a la significación religiosa de las prescripciones morales, pues Clemente hace coincidir el código pagano con la sabiduría doctrinal de las sagradas escrituras. Así, por ejemplo, al igual que para los filósofos estoicos, el hombre debe ser amo de sus deseos y alcanzar un matrimonio temperante, pero, agrega Foucault:

Al parecer, ese principio no es para Clemente el principio último. Si bien uno debe ser “amo de sí mismo”, no es tanto para entender el justo equilibrio y la necesaria jerarquía entre las facultades, sino para asegurar el respeto, el pudor, la reserva que reclama una semilla que forma el receptáculo de “razones” inmanentes a la naturaleza y que es la ocasión de una cooperación entre Dios y el hombre. (2018a, p. 51)

Y aunque las grandes líneas de división entre lo permitido y lo prohibido continuaron siendo las mismas a lo largo de la cultura occidental, Foucault muestra que desde el siglo II al V se produjeron transformaciones cruciales que cambiaron la experiencia en torno a la moral modificando el sistema general de valores y la importancia creciente de la tentación y la concupiscencia, desplazando así el ámbito de análisis. Foucault rastrea estos cambios a partir de la introducción de dos experiencias del cristianismo: la disciplina penitencial en el siglo II y la ascesis monástica a finales del siglo III. Estas prácticas no fortalecieron las prohibiciones, sino

⁵³ Wolfgang Detel remarca que, si bien Foucault partió de la interpretación de Pierre Hadot para pensar las ideas antiguas, fue el primero en ocuparse de la moral en la sexualidad antigua. Sin embargo, Detel afirma que el modelo interpretativo de análisis de Foucault es inconsistente porque al analizar los textos grecorromanos y cristianos, deja de lado la tarea de la genealogía, lo que le impide atender lo que dicen sobre la epistemología y el análisis del poder. Además, señala que los antiguos tomaban la sexualidad como un deseo más, mientras que Foucault la aísla (1998, pp. 1-2).

que desarrollaron cierto modo de relacionarse consigo mismo buscando la existencia de pecados ocultos en lo más profundo del alma y manifestándolos a otro en la confesión. Se trató de pasar de prácticas paganas centradas en el autodomínio, a anudar la remisión del mal, la manifestación de la verdad y el “descubrimiento” de sí mismo.

En ese camino Foucault señala desplazamientos y algunas rupturas que van permitiendo el cambio de experiencia. A pesar de que Foucault frecuenta varios autores y textos, creemos que a los fines de simplificar podemos proponer algunos momentos significativos en los que, así como Clemente es pensado desde el paso de lo pagano a lo cristiano, otras discontinuidades significativas pueden observarse en textos de Tertuliano en el siglo III, de Casiano, Gregorio Nacianeno y Agustín entre los siglos IV-V y en el Concilio de Letrán en el siglo XIII.

Después de ver cómo en los textos de Clemente se vincula la moral pagana con el cristianismo, en el *De baptismo* de Tertuliano aparece la penitencia [*metanoia*] no sólo como una purificación, como un medio para perfeccionarse, sino como necesaria para el bautismo y se convierte en un ejercicio que “debe durar toda la vida del cristiano” (Foucault, 2018a, p. 81). Esta exigencia, señala Foucault, se plasma en el desarrollo de una nueva institución que busca organizar y controlar la penitencia a través de las prácticas de catequesis que preparan para el bautismo. Esta institucionalización surgida con el catecumenado busca controlar la vida religiosa ante la afluencia de candidatos, de las herejías y las persecuciones sufridas por los cristianos. De esta manera, la catequesis da acceso al alma para que manifieste su propia verdad. En las lecciones de 1981 (el mismo año en que Foucault prepara *Historie de la sexualité 4* a que estamos refiriendo) la institucionalización de las prácticas cristianas aparece de la mano de la necesidad de regular la vida ascética ante la proliferación del movimiento ascético que adoptaba múltiples manifestaciones. Las instituciones monásticas, dice Foucault, tratan de apropiarse de ese movimiento, darle un cuerpo institucional para evitar los desbordes, los excesos individuales, y también tratan de luchar “contra la influencia gnóstica o contra la influencia maniquea” (2012a, p. 124). El ascetismo regula la penitencia haciendo de la vida del monje una vida de mortificación que asegura al individuo morir para esta vida y nacer a la vida de salvación. Para esto no sólo se establecen prohibiciones referidas a la vida terrenal, sino que también se apela a diferentes técnicas como los interrogatorios realizados en presencia de testigos

calificados, las pruebas de exorcismos para expulsar malos espíritus y la confesión de los pecados [*exomológesis*] por la cual el catecúmeno se reconoce pecador, aunque aún, no detallando cada uno de los pecados cometidos, sino sólo como pecador en general. La verbalización no es lo más importante, sino manifestar el verdadero ser pecador, se trata más de lo que uno es, que de lo que se ha hecho.

Habrà que esperar, dice Foucault, hasta la penitencia medieval para que la confesión consista en la enumeración de los pecados cometidos, en reconstruir la verdad del sujeto por la memoria conociéndose a sí mismo; mientras tanto, la penitencia busca en la mortificación una ruptura, “una manera de afirmar *ego non sum ego*. Los ritos de *exomologesis* aseguran la ruptura de la identidad” (2018a, pp. 152-153). En *Du gouvernement des vivants*, Foucault se refiere a esta novedad como “la gran mutación” operada por Tertuliano pues desde él aparece la idea del pecado original (2012b, p. 104) que, junto con la institucionalización de la penitencia, marca un gran hito en el camino hacia el examen como forma de gobierno.

Otro momento de ruptura que consideramos importante en este camino hacia el pastorado, aparece en las *Colaciones* y en las *Instituciones* de Casiano que, según afirma Foucault (2018a, p. 145), convierte la dirección de conciencia en algo obligatorio no sólo para los monjes, sino para todas las almas. Se instala la universalidad de la dirección de conciencia para todos y para siempre. La obediencia absoluta a otra voluntad distinta a la propia se convierte en un principio fundamental: aun cerca de la santidad todos pueden recaer en el pecado. Esto marca una clara diferencia respecto a la etapa anterior. Mientras en la antigüedad la obediencia al maestro tenía una finalidad instrumental y limitada, haciendo que la sumisión cesara cuando la meta era alcanzada, la obediencia monástica, en cambio, es el fin mismo de la dirección y atraviesa toda la existencia, tanto en lo temporal, como en la inclusión de los más mínimos detalles del alma.

Así podemos medir la distancia que separa la dirección cristiana de la que estaba vigente, por ejemplo, entre los estoicos. En aquella el objetivo era, esencialmente, establecer las condiciones para un ejercicio soberano de la voluntad sobre uno mismo (...) La dirección cristiana, en cambio, se centra en la renuncia a la voluntad. (Foucault, 2018a, p. 153)

En los textos de Casiano la confesión se identifica con el examen ya que se trata de efectuar una inspección constante de uno mismo y de abrir el alma a otro. El examen se centra, no tanto en las acciones pasadas, como en los más mínimos movimientos del pensamiento [*cogitatio*] pues la obediencia implica que nada se ponga en marcha sin el permiso del director, éste ve lo que se le escapa al propio sujeto y le da consejos teniendo como fundamento la palabra del confesor. A partir de entonces, la palabra da acceso a lo más oscuro del alma y la libera.

Este proceso de universalización que tomamos como un giro significativo en la historia de la confesión, tiene como correlato el origen de la subjetividad occidental. A partir del profundo examen del transcurrir del pensamiento, de las imágenes, los recuerdos y las percepciones que van y vienen del cuerpo al alma, se abre un juego de vigilancia sostenido por la objetivación de sí mismo, un proceso de subjetivación [*subjectivation*] que hace de la obligación de buscar y decir la verdad sobre uno mismo su condición indispensable y que, a la vez, establece con los otros un tipo de relación que valida esa subjetivación. La universalización de la confesión y con ella, la subjetivación de los individuos surge, de acuerdo con Foucault, del cruce de dos circunstancias acaecidas en el siglo IV: la Iglesia cristiana como institución que ocupa cada vez un lugar más visible en la organización, control y administración de la sociedad; y la burocracia imperial que procura incrementar su influencia sobre los individuos. Estas dos instituciones emergentes, nacidas por separado y que procuraban mantenerse de este modo, terminaron por apoyarse y reforzarse mutuamente gracias a sus mismos intereses de universalización.

La vida de los individuos, en lo que puede tener de privado, de cotidiano y de singular, se encuentra así convertida en objeto, si bien no de un soporte total, sí al menos de una preocupación y una vigilancia que, sin dudas, no son similares a lo que podían asegurar las ciudades helenísticas ni a los que ejercían las primeras comunidades cristianas. (Foucault, (2018a, p. 295)

Que las prácticas ascéticas no sólo se difunden cada vez más, sino que específicamente la dirección espiritual comienza a tener lugar en comunidades cristianas en general, es claro no sólo en Casiano, sino también en un contemporáneo suyo: Gregorio de Naciaceno. En él se evidencia claramente lo que podemos considerar el surgimiento de la pastoral como dirección de la comunidad laica.

Naciaceno, señala Foucault, nos muestra cómo surgen dos focos, “uno, el convento, la comunidad monástica (...) el otro foco, el de la comunidad de los laicos” (2012a, p. 175), dos ámbitos que señalan el ajuste de la penitencia a cada individuo pues, en los monasterios la dirección de conciencia codificó las conductas y las faltas de una forma rigurosa, mientras que entre los laicos la penitencia se juridizó de una manera más flexible que permitió su extensión y aceptación. La comunidad monástica de los conventos se fue convirtiendo en un foco espiritual y económico que requirió una rigurosa reglamentación de la mano de la comunidad laica con una cada vez mayor estructura pastoral y administrativa de carácter judicial. En ambas estructuras se consolidó la necesidad de manifestar la verdad de sí mismo frente a otro teniendo como guía un nuevo elemento crucial para la juridización, universalización y moralización: un código que guía las faltas y sus sanciones. Este movimiento -dice Foucault- guiará desde los siglos IV a VII intensificándose con la aparición de la penitencia tarifada que indicará un castigo para cada falta y permitirá la reiteración de las faltas sin ser excluido de la comunidad. Foucault señala dos orígenes para este cambio (2012a, pp. 176-177): la conversión de los conventos en comunidades cada vez más reglamentadas por su crecimiento y función económica, y la influencia del derecho germánico conforme al cual una falta se redimía por la satisfacción a la parte perjudicada y para la cual debía establecerse un sistema de proporcionalidad calculada. Pero, en el caso en que las penitencias fueran muy pesadas, existía la posibilidad de acudir a un sistema de transacciones, a un código que, con una clara impronta jurídica, sustituía las pesadas penitencias corporales con cánticos y oraciones. Es relevante además señalar cómo en estas transacciones la Iglesia comienza a entrelazarse con las cuestiones civiles al establecer penas como, por ejemplo, ocuparse de la víctima y su familia hasta que estos puedan recuperarse del daño ocasionado.

Este modelo jurídico adquiere una nueva consolidación con Agustín cuando el individuo cobra significado como ser social abierto a un gobierno de las conductas de abstención y aceptación, al mismo tiempo que su ser queda definido por la concupiscencia y, por tanto, por una limitación en su ser que abrirá la culpa como estructura misma del sujeto. Así el sujeto quedará convertido en sujeto de derecho, de jurisdicción y de veridicción.

A estas conclusiones llega Foucault en *Historie de la sexualité 4* a partir de los desplazamientos ejecutados por el pensamiento de Agustín respecto al matrimonio que con él comienza a ser, no sólo deseable para fortalecer la amistad (tal como ya aparecía en autores anteriores), sino para la economía general de la salvación, como apoyo mutuo de la debilidad, como elemento de control de los deseos que da acceso a la continencia dentro de las relaciones sociales y en vistas a una sociedad futura (2018a, p. 357). *De bono conjugali* de Agustín aparece como el primer esbozo de la jurisprudencia entre esposos, pues establece un código complejo de las relaciones sexuales matrimoniales como cumplimiento del deber que marcará la moral cristiana. Agustín introduce la necesidad del gobierno de los actos sexuales al ligarlos a la fuerza involuntaria que los mueve, “la caída ha provocado lo que podríamos llamar la libidinización del acto sexual” (Foucault, 2018a, p. 393) degradando la esencia humana e introduciendo en el hombre el estigma de lo involuntario, haciendo de la concupiscencia la esencia de lo humano y ya no una parte del alma o un aspecto del cuerpo. Hay una ley del pecado que se impone al hombre si este no le opone resistencia, lo voluntario de las acciones, entonces, cierra las acciones humanas en un sistema de referencias jurídicas que hace que ceder a los deseos sea imputable. Se abre, desde aquí el sujeto de derecho identificado con el sujeto de deseo que puede descubrir la verdad en el fondo de su ser haciéndose imputable por sus acciones, este sujeto debe inspeccionarse a sí mismo para analizar su concupiscencia.

En la ciencia de la psicología moderna, lo involuntario se convierte en inconsciente haciendo que la cultura europea sea “sin duda la única que construyó una ciencia de la sexualidad, es decir, que hizo de la relación *hombre/mujer* un objeto no sólo de la literatura, de la epopeya, de la mitología, de la religión, sino del saber discursivo” (Foucault, 2018b, p. 22). Esta ciencia de la sexualidad –continúa Foucault- incorpora el aspecto de lo jurídico porque enlaza lo individual y lo social, lo fisiológico y lo psicológico. Como acabamos de mencionar, en las lecciones dictadas varios años antes de la redacción de *Historie de la sexualité 4*, Foucault afirma también en 1969 en la Universidad de Vincennes, que recién a partir del siglo IX-X el matrimonio cristiano aparece como institución jurídica en una sociedad que se enriquecía y liberalizaba llevando a consecuencias tales como una ideología del amor y libre elección, la sacralización, la indisolubilidad frente a la comunidad, la anulación de los matrimonios clandestinos, la constitución de cuadernos de registro civil, la necesidad de

consentimiento, el carácter natural del matrimonio que constituye a la familia en una institución anterior a la sociedad, etc. (2018b, clase 4).

El recorrido de la lenta introducción de matices que van modificando las prácticas de confesión y de dirección de conciencia tienen cierta continuidad en los análisis de Foucault, pero podemos observar que después de Agustín hay un salto analítico hasta el siglo XIII cuando en *Mal faire, dire vrai*, se afirma que en el cuarto Concilio de Letrán aparece “la verdadera juridización de la penitencia” (2012a, p. 182). A partir de entonces, queda establecida la obligación de practicar el sacramento de la confesión al menos una vez al año ligándola a la penitencia, es decir que aun cuando no se tenga conciencia de haber cometido un pecado preciso, la confesión debe realizarse de todos modos en Pascuas. Antes de esto, afirma Foucault, la penitencia no era obligatoria ni tenía carácter permanente, además de no realizarse como exposición verbal de los pecados, de una realidad oculta en sí que sale a la luz en el decir a otro, otro que es quien puede descubrir lo que se oculta al mismo sujeto. Además, es en el propio acto vergonzoso del decir que se ejecuta la penitencia. Esta confesión agrega otro nuevo elemento ante la necesidad de realizarse con el sacerdote de la parroquia a que se pertenece y no con un director de conciencia, sacerdote que desde el siglo XIII absuelve en su nombre y no en el Dios, además de poder elegir la penitencia a aplicar convirtiéndose en un verdadero juez. Este modelo judicial entre el hombre y Dios es, para los análisis foucaultianos, algo totalmente nuevo e impensable para un cristiano primitivo y responde a la escena política del ejercicio del poder temporal de la Iglesia de la Edad Media ante los debates entre jurisdicciones eclesiásticas y jurisdicciones civiles.

3-2- Del pastorado a la biopolítica

Los análisis anteriores referidos a los desplazamientos de la práctica de la confesión en el cristianismo y al surgimiento del poder pastoral, sintetizan apenas el meticuloso trabajo que Foucault realiza en la década de 1980. Frente a ellos, en la década anterior encontramos generalizaciones que buscan vincular estas prácticas de confesión con el gobierno del Estado. En este sentido, a continuación, rescatamos los aspectos más significativos del poder pastoral.

El pastor cristiano guía a un pueblo en su totalidad y lo hace hacia un lugar mejor, es la conducción de una multiplicidad en movimiento hacia una morada salvadora, el

pastor lleva a su rebaño hacia una tierra prometida y las ovejas dependen eternamente de él. En el momento en que el pastor se aleja, el rebaño se dispersa, por eso éste debe tener una mirada permanente, directa y rectora. Foucault resalta que, a diferencia de otros ejercicios de poder, este poder tiene un carácter particularmente benévolo pues el pastor no sólo se ocupa de pastar a sus ovejas, es decir de asegurarles el alimento, de cuidarlas, de velar para que no sufran, sino que las busca y recupera, las cura y, sobre todo, lo hace con total entrega. El poder del pastor reside en su deber de sustento que no manifiesta como superioridad pues hay en él dedicación y celo, tanto al evitar los males para su rebaño, como al sanarlo cuando se enferma, y lo hace para cada una de sus ovejas pensando más en ellas que en sí mismo. La tarea del pastor es ejercer un poder individualizador: ni una de las ovejas debe extraviarse, el pastor trabaja por el rebaño en su totalidad, pero al mismo tiempo por cada uno de sus integrantes: “*omnes et singulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastorado cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se proporcionan en las tecnologías de la población” (Foucault, 2004b, p. 132). Esta es la paradoja moral y religiosa, dice Foucault, en la que se encuentra el pastor: cuidar a cada uno, pero sin descuidar el todo.

Roberto Echavarren (2011) sintetiza la relación entre gobierno y pastorado en Foucault afirmando que el modelo pastoral es “fundante de una transacción de poder religioso y temporal, un régimen de sujeción de conciencia, un arte efectivo de gobernar que aportó el cristianismo al transformarse en la religión oficial del Imperio Romano” (p. 33). Si bien, como señalamos anteriormente, el poder temporal coincidió con el religioso durante la Edad Media, sin embargo, Foucault afirma que el pastorado como conducción de las almas estuvo limitado al ámbito religioso hasta el siglo XII y es recién a partir de entonces que comienza a trasladarse al poder político. A pesar de ello, en el pasaje citado de Echavarren podemos encontrar varios aspectos importantes sobre el pastorado como forma de gobierno: 1- su carácter de origen religioso, pero también temporal; 2- su aspecto de sujeción de conciencia fundamental para realizar una reflexión moral; 3- su índole de gobierno diferenciado de la imposición soberana; y 4- su condición de universalización que se diferencia de las prácticas ascéticas cristianas elegidas libremente que se daban en los monasterios.

- 1- La figura del rey, del jefe o del dios como pastor, es decir definido por su benevolencia, por el cuidado individual de sus ovejas, encuentra, para Foucault (2004b, p. 127), su origen en el oriente precristiano (en Egipto, Asiria, Mesopotamia y entre los hebreos). Las remisiones al pastor que aparecen en Platón tienen que ver, dice Foucault, más bien con la dirección de conciencia que se da entre el filósofo y sus discípulos, el médico y sus pacientes o el maestro y sus alumnos, pero no con el gobernante. El ciudadano de la *polis* griega, como también el romano, se deja gobernar sólo por la ley o por la persuasión, es decir, en el ámbito de las decisiones tomadas por la Asamblea que deben acatarse, o en el de los acuerdos donde reina la racionalidad. El gobernante griego suele ser relacionado con un piloto o capitán que gobierna la ciudad, no a los hombres, estos son gobernados de forma indirecta, “su particularidad no consiste en mantener la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad” (Foucault, 2001aa, pp. 962-963). El pastorado empieza recién en el cristianismo y se mantiene diferenciado del poder temporal pues, en principio, la figura de pastor corresponde a Dios y es éste quien entrega su rebaño a los profetas (Foucault, 2004b, p. 128). En sentido cristiano, el pastor sólo se ocupa del alma de los individuos para su salvación, pero luego termina ocupándose de todos los aspectos de la vida como intervención permanente de la conducta cotidiana de las personas, incluyendo los bienes y las propiedades a partir de una legitimación dada por el sacramento del bautismo y del matrimonio. Ese poder pastoral comienza a tener como meta de gobierno la vida terrenal, aunque su objetivo final esté en el más allá. A partir del siglo XVI el gobierno ya no responde ni a la ley de Dios ni a la naturaleza y se convierte en Razón de Estado con su propia regla de inteligibilidad para completar su tarea de gobierno como administración de recursos. Se conforma el Estado-Nación que busca un equilibrio de fuerzas en la configuración europea y, tanto la Iglesia, como el Imperio, pierden su poder de convocatoria. El nuevo poder, necesita más que leyes para gobernar, recurre a las estadísticas, los acuerdos, las fomentaciones y los cálculos.
- 2- Esta forma de poder exige un particular y pormenorizado conocimiento de las almas y lo hace logrando que revelen sus más íntimos secretos. La confesión tiene esa función de hacer decir, dice Foucault, “esto implica un conocimiento de la conciencia y una habilidad para dirigirla” (2001u, p. 1.048), habilidad que luego aparecerá en múltiples mecanismos disciplinarios y en las ciencias sociales. Para dirigir el alma, es necesario que ésta se desnude ante el pastor, debe mostrar sus acciones, pero también sus deseos, sus inclinaciones, sus temores, sus pensamientos hasta el más mínimo

detalle. Foucault señala los lazos morales que subyacen en este vínculo y afirma que “estos lazos no conciernen solamente a la vida de los individuos, sino también a sus actos en sus más ínfimos detalles” (2001aa, p. 964). Una particularidad de esta dirección de conciencia es que es permanente y exige sumisión eterna, la obediencia es una virtud y lo es como fin en sí misma, no es un medio para alcanzar otro fin dando lugar a lo que Foucault llama “un fenómeno muy extraño” (2001aa, p. 966) de la sociedad grecorromana que llega hasta nosotros constituido por el lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo a través del examen de conciencia y la confesión a otra persona.

3- Para Foucault, el pastorado no gobierna ni mediante la racionalidad ni por la imposición de la ley, el pastor no es un juez, es como un médico al que se obedece de forma voluntaria y con quien se establece una relación de dependencia en la que la obediencia no tiene fin. Pero este poder pastoral no sólo dirige, sino que también exige al pastor estar preparado para sacrificarse por su rebaño, lo que lo distancia del poder de soberanía donde el sacrificio podía pedirse a los súbditos para salvar el trono (Foucault, 2001u, p. 1.048).

4- En el pastorado hay renuncia a la propia voluntad para someterse a otra voluntad que lleva al individuo por encima de sí, haciendo que ocuparse de sí mismo sea algo reprochable:

Lo que se va a reprochar a los placeres de la carne no es que nos hagan pasivos –éste es el tema estoico, incluso epicúreo- lo que se reprocha a los placeres de la carne, por el contrario, es que en ellos se desarrolla una actividad que es dual, personal, egoísta. (Foucault, 2004b, p. 182)

El pastorado es el cuidado individual, pero a la vez rompe con las singularidades para incluir a todos y cada uno en un proyecto universal. La confesión de las culpas, por ejemplo, es una forma de crear a la vez identidad y sujeción porque arranca la verdad a cada uno, pero en el mismo momento en que se confiesa, el arrepentimiento anula esa verdad individual y vuelve a incluir al individuo en un reino común. Es muy distinto de lo que sucedía en la antigüedad cuando el discípulo iba al encuentro de su maestro para ser dirigido, le pagaba incluso, y buscaba una dirección temporaria que no duraría toda la vida, o en la tradición ascética monástica cuando los individuos realizaban una elección de vida diferente a la de las mayorías. Estas prácticas elitistas

fueron convertidas en el siglo XVII en una regla para todos (Foucault, 1986, p. 29). Foucault sostiene que el pastorado buscó absorber a las poblaciones que a través de contra-conductas intentaban escapar a la dirección, es decir, que se oponían a los procedimientos para conducir a otros, y lo hizo atacando los privilegios económicos, civiles, jurídicos, espirituales del clero. Algunas contra-conductas no fueron ajenas al poder pastoral, sino que se desarrollaron desde él, sin poner en duda la fe, sino poniendo en jaque el orden jerárquico de la institución desde elementos internos a la Iglesia: el ascetismo como autodisciplina, la libertad de leer e interpretar la Escritura y la experiencia mística, dice Foucault, fueron contra-conductas porque cuestionaron al poder pastoral. Éste, a su vez, no se debilitó, se modificó, refinó sus técnicas asumiendo nuevas responsabilidades relacionadas con la vida espiritual, material y con la educación. El pastorado, podemos decir, ha contribuido con el orden de la moral, mientras que el ascetismo, lo ha hecho con la libre interpretación de la Escritura y la mística, es decir, con prácticas éticas.

El carácter de cuidado individual incluyendo a cada sujeto en una totalidad, es decir el cuidado para que cada uno pierda su singularidad y pueda ser parte de un todo, la conducción individual que lleva a la salvación dentro de un proyecto unificado, es lo que hace del pastorado un poder claramente moral que busca la adecuación de las conductas a un destino único. Este carácter de poder moral aparece en la configuración del Estado moderno desde el gobierno de los individuos y de las poblaciones. Foucault afirma que el pastorado no desaparece a lo largo de la Edad Media, permanece en la Iglesia, pero no es la forma en que el feudalismo gobernó, tanto porque el pastorado de las almas es más fácil de desarrollar en experiencias urbanas que en ámbitos de pobreza rural, como porque es una técnica complicada que exige cierto nivel de cultura por parte del pastor y también del rebaño. Desde esta perspectiva, el cristianismo marcado en sus comienzos por el pastorado, luchó a lo largo de la Edad Media por hacer abarcadora una práctica no siempre fácilmente aceptada.

Foucault observa que desde comienzos de la modernidad hay un retroceso del poder pastoral desarrollado en la Iglesia que se traslada hacia el poder temporal. El Estado moderno surge, pues, como un nuevo modo del poder pastoral, una moderna matriz de individualización y de control del pueblo. En *Le sujet et le pouvoir*, se señalan tres de estos cambios (Foucault, 2001u, p. 1.049): 1- un cambio de objetivo. Ya no se conduce

a la gente a la salvación en el más allá, sino que se la asegura en este mundo, la salvación comprende la salud, el bienestar en la riqueza, la seguridad, la vida; 2- un aumento en los funcionarios que ejercen el poder: la policía ocupa un lugar especial en esta nueva configuración, pero no sólo en su rol de controlar el orden y reprimir, sino por su colaboración para asegurar la asistencia social, la higiene, el comercio, la salud. También las empresas particulares resultan fundamentales de la mano de instituciones tradicionales como la familia y otras públicas que ofrecen servicios espirituales, económicos y de salud; 3- una doble función en el conocimiento de los hombres: una función globalizadora y cuantitativa que refiere a la población, y otra analítica que concierne a los individuos.

Recordemos que no hay que ver en estos cuestionamientos foucaultianos la intención de ir en contra de una forma específica de poder ni mucho menos del poder en general. Las conferencias *Omnes et singulatim* tienen como objetivo justamente pensar la racionalidad específica del Estado moderno y su productividad: “Más que preguntarse si las aberraciones del poder del Estado son debidas a excesos de racionalismo o irracionalismo, yo creo que sería más juicioso apegarse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado” (Foucault, 2001aa, pp. 968-969). No hay una racionalidad única que se manifiesta aquí o allá, sino tipos muy precisos de ella que llegan a fundar el Estado y desplegarse en él. Foucault nos muestra que, a pesar de que la razón de Estado surgió diferenciando sus principios y métodos del gobierno que ejercía Dios, el padre de familia o el superior de la comunidad, se enraizó en el poder pastoral que arroja como resultado inevitable la individualización y la totalización de los sujetos.

El Estado administrativo y ya no feudal, surgido desde el modelo de la pastoral cristiana, es el de una sociedad de reglamentos y disciplina que luego se define por el gobierno de la población. Hay un significado moral originario en esta idea de gobierno, según el que gobernar puede referir a conducir a alguien, ya sea como conducción del alma, o como dominación de un individuo sobre otro en sentido físico, o como conducción del obrar de otros. Lo común en estos significados es que lo gobernado son hombres, los individuos o grupos y no cosas o territorios, sostiene Foucault, una situación novedosa en la historia occidental frente a los gobiernos de soberanía de la Edad Antigua y Media.

Al remitir a este tipo de poder que el Estado moderno toma del pastado para gobernar a todos y a cada uno de sus miembros en la totalidad de sus existencias, Foucault ha utilizado los términos “biopolítica”⁵⁴ y “biopoder” que, de acuerdo con las publicaciones con que contamos hasta la fecha, aparecen por primera vez en *La naissance de la médecine sociale* (1974) y en *Historie de la sexualité 1* (1976) respectivamente, y son desarrolladas con mayor detalle en los cursos de 1976 a 1979 *Il faut défendre la société; Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitique*.⁵⁵ Mencionaremos ahora brevemente cómo aparecen usados los términos “biopoder” y “biopolítica” en estos textos y cómo Foucault no siempre los usa del mismo modo, para desarrollarlos luego más detenidamente en el apartado dedicado a los mecanismos de seguridad.⁵⁶

En *La naissance de la médecine sociale* dice: “Para la sociedad capitalista lo bio-político [*bio-politique*] es lo más importante, la biología, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad bio-política; la medicina es una estrategia bio-política” (Foucault, 2001n, p. 210), y lo dice defendiendo la idea de que no hay en esa época una relación individualista entre médico y paciente, sino que ella se inscribe, fundamentalmente, en una dimensión global en la que el cuerpo es un cuerpo social y la medicina una práctica social. Pero si en esta conferencia Foucault no realiza mayores precisiones en el uso del término y no lo usa más allá de este pasaje, en el último capítulo de *Historie de la sexualité 1* aparece la distinción entre la anatomopolítica y la biopolítica, colocando a ambas como parte del biopoder. Después de haberse dedicado a lo largo del texto a analizar el dispositivo de sexualidad que surge en la sociedad occidental a partir del siglo XVII, nos muestra cómo se modifica el ejercicio de poder soberano en un biopoder pasando del “derecho de hacer morir o dejar vivir” al “poder de hacer vivir o de llevar hacia la muerte” (Foucault, 1986, p. 181) con un claro foco en la vida biológica de los hombres y en su desarrollo. Ese poder sobre la vida, dice Foucault en este texto, se llevó a cabo en dos formas que no son antitéticas,

⁵⁴ Roberto Espósito señala en *Biopolítica y filosofía* que el término “biopolítica” proviene de Johan Rudolf Kjellén que lo utiliza para referirse al Estado como a un ser vivo que nace, crece y muere.

⁵⁵ Tal como señala Edgardo Castro en *Lecturas foucaulteanas*, a excepción de las páginas finales de *Historie de la sexualité 1*, Foucault no publicó ningún libro referido a la biopolítica, sólo contamos con los desarrollos de sus cursos (2011b, p. 45).

⁵⁶ Le corresponde a Foucault el mérito de haber despertado el interés por las cuestiones de biopolítica y biopoder en la discusión contemporánea (no sólo filosófica). A partir de él se han desarrollado investigaciones llevadas a cabo por pensadores del porte de Giorgio Agamben, Roberto Espósito, Antonio Negri y Michel Hardt que, si bien se alejan considerablemente de los planteos de Foucault, mantienen una deuda enorme con él.

sino que se encuentran relacionadas. Una de ellas, que fue la primera en formarse, se centra en el cuerpo como máquina buscando el aumento de sus aptitudes, su utilidad y docilidad

por procedimientos de poder que caracterizan las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo, que se formó un poco más tarde, hacia finales del siglo XVIII, estuvo centrado en el cuerpo especie (...) la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida (...) una serie de intervenciones y de controles reguladores: una bio-política de la población. (Foucault, 1986, p. 183)

Al utilizar “biopolítica de la población” Foucault no deja del todo claro que la biopolítica se identifique con el control de las poblaciones, pero más adelante utiliza el término “biopoder” para referirse tanto al control de los cuerpos individuales como al de la población afirmando que “se inicia la era del ‘bio-poder’ [*bio-poivoir*]. Las dos direcciones en las que se desarrolla aparecían todavía en el siglo XVIII netamente separadas” (1986, p. 184). En una de estas direcciones figuran las instituciones disciplinarias como el ejército y la escuela; y en la otra la demografía, las relaciones entre recursos y habitantes, las vidas y su duración; ambas confluyen en las teorías del signo, de la génesis individual de las sensaciones, de la ideología y del contrato como técnica social donde la vida entendida como especie humana entró en el ámbito del poder político.

Una consecuencia importante es que en el biopoder la norma creció a expensas del sistema jurídico de la ley, pues mientras ésta, desde el poder soberano, tiene enfrente la muerte como amenaza absoluta, el poder que tiene a su cargo la vida precisa de mecanismos continuos y reguladores que se corrigen de acuerdo a las constantes calificaciones, mediciones y jerarquizaciones. No significa que la ley desaparezca, sino que funciona más como una norma que regula. “Una sociedad normalizadora – dice Foucault- fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” (1986, p. 190) que desde la Revolución Francesa ha entrado en la regresión de lo jurídico para sostenerse sobre la base de códigos permanentemente modificados mediante una constante actividad legislativa. El derecho a todo lo relacionado con la vida se volvió a partir de entonces el foco de todas las luchas.

En *Il faut défendre la société* el biopoder aparece al final del curso, referido a una transformación biologicista y estatal en el marco de la guerra de razas que se ha

analizado a lo largo del texto y que se mencionaba ya en *Historie de la sexualité 1* a partir de los controles a la sexualidad que se enmarcan en el racismo de Estado como preocupación por proteger la pureza de la raza. En este texto también se realiza la distinción entre anatomopolítica y biopolítica y se recuerda que no se excluyen, sino que se articulan uno sobre el otro. Foucault afirma que lo que inscribió el racismo en los mecanismos de Estado fue la emergencia de ese biopoder, pues en los Estados modernos lo biológico se convierte en el criterio para jerarquizar y distribuir a la población desfasando unos grupos respecto a otros y subdividiéndola de modo que se enfrentan unos sectores con otros según el criterio de la lucha permanente dentro de la sociedad. Es una guerra que no tiene necesariamente características militares, sino de un enfrentamiento biológico pues cuanto más desaparezcan (ya sea biológica o políticamente) los grupos inferiores, más y mejores posibilidades de vida tendrán los grupos opuestos accediendo a una vida más sana y más pura que puede referir, tanto al punto de vista ideológico, como médico, económico, político o psiquiátrico.

En *Sécurité, territoire, population* y en *Naissance de la biopolitique* el análisis de la biopolítica se inserta en el problema de la racionalidad política moderna con sus dos vertientes de la razón de Estado y del liberalismo. En el primer curso, donde Foucault introduce la problemática del gobierno y la gubernamentalidad como alternativa a una concepción represiva del poder, se describen los dispositivos de seguridad desde los que se desarrolla el gobierno de las poblaciones como ejercicio del biopoder. En el segundo curso aparece una historia de la gubernamentalidad abordada desde el desarrollo de la racionalidad moderna en su viraje hacia el liberalismo. Foucault llega a identificar biopolítica y liberalismo cuando, refiriéndose a este último, dice: “Me parece que no se puede hacer el análisis de la biopolítica hasta que se haya comprendido (...) de qué se trata este régimen que es el liberalismo, que se opone a la razón de Estado o, más bien, que la modifica fundamentalmente” (2004a, p. 24). Lo relevante para nosotros en este análisis es cómo en el liberalismo clásico y en las formas del neoliberalismo se gobierna la vida de formas cada vez más sutiles y más abarcadoras llegando a dirigir el cuerpo de los individuos a través de la conducción de la voluntad. Esto sucede en el marco del ejercicio de una libertad que se enmarca en la racionalidad del Estado y donde continúa existiendo la premisa de una naturaleza humana común y un destino común a realizarse en la vida social.

Si bien en los trabajos publicados de Foucault puede encontrarse por primera vez el uso del término “biopoder” en 1976, es sabido que la anatomopolítica que allí aparece como una de sus formas, ha sido largamente analizada ya en los años anteriores. Pero también podemos afirmar que la biopolítica ha sido considerada por Foucault desde sus primeras obras, aunque no haya utilizado un término específico para referirse a ella, y aunque no la haya distinguido explícitamente de la anatomopolítica. La aparición de los términos y de las distinciones que permiten ordenar etapas, orientaciones y desplazamientos, entusiasman justificadamente a los lectores pues facilitan tanto la lectura como la reflexión, pero no se debe olvidar que, quizás, estas distinciones han sido más fructíferas para la posteridad, que para el mismo Foucault. Por esto, es posible que referirse a la “etapa del biopoder” en el recorrido de Foucault sea erróneo, pues la administración de la vida, tanto en su vertiente de control y normalización de los individuos, como en la de regularización de las poblaciones, ya está presente desde los años 60. El mismo Foucault vincula su trabajo sobre el biopoder con lo realizado en momentos anteriores de su recorrido intelectual. Así, en *Naissance de la biopolitique* a partir de las investigaciones sobre la gubernamentalidad, liga las prácticas que ya ha analizado tanto con las disciplinas (“conducir el comportamiento”), como con la biopolítica (“gestión de todo un cuerpo social”). Dice:

Por lo tanto, se trataba de poner a prueba esta noción de gubernamentalidad y, en segundo lugar, ver cómo esta red de gubernamentalidad, bien podemos suponer que es válida cuando se trata de analizar la forma en que conducimos el comportamiento de los locos, los enfermos, delincuentes, niños; cómo esta rejilla de gubernamentalidad también puede ser válida a la hora de abordar fenómenos en una escala completamente diferente, como una política económica, como la gestión de todo un cuerpo social, etc. (Foucault 2004a, p. 192)

Acorde con estas miradas retrospectivas, no hace falta esperar a 1974 para que en *La naissance de la médecine sociale* se llame “biopolítica” a la función que cumple el Estado en la administración de la vida de la población, pues ya en *Naissance de la clinique* de 1963 dice, por ejemplo:

La buena medicina deberá recibir del Estado testimonio de validez y protección legal (...) La medicina de la percepción individual, de la asistencia familiar, de la atención a domicilio, no puede encontrar apoyo sino en una estructura controlada colectivamente, y que cubre todo el espacio social. (Foucault, 1963a, p. 19)

Clara referencia a lo que mucho después aparecerá como “biopolítica”.

El desarrollo de lo que Foucault llama “gubernamentalidad”, deja claro que el gobierno disciplinario de los individuos y el de las poblaciones no constituyen etapas del todo diferentes y que no se superan cronológicamente. En la primera lección del curso *Sécurité, territoire, population* se refiere al biopoder sin hacer distinciones entre gobierno disciplinario y de población, sino que lo identifica con los mecanismos por los cuales desde el siglo XVIII las sociedades occidentales tomaron en cuenta el hecho biológico de la especie humana. Biopoder, entonces es equiparado con lo que en otros lugares suele llamarse específicamente biopolítica. En el mismo lugar, el gobierno como gobierno de la población es examinado en tanto agudización del problema de la soberanía y como desarrollo de las disciplinas, como el ajuste de los desafíos de gobernar. “De hecho –dice Foucault- estamos ante un triángulo: soberanía, disciplina y gestión gubernamental, una gestión cuyo objetivo principal es la población y cuyos mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad” (2004b, p. 111). Para estas lecciones de 1978, la gubernamentalidad comienza en el siglo XVIII y va a estar referida al Estado,⁵⁷ es el Estado el que gobierna como forma de la economía de poder que deja de impartir justicia a través de leyes y pasa a ser administración de reglamentos y disciplinas para luego definirse por la administración de la población.

3-3-Las tecnologías disciplinarias

Desde el siglo XIX Occidente experimenta una profunda transformación en el ejercicio del poder donde la imposición ya no es la forma privilegiada, sino el control, la vigilancia y la incitación para aumentar y organizar las fuerzas sometidas: “un poder destinado a producir fuerzas, para hacerlas crecer y ordenarlas en lugar de condenarlas al bloqueo, doblegarlas o destruirlas” (Foucault, 1986, p. 179). Es la consolidación del poder disciplinario que ya no mata, sino que busca asegurar la vida, aumentarla, multiplicarla con precisas y meticulosas regulaciones. Es en la vida y no en la muerte, como sucedía en la soberanía, donde ahora se pone el acento. Este mecanismo encuadrado en la vigilancia y la corrección agrega a la ley “una serie de técnicas

⁵⁷ En las lecciones de 1983, Foucault otorga al estudio de la gubernamentalidad, una dirección diferente pues allí aparece en relación con las formas de veridicción y las técnicas del yo: “quisiera intentar ver cómo el decir veraz, la obligación y la posibilidad del decir veraz en los procesos de gobierno pueden mostrar cómo el individuo se constituye como sujeto en la relación consigo y en la relación con los otros” (Foucault, 2008, p. 42).

adyacentes, policiales, médicas, psicológicas, que corresponden a la vigilancia, el diagnóstico, la transformación eventual de los individuos” (Foucault, 2004b, p. 7).

El cuerpo y todo lo que él puede hacer empieza a ser tomado como una máquina pasando a ser objeto del poder: la salud, la educación, la sexualidad, la productividad física, su utilidad y aptitudes quedarán asegurados por una anatomopolítica del cuerpo característicos de la sociedad disciplinaria. Foucault ve reflejados estos aspectos en las diferentes instituciones que en esta época surgen y se consolidan: las escuelas, las fábricas, las prisiones, los hospitales psiquiátricos, los cuarteles, los monasterios. Este desarrollo del biopoder, supone la creciente importancia de la norma en detrimento de la ley propia de la soberanía, no se trata de imponer o de amenazar con la muerte, sino de modificar los cuerpos con estrategias continuas, sutiles y correctivas. La ley no desaparece, funciona más como norma que como ley desde donde se mide, clasifica, evalúa y jerarquiza a los individuos. La proliferación de las legislaciones, declaraciones y códigos que Foucault señala después de la Revolución Francesa, ha significado la forma por la que las normas han logrado ser aceptadas y un paso atrás de la ley. La multiplicación incuestionable de los derechos frente a toda opresión es la clara manifestación de este biopoder que controla los cuerpos. Es en este sentido que Edgardo Castro afirma que la disciplina opera un trabajo que es diferente a otras formas de ejercicio de poder sobre los cuerpos como

la esclavitud (que establece una relación de propiedad), la domesticación (que se define por la satisfacción del capricho del amo), el vasallaje (una relación codificada pero lejana entre el señor y los súbditos) y el ascetismo cristiano (marcado por la renuncia, no por el fortalecimiento de las capacidades corporales). (2011a, p. 103)

Para precisar la diferencia entre norma y ley, podemos apelar a un texto de François Ewald donde se señala que Foucault retoma la línea de trabajo trazada por Georges Canguilhem haciendo de la norma una categoría ontológica, una ontología del presente (2012, p. 213). Afirma que, desde *Maladie mentale et personnalité* de 1954 hasta *Historie de la sexualité 1* de 1976, Foucault ha descripto la sociedad moderna desde las instituciones normativas, esto es, desde un cierto tipo de reglas que operan por la valoración, “la norma designa siempre una medida que sirve para apreciar lo que es conforme a la regla y lo que se distingue de ella, pero esto ya no está ligado a la idea de rectitud (...) sino al promedio” (Ewald, 2012, p. 212). La norma no debe

confundirse con la disciplina, la novedad desde finales del siglo XVIII es que las disciplinas se vuelven normativas, es la normalización de las disciplinas. La mayor sistematización de las prácticas normativas caracteriza a la sociedad disciplinaria o, más aún, a la sociedad misma, las disciplinas fundan la sociedad, crean una suerte de lenguaje común entre todo tipo de instituciones que actúan no excluyendo, sino comparando, aplicando una medida común que refiere a los individuos a un grupo sin otra relación más que a sí mismo, sin exterioridad, sin verticalidad. De allí que las disciplinas ya no se funden en la ley natural de la soberanía, en una esencia o naturaleza humana. El hombre se convierte en individualidad en la medida en que surge por comparación dentro de un grupo, como elemento de medición. Lo anormal es sólo una medida de lo normal, por eso en las sociedades disciplinarias el buen ciudadano recibe un trato similar al condenado.

Los análisis de *Surveiller et punir* son a seguro, los más conocidos por describir el poder disciplinario, allí se señala que la búsqueda de docilidad de los cuerpos no es algo nuevo, pero sí lo es la forma en que se perfeccionan sus técnicas desde el siglo XVIII llevando a cabo una microfísica del poder. Foucault analiza meticulosamente algunas de estas novedades (1975, p. 139), en primer lugar, la escala de control: el cuerpo no se trata como una unidad, sino que se trabaja en sus partes, en sus movimientos, gestos, rapidez, actitudes; en segundo lugar, el objeto de control no son los elementos aislados, sino su economía, su eficacia, su organización; en tercer lugar, una coerción ininterrumpida que tiene los procesos constantes en la mira. La disciplina aumenta la utilidad de las fuerzas logrando una automatización en el funcionamiento de los cuerpos y teniendo como contrapartida la obediencia gracias a que ésta no funciona desde la imposición, sino como sutiles acondicionamientos que adquieren su fuerza en la sumatoria del detalle. Desde este punto de vista, queda claro que ya en estos años Foucault considera el poder desde su perspectiva productora y no meramente represiva, la disciplina produce cuerpos que obedecen desde el trabajo de individualización de cada uno de ellos que no debe confundirse con la singularización que vemos producir en las prácticas éticas de autonomía. El sujeto de la disciplina es objeto de un poder que lo identifica como uno, pero para incluirlo en un todo de utilidad y docilidad.

El ejercicio de las técnicas de coerción supone precisos mecanismos de saber; procedimientos para organizar lo múltiple e imponerle un orden. Lo que estos procedimientos tienen en común, es la observación del detalle y su utilización como estrategia de disciplinamiento. Así, una de las grandes operaciones de control es la regulación del espacio. La clausura que determina un lugar específico y cerrado sobre sí mismo, se vuelve indispensable, pero también el espacio analítico que da a cada individuo un lugar de acuerdo a su rango y capacidad.

La base para esta verdadera microfísica del poder es la utilización del conocimiento de lo individual que surge del análisis, la táctica disciplinaria se sitúa sobre el eje que une lo singular con lo múltiple, afirma Foucault. Sin embargo, no basta con ordenar el espacio para controlar la actividad, el empleo del tiempo es principio determinante en toda institución disciplinaria: respetar ritmos y obligaciones, regular ciclos de repetición, en definitiva, utilización económicamente progresiva del tiempo de manera que las actividades se vuelven cada más eficaces. En este caso se trata de mucho más que de un ritmo colectivo y obligatorio impuesto desde el exterior, es más bien un programa que asegura la propia elaboración del acto y lo controla desde el interior. Aparece un acto dividido en todos sus elementos y correspondido por los movimientos del cuerpo, el tiempo penetra el cuerpo y con él su control minucioso. Se trata de lo que Foucault llama “organización de las génesis”, es decir, la división del ciclo vital en segmentos que llevan a resultados específicos, y que culminan siempre con un examen. Esta prueba final permite, por un lado, indicar si el sujeto ha alcanzado el nivel esperado, pero también comparar su rendimiento con el de los demás y asignarle un lugar adecuado. La disposición en serie de las actividades sucesivas da la posibilidad no sólo de un control detallado, sino de una intervención puntual, permite utilizar a los individuos sin exigir más de lo que pueden, pero también sin desperdiciar sus capacidades. Hay detrás de esto, una concepción lineal y evolutiva del tiempo marcada por momentos que se integran unos a otros y que se orientan hacia un punto terminal y estable. Se trata de la evolución entendida en términos de progreso (progreso de las sociedades, génesis de los individuos), descubrimientos del siglo XVIII correlativos a nuevas técnicas de poder. Organización del espacio, control de la actividad, división del tiempo, son principios de dominación sobre los individuos. Estos saberes exhaustivos y perfeccionados constituirán futuros e inéditos modos de control.

Por último, queremos mencionar algunos de los instrumentos de que se sirven las técnicas de individualización y que revelan cómo su poder reside en su simpleza casi invisible: un sistema de vigilancia anónimo y automatizado que encuentra su eficacia cuando los individuos se sienten permanentemente observados sin saber quién lo hace ni si efectivamente son vistos; la aplicación de sanciones que separa a los individuos disciplinados de quienes no lo son, es decir, la aplicación de la norma que, a diferencia de la ley, normaliza, homogeniza e incluye antes que apartar; el examen que corona la vigilancia abstracta y permanente con el castigo identificando e individualizando a los sujetos para clasificarlos.

¿Cómo fue posible que ante el poder de soberanía se instalara este otro tipo de poder que abarca todos los aspectos de la existencia? En el curso dado en el Collège de France entre 1973 y 1974 con el título de *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault realiza una breve genealogía de la formación e instalación de los mecanismos disciplinarios (2003, clase del 28 de noviembre de 1973). En esa genealogía podemos distinguir, por un lado, sus antecedentes, y por otro sus etapas. Como antecedentes de las prácticas disciplinarias que invaden todos los aspectos de la vida desde el siglo XVIII, Foucault señala que, lejos de formarse en esa época, ya estaban ancladas en el poder de soberanía de la Época medieval en las comunidades religiosas, tanto en las reconocidas por la Iglesia, como en las espontáneas. Estas comunidades desarrollaron el doble papel de insertarse en el poder soberano de la época y de tener un papel crítico de innovación provocando reformas en el siglo XI y XII, por ejemplo, en la orden benedictina donde se buscó regresar a cierta disciplina perdida. Foucault señala cuatro innovaciones al respecto: 1- Un esfuerzo por desvincular la orden monástica del dispositivo de soberanía regresando a la disciplina basada en la regla de pobreza, al trabajo manual, al pleno uso del tiempo, a la desaparición de los bienes personales, a la regulación de la alimentación y de la vestimenta, y al fortalecimiento de la disciplina y las jerarquías. 2- De la mano de la reglamentación anterior, hubo cambios económicos basados en anotaciones, control de gastos, etc. 3- En el orden político surgieron nuevos poderes centralizados como la monarquía y el papado que tomaron mecanismos disciplinarios. 4- El surgimiento de grupos comunitarios igualitarios como los monjes mendicantes (dominicos, franciscanos, carmelitas, agustinos) que representaron cierta oposición social al orden soberano. A estas comunidades,

Foucault agrega algunas comunidades religiosas laicas y otras populares y burguesas con un importante papel político y social.

De acuerdo con lo expuesto por Foucault en 1973, estos sistemas disciplinarios que ocuparon a lo largo de la Edad Media un papel lateral, comenzaron a extenderse a partir de las siguientes etapas: 1- En primer lugar, la disciplinarización de la juventud estudiantil que hasta fines del siglo XV había conservado reglas de autonomía como grupo ambulante y de agitación social. Este encauzamiento se debe, dice Foucault, al surgimiento de la pedagogía en el seno de la comunidad de los Hermanos de la Vida Común que se basa en que el aprendizaje puede darse en las siguientes condiciones: a- si pasa por etapas obligatorias y necesarias marcadas por sucesivos progresos; b- en la misma comunidad se instala la regla del enclaustramiento que separa la juventud universitaria de las clases populares y, por tanto, de su posible efervescencia social; c- el aprendizaje ascético se realiza bajo la supervisión de un guía responsable del camino recorrido por el individuo a su cargo; d- una organización de tipo paramilitar probablemente inspirada en el ejército romano que agrupa a los individuos en “decurias” dedicadas a diferentes tareas (meditación, trabajos, formación intelectual y espiritual, etc.). 2- Una segunda etapa consiste en la colonización de los pueblos conquistados que toma la tarea de los jesuitas en Sudamérica como modelo opuesto a la esclavitud, pero que establece un modelo disciplinario aplicado a comunidades aborígenes. En estos microcosmos, aparecen claros elementos disciplinarios: a- la utilización plena del tiempo adoptando un esquema de comportamientos obligatorios marcados por rigurosos horarios para la comida, el trabajo, el descanso, la procreación; b- la vigilancia permanente facilitada por la disposición de las construcciones que permitía ver el interior de las viviendas durante la noche; c- la individualización a partir de la asignación de una vivienda para cada familia. 3- Otro tipo de colonización fue la ejercida sobre los vagabundos, mendigos, prostitutas, delincuentes que fueron encerrados con el modelo de la institución religiosa. 4- Foucault ve que a finales del siglo XVII asoma al ejército como un nuevo tipo de institución disciplinaria separada de la religión. En esta época el ejército comienza a hacer rigurosa la formación de sus miembros dificultando la salida de quienes habían ingresado a él e incorporando el uso completo del tiempo: profesionalización del ejército. 5- Después fue la clase obrera que, con el surgimiento de los grandes talleres del siglo XVIII, tuvo que aprender rigurosas y precisas tareas utilizando técnicas nuevas.

Esta es la historia esquemática de los dispositivos disciplinarios que denuncian una novedosa mirada sobre el hombre y el aprovechamiento de sus fuerzas. Es lo que Foucault llama “táctica” a diferencia del poder clasificador llevado a cabo en el periodo anterior que partía de conocimientos empíricos: “una manera determinada de distribuir las singularidades, pero de acuerdo con un esquema que no es clasificatorio, distribuir las en el espacio, permitir acumulaciones temporales que puedan tener efectivamente un nivel de eficacia máxima de la actividad productiva” (2003, p. 74).

Si bien Foucault recurre reiteradamente a las distintas formas de productividad del poder al describir las prácticas disciplinarias, creemos que eso no significa que su explicación deba reducirse a la lógica capitalista. *El marxismo olvidado de Foucault* de Stéphane Legrand es representativo de esta última interpretación pues afirma que “los conceptos fundamentales de la teoría de Foucault de las relaciones de poder en la ‘sociedad disciplinaria’ quedan irremediablemente ciegos si no se los articula *con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista*” (2006, p. 22). Según esta mirada, el marxismo (que Legrand no distingue del pensamiento de Marx, tal como creemos que puede hacerse) no sólo resulta importante para comprender a Foucault, sino que aparece “ocultado” en el trabajo foucaultiano. Esto último puede ser aceptado, aunque sin suponer que responda a cierta deshonestidad intelectual por parte de Foucault, sino a un estilo de trabajo que el mismo autor advierte a lo largo de su producción y que tiene que ver con apropiarse de los textos para pensar a partir de ellos, sin referir al autor como fuente de sentido último. Más allá de esto, como ya hemos señalado, Foucault ha reconocido reiteradas veces la importancia del pensamiento de Marx para su propio desarrollo, además de explicar su metodología de trabajo desde los planteos de la arqueología que hemos mencionado antes, a lo que podemos agregar lo que en *Entretien sur la prison* dice referido a Nietzsche, pero válido para cualquier autor: “Yo, a la gente que amo, la utilizo. La única manera de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento (...) es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar” (2001f, p. 1.621).

Pero más allá de que Foucault haga o no explícitas las fuentes a partir de las que reflexiona, la crítica de Legrand es que los conceptos planteados en *Surveiller et punir* tienen el riesgo de volverse ideológicos si se oculta su origen marxista, porque al sostener que la prisión como modelo general de castigo no proviene ni de una historia

racional del castigo ni de la evolución de las teorías penales, Foucault concentra en el concepto de panoptismo una multiplicidad de prácticas provenientes de instituciones diversas que sólo son reunidas por la idea misma de panoptismo, cayendo en un argumento circular y entendiendo por disciplina cuestiones tan diversas como la producción de cuerpos, de saberes, de la cura. La solución es, de acuerdo a Legrand, explicitar que la utilidad y productividad de las diversas instituciones disciplinarias deviene de su aporte a la “producción de riqueza en vista del beneficio” (2006, p. 26) tal como sí aparece en el curso de 1973 titulado *La société punitive* y que puede ser considerado preparatorio de *Surveiller et punir*. Pero si bien Legrand apela a pasajes donde Foucault afirma, por ejemplo, que “La pareja vigilar/castigar se instaura como relación de poder indispensable en la fijación de los individuos en el aparato de producción” (Foucault, 2013a, p. 171), esto no significa que lo segundo explique lo primero, sino que están íntimamente relacionados y que no sólo se dan juntos, sino que son las relaciones de poder las que se manifiestan en relaciones de producción que se apropian de ellas. De hecho, ya señalamos los esfuerzos de Foucault por mostrar que la disciplina surge no sólo de los intereses de la burguesía y la producción capitalista, sino que éstas toman prácticas de monjes mendicantes que buscaban retornar a una vida de pobreza, de la reacomodación del poder de las monarquías, de las comunidades laicas con intereses morales o paramilitares, y de la organización militar. La clase obrera fue, dijimos, el último sector en que se instalaron las prácticas de control y producción de los cuerpos.

A partir de la descripción general de las prácticas disciplinarias realizada en este apartado, su modo de actuar, sus antecedentes y consecuencias, proponemos ahora ocuparnos de sus supuestos y derivaciones morales que esquemáticamente aparecen de la siguiente manera: una moralidad de los comportamientos que obedece a normas de control y producción de los cuerpos basadas en una esencia humana finita que responde a una naturaleza humana racional. Los individuos son conocidos en detalle por mecanismos de control que les extraen los más precisos saberes y los sujetan a través de un poder abstracto y omnipresente, continuo y meticuloso sobre los cuerpos a cambio de la pertenencia a un orden social. La teleología moral de estas prácticas disciplinarias es alcanzar la salvación, pero dentro de un orden que evita el castigo.

3-3-1- El surgimiento del hombre

Como ya hemos señalado, Michel Foucault cuestiona reiteradamente los fundamentos de la antropología y de las ciencias humanas desafiando la noción de una esencia humana fija y las prácticas normativas inherentes a estos saberes. Si bien esta crítica fue el blanco de ataque explícito de sus primeros trabajos, especialmente en *Les mots et les choses* (preparados por sus análisis de la década anterior), cuestionando el estatuto epistemológico de las ciencias del hombre, a lo largo de sus textos el motivo principal sigue siendo pensar al hombre que somos desde los inicios de la modernidad cuando nos definimos como sujetos. Sin embargo, Foucault no busca denunciar un error teórico o metodológico, sino descimentar las consecuencias disciplinarias de los saberes y prácticas antropológicas. El autor ofrece una profunda crítica de las formas de conocimiento que han contribuido a la construcción y mantenimiento de nociones predefinidas de la naturaleza humana identificando estrategias y prácticas que desde las humanidades y las ciencias empíricas han contribuido a normalizar y confinar a los individuos en categorías restrictivas, en lugar de revelar la diversidad y complejidad de la existencia humana.

En este sentido queremos exponer cómo al establecer una esencia para el hombre, se enmarcan sus conductas en una moral de respeto a esa esencia dando lugar a lo que en la década de los años de 1970 Foucault llama “sociedad disciplinaria”. Este periodo abarca desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, es decir, lo que llama Época Clásica y el paso a la Época Moderna en la que vivimos. La sociedad europea moderna que con buenas intenciones llevó a cabo una reforma en las prácticas de encierro penales y hospitalarias en nombre del humanismo, se convirtió en una sociedad normalizadora, anclada en la vigilancia y castigo continuos, y en la investigación meticulosa como forma más elevada de producción de individuos que deben ajustarse a un patrón de normalidad. La práctica del examen que va de las escuelas y prisiones hasta entornos médicos o psiquiátricos está asociada desde su creación a proyectos de transformación de los sujetos para que se adecuen a un modelo normativo. En la entrevista realizada poco después de la publicación de *Surveiller et punir* en la revista *Litteraire*, Foucault (2001f) presenta brevemente su hipótesis de la unidad entre prisión y proyecto de transformación de los individuos. Esta hipótesis es ciertamente muy poderosa porque se refiere a la idea de una "creación" particular del individuo que tiene como premisa la necesidad de un castigo sin tortura, pues la

humanidad debe ser respetada aún en el peor asesino. No sorprende que la idea de que se debe respetar la naturaleza humana haya surgido en la Ilustración en consonancia con la Declaración Universal de Derechos Humanos que tiene su origen en la proclamación de la Primera República Francesa, yendo así en contra de la tortura que se practicaba normalmente en la monarquía como forma de castigo. Al hombre se le niega la barbarie de la tortura como límite a la ley del poder soberano y aparecen los límites justos del poder de castigar: se establece la norma.

Sin embargo, no debe pensarse que para Foucault el poder disciplinario deriva de las ideas humanistas, por el contrario, las disciplinas son la condición de posibilidad del hombre. La moral que como respeto a un código universal comienza a plasmarse con el poder soberano y se consuma a finales del siglo XVIII, surge del intrincado de ideas de libertad, los límites establecidos al poder del rey, el surgimiento de la razón de Estado que abarca todo ámbito de la vida, la certeza de la verdad entendida como representación y la sociedad industrial que necesita de la conducción de los hombres, hombres atravesados por la igualdad en tanto sujetos de derecho. Estas relaciones están muy claras, no sólo al exponer el sistema penitenciario actual, sino también en el surgimiento de una ciencia de la sexualidad que cruza biología y psicología. En lugar de pensar la moral moderna desde la represión, Foucault muestra cómo funciona desde los supuestos de un poder productor que opera desde la cada vez mayor proliferación de los discursos amparados en el detalle del conocimiento. Si bien, dice Foucault en *Historie de la sexualité 1*, desde la Época Moderna se ha establecido un aparente tabú para mostrar el sexo y hablar explícitamente de él, sobre todo porque se torna incompatible con el trabajo productivo, esa supuesta represión “se encuentra aparejada al énfasis de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo” (1986, p. 15). El surgimiento de una ciencia de la sexualidad se ha iniciado en la incitación creciente a poner el sexo en discurso diseminando e implantando sexualidades polimorfas, cada vez más diferenciadas y, por lo tanto, controlables, haciendo que el sexo se administre y participe del poder público, se convierta en un asunto de policía en el sentido de controles de natalidad, de fecundidad, de salud y de justicia penal, además (tal como vemos en nuestros días) de ser incluido en una amplia gama de derechos. Esto último hace evidente cómo más que reprimir, se trata de administrar los cuerpos acrecentando los alcances del Estado de derecho fundado en la norma que amplía su alcance a formas de sexualidad cada vez más específicas. Nuestra civilización practica una ciencia de

la sexualidad que durante siglos (al menos desde la Edad Media) ha desarrollado el decir la verdad sobre el sexo, ha desarrollado la confesión que llega hasta las prácticas jurídicas y de la psicología que obligan a decir la verdad sobre los más profundos pensamientos, deseos y recuerdos.

Las relaciones que se suponen en las prácticas disciplinarias y que podemos establecer después de recorrer la trayectoria foucaultiana, ya están esbozadas desde los inicios cuando en *Historie de la folie* el autor se detiene en el profundo cambio que realiza la psiquiatría de Pinel al decidir liberar a los locos de las cadenas de los calabozos partiendo del supuesto de que existe una naturaleza humana que, ausente hasta el siglo XVIII, obliga a tratar a los hombres a partir de su relación con la racionalidad y la voluntad: “Con Pinel, está naciendo una psiquiatría que pretende tratar por primera vez al loco como un ser humano” (Foucault, 1972, p. 175), dice Foucault. Pero agrega que este logro no es, sin embargo, más que la consecuencia de la jurisprudencia de la época aplicada a las condiciones que deben tenerse en cuenta para internar los casos de alienación mental. No es ni un descubrimiento de la filantropía, ni una consecuencia de la ciencia. El hombre alienado es reconocido como incapaz y como loco limitando su existencia jurídica, pero sin rebasarla. La psiquiatría analiza la conciencia definiendo las responsabilidades, por un lado, pero también las capacidades. Se unen así dos experiencias: la social normativa que resuelve la dicotomía de lo peligroso o inofensivo para decidir el internamiento, y la experiencia jurídica que establece sutiles diferencias cualitativas y grados de responsabilidad. “La psicopatología del siglo XIX (y quizás aún la nuestra) cree situarse y tomar sus medidas en relación a un *homo natura*, a un hombre normal dado con anterioridad a toda la experiencia de la enfermedad” (Foucault, 1972, p. 176), pero en realidad ha surgido de un sistema jurídico que evalúa las obligaciones y responsabilidades, y de otro sistema moral (recordemos las *Lettres de cachet*) que a partir de la culpabilidad justifica la exclusión. Desde estos criterios, el examen psiquiátrico clasifica las debilidades mentales diferenciando, por ejemplo, entre tontos, imbeciles o estúpidos según el grado de responsabilidad y por tanto de capacidad jurídica que tengan. La medicina positivista hace coincidir el sujeto de derecho con la locura del hombre entendido como ser social en una unidad que es a la vez patológica, analizable en términos de derecho y perceptible en las formas de sensibilidad social. El hombre de la psiquiatría es el jurídicamente incapaz y el perturbador social. El concepto de

“alienación psicológica” que Foucault ha pensado desde sus inicios, tal como nos revelan sus trabajos de la década de 1950, no está fundado en la ciencia de la psicopatología, sino en

La confusión antropológica de esas dos experiencias de la alienación, una que concierne al ser caído en el poder del Otro, y encadenado a su libertad, la segunda que concierne al individuo convertido Otro, extraño a la similitud fraternal de los hombres entre sí. Una se aproxima al determinismo de la enfermedad, en cambio la otra, toma la apariencia de una condenación ética. (Foucault, 1972, p. 178)

Ya hemos señalado que los desórdenes que llevan al internamiento en la Época Clásica son juicios morales, más que diagnósticos de enfermedades propios de la Época Moderna, pues en los informes psiquiátricos se remarca la mentira, la usura, el ser malvado, tramposo, calumniador, etc. como motivos para estar en el hospital. La locura ya no pasa por la perturbación de la razón, sino por una mala voluntad, por un error moral a diferencia de lo que sucedía en la Edad Media o en el Renacimiento cuando estaba ligada al mal, es decir, a una trascendencia. Desde ese momento se conecta con el mal, pero a través de las vías de la elección individual y la mala intención. Locura y crimen no se excluyen, pero tampoco se confunden, se implican en el interior de una conciencia que razonablemente impondrá la prisión o el hospital. Es la misma distinción que planteaba Descartes al excluir la locura del acto de la duda. La voluntad es lo que evita el error y la locura, pues el camino de la duda puede evitar apartarse del recto pensar, la moral es una elección contra la sinrazón y está presente desde el origen de todo pensamiento ordenado: “En la Época Clásica, la razón nace en el espacio de la ética” (Foucault, 1972, p. 188), dice Foucault. Por eso recuerda el pasaje en el que Descartes afirma que puede concebir un hombre sin pies o cabeza, pero jamás sin pensamiento. El loco queda excluido de la naturaleza humana y se acerca a la animalidad, pero no a una que viene desde más allá ni tampoco como esencia de la enfermedad. En la Época Clásica el loco no es un enfermo porque no pertenece a la esencia racional de lo humano.

Pero con Pinel comienza una nueva mirada que nos permite entender su indignación ante el trato inhumano que recibían los locos en los calabozos, pues cree que la locura es un acontecimiento involuntario exterior a la razón. Aunque Foucault advierte que esto no significa que la locura recibiera definitivamente un estatuto humano, se

convierte en el accidente humano de la enfermedad, no se trata ya del monstruo que habita en el fondo del hombre, sino de la bestialidad que ya no lo define. A pesar de ello, esta liberación traerá consigo nuevos mecanismos de sujeción, más sutiles y profundos. Finalizando *Historie de la folie*, Foucault advierte que “el asilo construido por los escrúpulos de Pinel no ha servido de nada y no ha protegido al mundo contemporáneo contra la gran crecida de la locura” (1972, p. 653), o que quizás sí ha servido, pero porque “desde ese día, el hombre tiene acceso a sí mismo como ser verdadero; pero este ser verdadero no le es dado más que en la forma de la alienación” (1972, p. 653). Esta es la paradoja de los humanismos que nos dan el modelo de un hombre que no somos, que nos muestran nuestra finitud y la distancia que nos separa hasta la normalidad empujándonos a manifestar nuestra verdad a través de un perpetuo trabajo de autoconocimiento. Es la subjetividad que se construye bajo el supuesto de que el hombre guarda, oculta una verdad y por eso debe manifestarla. Desde Pinel la psiquiatría sólo es posible a partir de la crítica del hombre, en la lucha por ajustarlo a su verdad y a través de nuevos modos de confesión que retoman renovados matices del pastorado, esto es, dejando aparecer la enfermedad a costa de alienar la libertad en la voluntad del médico.

La autoridad moral del médico suele estar asociada a su poder de aislar la locura, pero Foucault duda de que esa autoridad venga del crecimiento del positivismo científico y señala que éste es en realidad, el modo de ocultar una táctica moral en el poder de cura. Es esa cientificidad aplicada al hombre lo que rompe con la era de la representación de la Época Clásica donde el análisis universal producía un perfecto ordenamiento que reflejaba el ser de un mundo creado por Dios y que existía por sí mismo. Esto es lo que quiere expresar Foucault cuando afirma que no hay teoría de la significación en la Época Clásica, el hombre clarifica, representación y ser van juntos en el discurso y no se plantea el problema de la naturaleza humana en sí misma. Pero en la Época Moderna, el hombre que era un ser entre los seres, se convierte en un sujeto entre objetos y busca comprender no sólo a los otros seres, sino a sí mismo, aunque limitado por un lenguaje que ya no es transparente. El lenguaje es ahora una densa red en la que el hombre está históricamente involucrado.

Todos estos contenidos que su saber le revela como exteriores a él y más viejos que su nacimiento, lo anticipan, lo sobrepasan con toda su solidez y lo atraviesan como si no

fuera más que un objeto de la naturaleza. (...) La finitud del hombre se anuncia –y de una manera imperiosa- en la positividad del saber. (Foucault, 1966, p. 324)

Se inaugura una analítica de la finitud y de la existencia humana cuyas limitaciones no son ya impuestas sobre el hombre, sino que él es quien reclama el conocimiento total en virtud de sus limitaciones. Creemos que esta misma necesidad de dar luz a lo oculto, de aclarar lo difuso, es lo que marca la moral de la época del hombre, es la toma de conciencia de lo silenciado que la confesión de las prácticas disciplinarias y de la psicología quieren hacer presente.

La rectitud del poder disciplinario que se ejerce sobre el hombre de la Época Moderna es visible también en la rigurosidad científica de los saberes en que se fundamenta. No es casual que, tal como señala Edgardo Castro, nos encontremos con dos usos del término “disciplina”:

uno corresponde al orden del saber (forma discursiva de control de la producción de nuevos discursos) y otro, al del poder (el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos). (2011a, p. 102)

Como ya hemos mostrado, en *L'ordre du discours* se enumeran los mecanismos de limitación de la producción de los discursos amparados en fundamentos científicos tales como el método, el objeto de estudio, las proposiciones verdaderas, los instrumentos, las reglas y técnicas; pero ahora podemos agregar, además, que en *Il faut défendre la société*, se señala que a fines del siglo XVIII las nuevas formas de producción hacen necesario ordenar el campo de los conocimientos dándoles disciplina tal como se hace con el hombre. Este proceso comienza sobre todo con Pierre Cabanis quien en 1776 funda la Sociedad Real de Medicina, acompañada por la creación de escuelas de salud, la supresión de las corporaciones y la formalización de la enseñanza y de la práctica profesional; a su vez, los hospitales adquieren la nueva función de formar profesionales y la preocupación por la salud sustituye a la de la cura. En ese sentido el autor destaca que el Estado organiza cuatro operaciones estratégicas avaladas por un supuesto enciclopédico: eliminación y descalificación de los saberes inútiles y costosos; normalización de los saberes para permitir que se comuniquen entre sí; clasificación jerárquica de los saberes; centralización piramidal (Foucault, 1997, p. 160).

Lo que nos interesa señalar es que esta disciplina ejercida sobre los saberes no puede separarse de los supuestos mismos sobre el hombre y de su nacimiento como objeto de estudio que da lugar a las ciencias humanas, pero tampoco de las ciencias empíricas tal como son abordadas en *Les mots et les choses*.

El pasaje del siglo XVIII al XIX quiebra la coherencia del saber clásico guiado por la supremacía de la representación y del lenguaje dejando surgir la figura epistemológica del hombre, pero bajo la figura de la historicidad. Tal como dice Foucault, “A partir de allí nacieron todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’ entendida como reflexión general, mitad positiva, mitad filosófica, sobre el hombre” (1966, p. 15). Los datos empíricos comenzarán a ordenarse en el elemento dinámico del tiempo y, a diferencia del orden transparente de la representación de la Época Clásica, el orden buscará la historicidad de las cosas en la ley interior de su desarrollo. Hay una opacidad de las series que se manifiesta, tanto en las cosas, como en las palabras y en los seres vivos llevando a la meta de que los nuevos saberes de la biología, la filología y la economía política, deban exhibir y explicitar cada proceso interno y oculto. Esta es la duplicación ambigua que denuncia Foucault entre la condición empírica y trascendental del hombre pues, en tanto que ser empírico que trabaja, vive y habla está sometido a la condición de la historicidad que lo determina en su finitud; pero al mismo tiempo, ese hombre es la condición de posibilidad de un saber de la vida, del trabajo y del lenguaje.

¿Qué relación puede haber entre esta duplicidad del hombre y las prácticas disciplinarias que encauzan una moral que normaliza a los individuos? La analítica de la finitud supone el abandono de un mundo ordenado por la ley universal e infinita propia de la Época Clásica, para pasar a otro en que lo histórico responde a condiciones de posibilidad normativas para el conocimiento del hombre (en tanto sujeto y en tanto objeto). En el mundo moderno surge el hombre de las ciencias humanas que lo abordan como un ser objetivo, con contenido empírico y científico, pero que por su finitud no alcanza jamás a ese hombre definido por ellas. Esta condición lo convierte en un objeto de conocimiento minuciosamente observable para ser guiado en el acercamiento de su esencia: las ciencias humanas buscan, a partir y por la finitud del hombre, liberarlo de sus propios límites, de su aspecto empírico para acercarlo a su trascendencia. Es la normalización de la finitud, el encauzamiento de los límites del hombre en la norma

fundamentada en lo empírico. Las ciencias humanas están constituidas a partir de modelos de la biología que parten de las categorías de función y norma, de la filología y las categorías de significación y de sistema, y de la economía desde las categorías de conflicto y regla. Estos tres modelos estructuran el objeto propio de las ciencias humanas, a saber, los dominios de la psicología, la sociología y la literatura y los mitos asegurando lo que puede ser pensado en ellos, pero a la vez lo que se sustrae. Para sintetizar esto, tomamos un pasaje del *Diccionario Foucault*:

La categoría de significación muestra cómo el lenguaje, este objeto que la filología estudia de manera objetiva y empírica, puede ofrecerse a la conciencia, mientras que la de sistema evidencia cómo la significación es sólo una realidad secundaria y derivada. La categoría de conflicto muestra cómo las necesidades y los deseos de los individuos pueden ser representados en la conciencia de un individuo, y la categoría complementaria de regla, cómo el deseo y las necesidades responden a una estructuración que no es consciente para los individuos que los experimentan. La categoría de función asegura la forma en que la vida puede ser representada, y la de norma, la forma en que las funciones se dan sus propias reglas, las cuales no son conscientes. (Castro, 2011a, p. 193)

El hombre está dominado por la positividad de los saberes de la vida, del trabajo y del lenguaje en tanto son anteriores a él, y tiene necesidad de remontarse desde esa finitud hacia una finitud más fundamental (normativa, podemos decir) del cuerpo, del deseo y del habla. Esta finitud oculta por las empiricidades hace imperiosa la inspección permanente que permita conocer y liberar al individuo, recuperar lo impensado, alcanzar la toma de conciencia, aclarar lo oculto que retira al hombre de sí mismo, es decir, promover la confesión.

En el análisis foucaultiano de la medicina tal como aparece en *Naissance de la clinique*, podemos ver los mismos supuestos de las ciencias empíricas. Desde el siglo XIX el médico se convierte en un referente moral porque es capaz de dar lugar a lo oculto a partir de la individualización del paciente, puede liberar al hombre de su finitud y puede hacerlo desde esa finitud misma, pero no con un conocimiento que lo trasciende, sino justamente limitado y guiado por la disciplina normativa de los discursos. Veamos esto brevemente.

El *Naissance de la clinique* puede leerse como el propósito de comprender el cambio operado en la mirada a finales del siglo XIX, es decir entre Pomme y Bayle cuando se modifica la relación entre el que habla y aquello de lo cual se habla. La medicina moderna está guiada por una modestia de lo percibido que, tal como veíamos con la locura y en la dualidad entre lo empírico y lo trascendental de la episteme moderna, “debe hacer aparecer bajo la mirada y desde el lenguaje lo que estaba más acá y más allá de su dominio” (Foucault, 1963a, p. VIII). Así, por ejemplo, lo revela el uso del martillo para abrir cráneos que saca a la plenitud de la mirada lo que estaba oculto haciendo manifiesta una verdad que no se mostraba por sí misma ni en el más meticuloso análisis empírico. Podemos decir que la mirada clínica hace confesar a través del examen disciplinado y disciplinario a un individuo que ignora su propia verdad y que lo funda en ese gesto. Los médicos (al igual que los psiquiatras, los pedagogos, los criminólogos) se ocuparán de los individuos convertidos en casos, elaborando un expediente personal que reúna todas las observaciones disponibles que permitan conducir a lo no dicho en lo dicho, que hagan visible lo no visible en un lenguaje que envuelve y oculta. El análisis del caso se cruza con la paciente tarea de construir discursos sobre discursos tal como Foucault percibe en el comentario, es decir, admitiendo un exceso del significado sobre el significante, un resto de pensamiento no formulado en el lenguaje.

Estos supuestos sobre el lenguaje que guían la relación del médico con el enfermo en las prácticas clínicas pueden ser puestos en relación con una doble intención de la necesidad de documentar: el meticuloso registro de lo sabido sobre el enfermo que conocemos como “historia clínica”, pero también el control estricto de los saberes médicos que señalamos más arriba. Referido a lo primero, en *Surveiller et punir*, Foucault describe la técnica del examen en relación con las prácticas de documentación que forjan los archivos por los que cada individuo se convierte en un caso. Estos pequeños archivos se convierten en el origen de las ciencias del hombre que elaboran las coerciones sobre los cuerpos, los gestos y los comportamientos, forjan al individuo en su individualidad misma para describirlo, medirlo, juzgarlo y compararlo con otros, encauzarlo y corregirlo. Foucault refiere al alcance que esta práctica de documentación tiene en distintos ámbitos: “el niño, el enfermo, el loco, el condenado llegarán a ser, cada vez más fácilmente a partir del siglo XVIII y según una pendiente que es la de los mecanismos de disciplina, objeto de decisiones individuales

y de relatos biográficos” (1975, p. 225). Este poder de escritura permite convertir a los individuos en objetos de conocimiento y se aplicó para controlarlos tanto en el ejército, en los hospitales y en los establecimientos de enseñanza. Pero no hay que perder de vista que convertir a los individuos en un objeto singular no busca reducirlos a sus rasgos específicos, sino por el contrario, mantenerlos bajo un todo que los define y los guía.

Otro aspecto que queremos señalar respecto a los fundamentos de la moral de la clínica, tiene que ver con el abordaje del hombre que, como ser finito, es remitido a una realidad normativa que lo supera y que jamás puede alcanzar. Significativo es que la anatomía patológica se ocupe de la salud a partir del estudio de los cadáveres, es decir que la vida sea abordada desde la muerte, la finitud de la vida ya no aparece en relación con lo infinito, sino con su propio límite y su propia supresión. La individualización disciplinaria, dice *Surveiller et punir*, busca establecer las desviaciones respecto a la norma, por eso “el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo por sobre el hombre sano, el loco y el delincuente más que el hombre normal y el no delincuente” (Foucault, 1975, p. 226). Este es el lugar —agrega— de todas las ciencias con raíz “psi”.

El objeto de estudio de la disciplina se termina reduciendo a un hombre que cuanto más identificado, menos real es, y debe ser restablecido a la realidad. Las prácticas buscan identificar, reducir y reconducir al individuo en función de un bien general que se encuentra en la sociedad misma. De esa manera la figura del enemigo social permite instaurar un sistema penitenciario para quien no está integrado a la sociedad, recayendo especialmente sobre una determinada capa de la población que rechaza el pacto social y está, por tanto, en guerra con cada uno de los miembros de la sociedad ya que se encuentra más próxima al instinto y al estado de naturaleza que a su condición social (Foucault, 2013a, p. 166). La prisión cumple con la imposición de la realidad que obliga a aceptarla quizás de la misma manera que el asilo impone su autoridad a la locura: “dejar de estar loco es aceptar ser obediente, es poder ganarse la vida, reconocerse en la identidad biográfica que te formaron, es dejar de tener placer en la locura” (Foucault, 2003, pp. 164-165). El asilo representa la fuerza de la realidad y lo hace de la mano de la autoridad del médico, de su autoridad moral como agente de la propia realidad. En el hospital se encuentra la verdadera realidad que justifica su

carácter de total separación del mundo del enfermo, de su entorno y de su familia, un mundo absolutamente especializado que confisca la realidad pero que, al mismo tiempo, remarca Foucault, debe asemejarse a la vida de todos los días: “los asilos debían ser similares a las colonias, los talleres, los colegios, las prisiones (...) La disciplina asilar es a la vez la forma y la fuerza de la realidad” (2003, p. 165). A partir del siglo XIX, al crimen se le atribuye no atacar el poder, sino a la moral, la ley natural, el interés general de una sociedad que ha construido al Estado moderno sobre los supuestos de una naturaleza humana racional unificada.

3-4- Las tecnologías de seguridad

A partir 1976 Foucault comienza a analizar el gobierno de poblaciones desde las tecnologías de seguridad convirtiendo estas reflexiones en la forma más acabada de pensar ese tipo de gobierno. Es por eso que las tomaremos como referencia general de este apartado para ocuparnos de las distintas perspectivas en que el autor se ha referido a la biopolítica en tal sentido.

Como hemos dicho, Foucault señala el surgimiento de un nuevo tipo de poder derivado del disciplinario que, en lugar de ocuparse de los individuos por separado, lo hace en tanto constituyen una población. Este poder,

Se centra en el cuerpo-especie, en el cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente y sirviendo de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la esperanza de vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar. (Foucault, 1986, p. 183)

Es la época en que la estadística como estudio y como elemento de control de las poblaciones tiene auge en la figura de la demografía y en las estimaciones económicas que relacionan recursos y habitantes, en la medicina social, en la administración de la libertad y de las ideas abarcando el ámbito, ya no sólo de la vida en sentido biológico, sino de toda la existencia.

Esta forma de poder que en *Historie de la sexualité 1* es llamada “biopolítica”, pues en ese caso se refiere a la administración de la salud y de la vida de las poblaciones, se denomina “seguridad” en *Il faut défendre la société* (Foucault, 1997, p. 219) pues allí

el foco está puesto en la distribución de cosas y recursos tal como se da en la sociedad contemporánea. Al año siguiente Foucault sintetiza lo propio del dispositivo de seguridad destacando tres aspectos: la inserción de los acontecimientos en la serie de lo probable, el cálculo de los costos y el límite óptimo de lo aceptable (2004b, p. 8). La seguridad tiene que ver directamente con la vida económica de la población, con las decisiones justas para que todo marche de la mejor manera posible, con una intervención invisible del Estado pues la libertad es un elemento fundamental. El aumento de la libertad incide en el desarrollo económico, en la multiplicación de la iniciativa privada y en el equilibrio del todo.

Si bien para Foucault los dispositivos de soberanía, de disciplina y de seguridad no se excluyen uno a otro, sino que prevalecen en distintos momentos históricos, advierte que mientras lo propio del primero es, como ya hemos visto, capitalizar el territorio; en el segundo se organiza un espacio, se distribuyen y jerarquizan los elementos; mientras que “la seguridad intentará acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o de elementos posibles, series que habrá que regularizar en un marco polivalente y transformable” (Hardt y Negri, 2000, p. 22). La noción de medio es fundamental para comprender los mecanismos de seguridad pues se trata de un concepto propio del evolucionismo lamarckiano y de la física newtoniana que remarca la acción a distancia de unos elementos sobre otros, de la circulación de los elementos en un todo resultando ser un concepto útil para gobernar espacios urbanizados. En los dispositivos de seguridad el medio es el ámbito en el que se da la circulación de cosas y personas, es el conjunto de los datos naturales y artificiales que producen efectos sobre quienes habitan en él, tal como puede observarse en los efectos que el clima, el relieve, las poblaciones, las ciudades, la contaminación, las enfermedades, pueden tener unos sobre otros. En la ciudad contemporánea reaparece el problema de lo natural en el hombre que ahora se trata en relación con lo artificial, el gobernante busca modificar el medio controlando todas las variables posibles, tanto naturales como artificiales, y por eso se ve obligado a abandonar un modelo netamente jurídico para adaptarse a los cambios y producirlos. Como afirman Silvana Vignale y Luciana Álvarez, la noción de biopolítica insiste “en la inestabilidad de cada uno de estos polos: vida y política. Si hay algo que ella introduce es la inestabilidad y la fragilidad de los bordes entre vida y política” (2016, p. 167) pues la vida no es aquí una sustancia estable y trans-histórica, sino un producto

artificial transformable políticamente. También la política deja de ser un ámbito exterior a la naturaleza y se ve transformada por ella. Por eso en una entrevista de 1977 Foucault afirma que en las sociedades de seguridad “hay un margen de maniobra y un pluralismo tolerados infinitamente más grandes que en los totalitarismos. Es un poder más hábil, más sutil que el del totalitarismo” (2001y, p. 386).

¿De qué manera podemos encontrar la constitución de una subjetividad moral en los mecanismos de seguridad? Veremos que en la biopolítica de poblaciones los sujetos ya no están limitados a su naturaleza racional, sino que las conductas irracionales son incluidas en los mecanismos que los conducen hacia diversas formas de seguridad. Se combinan así, aspectos que conforman un medio con elementos naturales y artificiales variables. Las conductas son guiadas por normas que se adecuan constantemente a medias establecidas por cálculos estadísticos de manera tal que ya nadie es excluido, sino integrado en el todo de la población. La libertad se convierte en la característica fundamental de los individuos, pero a la vez pasa a ser la forma de conducirlos a través de valores promocionados que los mismos individuos quieren para vivir en una sociedad de bienestar.

Para desarrollar el gobierno de las poblaciones y sus implicancias morales, tomaremos como punto de partida las distintas perspectivas del análisis de la biopolítica en Foucault que señala Edgardo Castro: 1- como consecuencia del surgimiento de la medicina social, 2- como transformación de la guerra de razas, 3- a partir de la noción de soberanía, 4- en relación con la gubernamentalidad liberal (2008, p. 190).

3-4-1- Los mecanismos de seguridad en la medicina social

Hace más de 60 años, Michel Foucault comenzó a reflexionar sobre algunas prácticas sociales, entre ellas de la medicina, para cuestionar tanto sus orígenes como sus consecuencias, advirtiendo que entre nosotros se han instalado formas de gobierno que, si bien se centran en el cuerpo de los hombres, en realidad los dirigen a través de sus almas. La medicina moderna, dice Foucault, “es una práctica social” (2001n, p. 655). La gestión de la enfermedad, y no ya su rechazo, marca los comienzos del biopoder de la mano de la socialización del cuerpo como fuerza productiva de trabajo, el cuerpo del individuo es abordado dentro del cuerpo social y por eso es cuidado,

potenciado, conducido, normalizado. Así, la salud pública es un perfeccionamiento del modelo de cuarentena de la Época medieval de los siglos XVI y XVII que surge ante la necesidad de ordenar las grandes urbes europeas en lo referido a higiene pública (regular los cementerios y mataderos, la circulación de individuos, la circulación del agua y del aire, gestionar el peligro de la pobreza y sus enfermedades). El control meticuloso sobre la salud de los individuos encuentra en la instalación de los hospitales su lugar privilegiado. Estos pasan de ser un lugar de exclusión para los sectores sociales menos privilegiados propio de la Época medieval, y donde la medicina tenía casi nula intervención, a convertirse en modelos disciplinarios confiados al saber del médico que busca la cura. Pero “la medicina que se forma en el curso del siglo XVIII es a la vez una medicina del individuo como de la población” (Foucault, 2001j, p. 521), esto es así por las posibilidades derivadas del saber disciplinario por el que, al observar gran cantidad de individuos en el hospital y realizar sus registros, permite realizar comparaciones con otros hospitales y con otras regiones facilitando el estudio de fenómenos patológicos comunes a toda la población.

En 1974 Foucault pronuncia una serie de conferencias en Brasil, en una de ellas, *La naissance de la médecine sociale*, realiza la genealogía de la medicina social que amplía su origen hospitalario a partir de tres etapas que se desarrollan en Alemania, Francia e Inglaterra: la medicina como ciencia de Estado, la medicina urbana, y la medicina de la fuerza de trabajo respectivamente. Foucault afirma que, a diferencia de lo que sucedía en Francia e Inglaterra que se ocuparon del crecimiento de la población, pero no de su salud, en Alemania se desarrolló una práctica médica centrada en la salud. En 1764, afirma, surgió una “policía médica” (2001n, p. 212) que no sólo se ocupó de las tasas de mortalidad o natalidad, sino que basaba esos datos proporcionados por distintos hospitales y regiones analizando fenómenos endémicos o epidémicos. Además, el Estado intervino en la normalización, que ya hemos mencionado, de la formación profesional de los médicos y en el control administrativo de su ejercicio, además de convertir a los médicos en funcionarios del Estado a cargo de una región: clara perspectiva social. Esta medicina de Estado no estaba enfocada en la fuerza de trabajo, sino en los individuos como fuerza del Estado que enfrentaba conflictos económicos y políticos con otros países.

El caso de Francia incorporó los controles urbanos, aunque aún por fuera del Estado. El crecimiento desorganizado de las ciudades provocó problemas de higiene, salubridad, desechos, que requirieron mejorar las condiciones ambientales de vida, por ello, dice Foucault, “no fue realmente una medicina del hombre, del cuerpo y del organismo, sino una medicina de las cosas: del aire, del agua, de las descomposiciones y de las fermentaciones” (2001n, p. 222), es decir que aquí comienza la medicina que busca controlar el medio, las condiciones variables, pero que no lo hace desde la intervención del Estado, sino desde la administración de las distintas poblaciones y sus requerimientos. De acuerdo con esto, Foucault afirma que fue la burguesía quien implementó un sistema ya conocido en la Edad Media y muy familiar para nosotros: la cuarentena. Este sistema comprendía las siguientes medidas:

- 1- Todas las personas debían permanecer en casa (...)
- 2- (...) un sistema de vigilancia generalizado que dividía y controlaba el espacio urbano (...)
- 3- (...) un sistema de información centralizada (...)
- 4- (...) una actualización exhaustiva del número de los vivos y de los muertos.
- 5- Se procedía a la desinfección, casa por casa. (Foucault, 2001n, p. 662)

La cuarentena es un sistema claramente disciplinario pero que se inserta en el control de las poblaciones, pues a diferencia de las expulsiones que se realizaban para combatir la lepra, con la peste se aplican los principios de la medicina urbana. Al analizar nuestras sociedades como gobierno de la seguridad, Foucault se refiere en *Sécurité, territoire, population*, a otro aspecto tan actual como la cuarentena: la vacunación que aparece para combatir la viruela y como claro dispositivo de seguridad. El individuo pasa a ser entendido como parte de la población y encuentra, entonces, su lugar dentro de las estadísticas. El éxito de la vacunación a partir del año 1800, dice Foucault, se debe a un cuádruple carácter insólito en la época: en primer lugar, es una práctica preventiva; supone, además, un éxito casi total; puede generalizarse a toda la población sin grandes dificultades económicas; y, por último, tiene la ventaja de ser ajena a toda teoría, es un dato de hecho, puramente empírico, aceptable no sólo para los médicos, sino para la gente, pues recién con Pasteur, a mediados del siglo XIX, la eficacia de las vacunas pudo ser explicada (2004b, p. 60). La vacunación permite pensar la enfermedad en términos de seguridad ya que es el

cálculo de probabilidades, gracias a las estadísticas, lo que la integra en campos de racionalidad aceptable. Como mecanismo de seguridad, además, no intenta impedir el fenómeno que combate, sino que lo pone en juego con otros elementos que lo anulan utilizando una técnica que introduce un elemento artificial en lo natural.

El último antecedente del surgimiento de la medicina social es la experiencia inglesa con la medicina de la fuerza de trabajo cuando en el segundo tercio del siglo XIX los pobres y los trabajadores se convirtieron en blanco predilecto de la medicalización a través de la “Ley de pobres”. A cambio de la asistencia social (de la seguridad), esta ley deja a los pobres sujetos a un estricto control médico de tratamiento y de prevención de enfermedades. Así la medicalización se convertía en obligatoria forzando a la población a cumplir con estándares de salud y con prácticas, hábitos y comportamientos que fomentan un modo de vida que rebasa ampliamente la dimensión simple de las enfermedades, es decir estandarizando y fomentando cuerpos y almas que responden a medidas aceptables.

Los tres aspectos de la medicina social (estatización, urbanización y medicina de los pobres) deriva en lo que en *Crise de la médecine ou crise de l’antimédecine?* es llamado “somato-cracia”, es decir, “un régimen en el que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre la salud y la enfermedad, etc.” (Foucault, 2001d, p. 43). Este gobierno convierte a la salud en fuerza de trabajo, pero en un doble sentido que aparecerá retomado en *Sécurité, territoire, population* cuando se señale que la medicina se encarga de la reproducción de la fuerza de trabajo, pero también de la inserción del cuerpo y de la salud en el sistema de consumo y de mercado. Los alcances normativos de esta política de intervención y regulación de las poblaciones son expresados por Foucault con el término “noso-política” que utiliza en *La politique de la santé au XVIII^e siècle* para resaltar el acontecimiento histórico en el que nos inscribimos como administración contante y exhaustiva de la salud y de la enfermedad (2001q, p. 14).

Las breves indicaciones que hemos realizado dejan ver el gran esfuerzo que realiza Foucault para pensar este aspecto médico de la biopolítica desde las más variadas perspectivas y a lo largo de su trayectoria intelectual. Algunos de los problemas que hemos analizado a partir de textos de la década de 1970 ya estaban esbozados en *Naissance de la clinique*, pues Foucault señala allí que el control estadístico de la salud

requiere del registro de las enfermedades, causa de muerte, región, atmósfera, pero también del tipo de vida de las personas incluyendo sus costumbres morales y su trabajo (1963a, p. 31). El médico es, junto con el sacerdote, el responsable de la salud del cuerpo y del alma, por eso el hombre será curado cuando pueda vivir en un Estado que respete su libertad, cuando la pobreza, la desigualdad y la insalubridad sean vencidas: “¿Quién deberá denunciar, pues, al género humano a los tiranos si no los médicos (...)?” (Foucault, 1963a, p. 34). La medicina, agrega, instauro en “la vida de los hombres las figuras positivas de la salud, de la virtud y de la felicidad (...) que es para utilidad del Estado” (Foucault, 1963a, pp. 34-35).

Esto nos lleva a coincidir con Adán Salinas cuando refiriéndose a Foucault afirma que “esta serie de cambios e inflexiones léxicas, en cualquier caso, son importantes, pues pueden asumirse justamente como síntoma de la formación de un problema, que en principio aparece bajo múltiples apariencias” (2015, p. 27). Reflexiones que se cruzan con los alcances de una medicina que va mucho más allá del gobierno directo de los cuerpos y alcanza costumbres extra-médicas como campañas de moralización de la limpieza, de la estética de los cuerpos, la promoción de buenos hábitos de convivencia urbana, la imposición de la solidaridad como valor fundamental, las prácticas deportivas y los hábitos de alimentación atravesados por compromisos morales. El debilitamiento de las sociedades disciplinarias va acompañado por una medicalización indefinida e infinita que jamás acaba y se reinventa en forma permanente, haciendo que la medicina adquiera la capacidad de alterar las formas biológicas y sociales de la vida humana.

Un nuevo desplazamiento del poder pastoral que exige la confesión permanente, queda manifiesto en el gobierno de la medicina. Decir quiénes somos, manifestar nuestros deseos, no es ya una manera de individualizar, sino de dirigir la conciencia de los hombres aprehendidos dentro de un todo comunitario. La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos público. La palabra no es nueva, pero el uso sí lo es. El público, noción capital en el siglo XVIII, es la población considerada desde el punto de vista de sus opiniones, sus maneras de hacer, sus comportamientos, sus hábitos, sus temores, sus prejuicios, sus exigencias: el conjunto susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones (2204b, p. 102). En la medida en que renovadas estrategias guían la vida

de todos a través del conocimiento de cada uno, podemos ver cómo el gobierno pastoral y la confesión se manifiestan: se trata de que cada individuo se encuentre bajo observación permanente, muestre lo que es, manifieste sus movimientos, sus condiciones de riesgo, sus intereses, a quiénes frecuenta, pues gracias a ese meticuloso conocimiento obligado, pero ofrecido por cada uno, es que puede ser protegido, guiado y tratado como totalidad a la que se le da seguridad y salvación.

3-4-2- Los mecanismos de seguridad en el poder de soberanía

Hacia el final de los trabajos contemporáneos *Historie de la sexualité 1* e *Il faut défendre la société*, aparece el concepto de biopoder en relación con el concepto de guerra de razas. Edgardo Castro identifica las similitudes y diferencias en el tratamiento de estas nociones afirmando que

Algunas consideraciones encuentran aquí [en *Il faut défendre la société*] desarrollos más detallados, por ejemplo, a propósito del viejo derecho soberano, de las relaciones entre el poder disciplinario y la biopolítica o acerca del racismo. Otras desaparecen, como la referencia al psicoanálisis. Y otras aparecen, como la relación entre racismo y socialismo en general, no sólo el de la fase soviética. (2011b, p. 55)

En este apartado buscaremos desarrollar estas cuestiones en relación con sus aspectos morales.

Partiremos de la cuestión del poder de soberanía que, como hemos señalado, Foucault ha diferenciado en principio del poder disciplinario y de poblaciones, pero que en 1976 aparece tematizado a partir de sus desplazamientos hacia la biopolítica. El poder soberano de hacer morir o dejar vivir se ha transformado en otro que hace vivir o deja morir. Sin embargo, Foucault afirma que este último ha llevado a cabo matanzas de poblaciones como nunca antes se había visto pues ahora el soberano no es el individuo rey, sino el Estado: las guerras “se hacen en nombre de la existencia de todos (...) Es como gestor de la vida y de la supervivencia, de los cuerpos y de la raza, como tantos regímenes han podido librar tantas guerras, haciendo matar a tantos hombres” (1986, p. 180). Podemos decir que en este gobierno se enfrenta a las poblaciones unas con otras haciendo retornar el viejo derecho de matar como poder de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos de poblaciones. El poder de matar ya no se ampara en el crimen realizado por quien debe ser ejecutado, sino por la

monstruosidad del criminal y la seguridad de la población, se ampara en el peligro biológico.

La simbólica de la sangre propia del poder de soberanía, aparece para Foucault, desde la segunda mitad del siglo XIX como racismo de Estado. Éste se funda en una política de la población, de las familias y de la educación que jerarquiza socialmente por medio de una larga intervención de los cuerpos, de las conductas y de la salud de la vida cotidiana buscando proteger la pureza de la sangre. El nazismo es claramente la forma más extrema de este gobierno de la sangre combinado con el poder disciplinario. Foucault manifiesta que las políticas llevadas a cabo en el orden del control de la sexualidad también se inscriben en este orden de la soberanía y señala escuetamente al psicoanálisis como aquel que luchó contra el nazismo, pero que puso como principio de la sexualidad la ley de alianza, del incesto y del Padre-Soberano. El cruce entre poder disciplinario y regulación de poblaciones resulta paradigmático en la importancia que el sexo ha adquirido desde el siglo XIX, tanto como control de los cuerpos, de su productividad, de sus vigilancias infinitesimales, como de su preponderancia en los controles de natalidad, planificación familiar, transmisión de enfermedades, y en las cada vez más minuciosas clasificaciones de sus prácticas que permiten analizar, clasificar, registrar y por tanto controlar cualquier particularidad. Y todo esto bajo el signo de una moral que se va adecuando a las normas que acompañan la adaptación a las individualidades emergentes. Toda particularidad referida a la sexualidad, y hoy mucho más que cuando Foucault escribía, debe ser nombrada, registrada e incorporada al sistema de normas.

Foucault analiza cuatro grandes líneas de acción de la sociedad contemporánea en las que se ve el cruce entre disciplina y poder de la raza en la sexualidad (1986, p. 192): el control de los nacimientos, la psiquiatrización de las perversiones (ubicadas dentro de las regulaciones que exigen mecanismos disciplinarios para el control de las poblaciones), la sexualización del niño (presentada como una amenaza para la futura salud de los adultos y el porvenir de la sociedad y la especie) y la histerización de las mujeres (que exigió la medicalización del cuerpo de la mujer y su sexo por la responsabilidad que le cabía en la salud de los hijos, de la familia y de toda la sociedad). Si bien hoy ya no se habla de “histerización”, es claro que el cuerpo de la mujer ha alcanzado nuevos centros de atención, ahora a partir de las luchas o contra-

luchas efectuadas en su nombre y de ninguna manera a partir de la represión, sino de su permanente suscitación.

3-4-3- Los mecanismos de seguridad en la guerra de razas

En *Il faut défendre la société* reaparecen los análisis a propósito de la relación entre el derecho soberano, el poder disciplinario, la biopolítica y el racismo. Ya no encontramos las referencias al psicoanálisis, pero se incluyen referencias a la relación entre racismo y socialismo. Al comienzo del curso (como ya hemos mostrado) Foucault se distancia de las interpretaciones del poder que lo reducen a la soberanía como son las de Nietzsche que lo identificaría con la guerra y la lucha, y la de Hobbes que lo reduce a una conceptualización jurídica. A partir de esta distancia, se ocupa, en principio de las sociedades de normalización, pero identificándolas, por ahora, con las prácticas disciplinarias que llevan a abordar el racismo del Estado moderno desde su vertiente biológica como transformación del derecho soberano. Estos análisis son similares a los que se desarrollan en *Historie de la sexualité* 1. Foucault se centra en la tesis que afirma que desde la modernidad las sociedades han estado regidas por la lógica de la guerra interna, es decir un racismo que aún no es el racismo de Estado propio del siglo XX. Esta guerra de razas se diferencia de la lógica de la guerra propia de la Época medieval cuando las guerras no estaban estatizadas, institucionalizadas, sino que atravesaban las relaciones entre los hombres, y también se diferencia de la profesionalización bélica llevada a cabo en los umbrales de la modernidad cuando el desarrollo de los Estados la concentra en sus manos para enfrentarse a otros Estados.

Foucault analiza detalladamente cómo el supuesto de la guerra social permanente surge en Francia e Inglaterra de un discurso histórico político⁵⁸ a partir del siglo XVII y reaparece en la biología racista del siglo XIX. Según estas teorías el poder político no comienza cuando cesa la guerra,⁵⁹ al contrario, la ley surge de las batallas y las conquistas logradas en la sociedad y continúa en ellas para mantener el orden conquistado: “Estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa a la sociedad entera, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo de batalla o en el otro” (Foucault, 1997, p. 44). Este enfrentamiento reclama siempre

⁵⁸ Foucault menciona los discursos de Edward Coke, John Lilburne, Boulainvilliers, Freret, d’Estaing, Sieyès, Buonarroti, Thierry, Courtet, y analiza algunos de ellos (1997, p. 43).

⁵⁹ Foucault toma la expresión de Clausewitz “La política es la continuación de la guerra por otros medios” como paradigma del modo de comprender el poder en la Época Moderna.

derechos singulares, de sectores diferenciados y se ampara en la conquista y no en la universalidad jurídica, de ahí la importancia del discurso histórico para fundamentar esta teoría. Lo que nos interesa de este punto es, de acuerdo al análisis de este texto, que al inicio de este tipo de discurso histórico se colocan hechos físico-biológicos y acontecimientos contingentes con consecuencias morales que nuevamente nos remiten a supuestos propios de la modernidad inscriptos en la biopolítica. Dice:

Hechos que desde ya podemos decir que son físico-biológicos: vigor físico, fuerza, energía, proliferación de una raza, debilidad de otra, etc.; una serie de azares o de contingencias, en todo caso: derrotas, victorias, fracasos o éxitos de las revueltas, triunfo o revés de las conjuras o alianzas; por último, un haz de elementos psicológicos y morales (coraje, miedo, desprecio, odio, olvido, etc.). (Foucault, 1997, p. 47)

De este discurso surgirá una racionalidad cada vez más abstracta de cálculos y estrategias para mantener la victoria o hacer la guerra. Esa racionalidad crecerá en fragilidad e ilusión señalando la maldad de quienes han conquistado el poder y no quieren dejarlo; del otro lado, una racionalidad ligada con la esencia de lo justo y lo bueno. Podemos ver aquí que se remite a un infinito de la historia que no la liga con una verdad por encima de ella, sino con la finitud humana que trata de alcanzar un orden negado, se trate ya de la recuperación de derechos arrebatados por invasores, de la espera de un nuevo guía salvador de lo menos favorecidos, del regreso esperado de un periodo más justo, o del advenimiento de un nuevo orden. Foucault va a vincular estos supuestos con los ideales de nuestra época tanto socialistas, totalitarios o liberales que coinciden con los discursos de la lucha de clases, con los racistas, los dialéctico-hegelianos, los aristocráticos y populares.⁶⁰ Este discurso de razas con su variante de la lucha de clases va a funcionar como principio de segregación, de eliminación y, sobretodo, de normalización de la sociedad.

Foucault ensaya aplicar el discurso histórico político de la guerra de razas a distintas revoluciones y sus respectivas teorías explicativas, en la clase del 3 de marzo de 1976 lo hace a partir de los tiempos de la Revolución Francesa. De tal análisis, queremos rescatar dos cosas: en primer lugar, que, con la Revolución Francesa, dice, se disparan

⁶⁰ Foucault desliga de este discurso a Hobbes y Maquiavelo que, en el fondo, afirma, buscan denunciar el poder del soberano y establecer la paz. En el caso de Hobbes la guerra originaria pone a los individuos en igualdad de condiciones (1997, pp. 51, 78 ss.; 2004b, clase del 1 de febrero de 1978; 2001aa).

tres batallas diferentes que se ligan con los saberes de la episteme moderna tal como aparecen en *Les mots et les choses*: la filología, la economía política y la biología actuarán como fundamentos de un nacionalismo centrado en la lengua; de una oposición entre clases sociales por la dominación económica; y como fundamento de la oposición entre nacionalidades a partir de las especificaciones y selecciones biológicas (Foucault, 1997, p. 170). En segundo lugar, a partir del discurso de Boulainvilliers aparecen las consecuencias morales del discurso de razas. Esto es así porque en esta explicación se parte de la búsqueda del conflicto inicial que siempre es belicoso, pero, además, se busca la culpa, lo inconfesable, las adulteraciones que dieron lugar al enfrentamiento, las divisiones morales con el objetivo de sacar a la luz la verdad, lo efectivamente sucedido, la verdad buena.

En cuanto al racismo de Estado tal como el del nazismo, será un episodio de la guerra o lucha de razas que combina lo biológico con lo estatal. La universalidad del Estado va a ser la apuesta de la lucha donde los enfrentamientos civiles no serán más que un episodio del pasado para constituir un presente glorioso. El racismo se convierte en un elemento fundamental del poder que distingue, jerarquiza y califica a las razas como inferiores o superiores, es decir, establece un desfase en la continuidad biológica. Este desfase tiene rasgos evolucionistas en tanto la supervivencia de unos dependerá de la desaparición de los otros, es la eliminación del peligro biológico, pero también político, económico e ideológico. De ahí que Foucault afirme: “el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista (...) El socialismo fue desde el comienzo, en el siglo XIX, un racismo” (1997, p. 232). Con respecto al capitalismo y la teoría liberal, los desarrollaremos en el siguiente apartado; referido al socialismo, Foucault no se detiene a analizarlo en detalle, pero sí proporciona numerosas indicaciones: afirma que es esencialmente racista no sólo por fundarse en la lucha de clases, sino por la profunda estrategia biopolítica de un Estado que debe hacerse cargo de la vida, de multiplicarla y ordenarla, de compensarla, delimitar y equilibrar sus oportunidades y posibilidades biológicas.

3-4-4- Los mecanismos de seguridad en el liberalismo

Cuando Foucault se ocupa del liberalismo y neoliberalismo entre 1978 y 1979 lo hace renovando su necesidad de pensar el presente de manera crítica y no para adherir

a programas ya establecidos, ni mucho menos, para proponer alguno. Como dice Edgardo Castro en *¿Un Foucault neoliberal?*:

Su preocupación, por estos años, no tiene como referencia central las posibles derivas totalitarias del Estado o las necesarias reformas de sus instituciones, sino la manera en que se gobierna la vida de los individuos y de la población (...) y las luchas que denomina específicas, precisamente para diferenciarlas de las que suelen calificarse de revolucionarias o reformistas. (2018, p. 16)

Los cursos a que hacemos mención se inscriben en la cuestión del gobierno de la vida de los individuos y sus posibilidades, y es en este contexto que Foucault explora, en los mismos años, la noción de crítica “en relación con esa problemática del gobierno de la vida de los individuos y de la población que denomina, en *Sécurité, territoire, population* ‘poder pastoral’” (Castro, 2018, p. 17). En este sentido, Luis Diego Fernández resalta la transformación metodológica que atraviesa Foucault al analizar el liberalismo y el neoliberalismo en 1979 “a través de la categoría de gubernamentalidad como nueva forma de pensar las relaciones de poder en tanto vínculos que no implican necesidad, ni coacción, ni violencia física, sino, al contrario, reversibilidad, consentimiento y plasticidad” (Fernández, 2023, p. 85). Fernández también señala que, si bien, el liberalismo clásico se constituye para Foucault como racionalidad crítica y anti-pastoral, sin embargo, “la tradición crítica no es subsumible sólo al liberalismo, sino que lo excede” (Fernández, 2021, p. 27). A pesar de la admiración que Foucault manifiesta por la sociedad neoliberal norteamericana y los guiños a las expresiones de libertad que aparecen en sus análisis (sobre todo frente a concepciones socialistas totalitarias) no deja de haber una profunda crítica a los nuevos modos de conducción de los individuos amparados en lemas de libertad.

La perspectiva desde la que Foucault reflexiona sobre las formas de gobierno liberales es la de la historia de la racionalidad gubernamental moderna como práctica político-antropológica y no como teoría económica, es por eso que el mercado se convierte en un mecanismo de veridicción, en el indicador del cumplimiento del principio liberal que es central para estas investigaciones: “¿gobierno bien en el límite entre ese demasiado y demasiado poco, entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, quiero decir, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno?” (Foucault, 2004a, p. 21). En esta cita aparecen dos conceptos

fundamentales: las prácticas de libertad y el supuesto de una naturaleza, dicho de otra manera: el problema de los gobiernos de seguridad que deben administrar un medio atravesado por factores naturales y artificiales.

El liberalismo clásico del siglo XVIII toma al mercado como principio de limitación y de organización del Estado de modo que éste no debe intervenir en el mercado entendido como libre intercambio. El *laissez-faire* de esta concepción es puesto en cuestión por los neoliberales que denuncian el naturalismo subyacente, pues ellos ven el mercado no desde el intercambio y las equivalencias, sino desde la competencia y la desigualdad. El intercambio, afirman, es posible si se dan las condiciones de modo artificial y no natural, por eso el Estado debe establecer ciertas regulaciones para el mercado, es decir, debe proporcionar las condiciones de la libre competencia. En el liberalismo clásico la limitación del gobierno no nace del derecho natural y la ley, sino de la economía política que es un tipo de cálculo, una racionalidad por la que el gobierno se auto-limita para alcanzar el objetivo del enriquecimiento del Estado. La validez de sus normativas no pasa por su legitimidad, sino por las consecuencias de las medidas, por sus efectos; y para conocerlos de antemano, debe estudiarse esa naturaleza “que corre por debajo, a través, en el ejercicio mismo de la gubernamentalidad” (Foucault, 2004a, p. 18)⁶¹ y que, si bien no es visible, sí lo son las consecuencias observables para los gobernantes que deben realizar un cálculo de utilidad. Estamos frente a la libertad de mercado que funciona de tal manera que se alcanza un equilibrio, el precio natural, los buenos precios para el comprador y el vendedor a la vez, tal como lo concebían Adam Smith y los fisiócratas. Para llegar a este equilibrio, el gobierno se limita por la evidencia y no por la libertad de los individuos, por lo tanto, dice Foucault, “lo que vemos aparecer a mediados del siglo XVIII es un naturalismo mucho más que un liberalismo” (2004a, p. 63).

Es importante aclarar que para Foucault lo que está en cuestión en sus reflexiones no es algo así como “la libertad” porque nuevamente se caería en un naturalismo más allá de los límites históricos. La libertad no es un universal (Foucault, 2004a, p. 64)

⁶¹ Foucault da el siguiente ejemplo de estas leyes naturales: “Los economistas explicarán como una ley de la naturaleza el hecho de que la población se desplace hacia los salarios más elevados; es una ley natural que tal arancel aduanero protector de los altos precios de subsistencia, entrañe fatalmente algo como la escasez” (2004a, p. 18).

que se alcance más o menos a través del tiempo, sino que es una relación entre gobernantes y gobernados que se mide por la demanda y lo concedido, es decir por determinadas libertades. El arte gubernamental liberal consume y produce libertad bajo un principio de cálculo de producción que se llama seguridad. Es el juego entre libertad y seguridad lo que anima la economía propia del liberalismo a partir de la presencia constante del peligro. Al administrar los mecanismos de libertad-seguridad, el liberalismo administra al mismo tiempo el peligro procurando que los individuos se expongan lo menos posible a él. En el siglo XIX hay, dice Foucault, una educación del peligro (2004a, p. 68), pero no apocalíptico como el de la Época medieval, sino del cotidiano, evitable, permanentemente reactualizado y reforzado por campañas de ahorro, de crónicas policiales, por la enfermedad, la higiene; temores que tienen como contrapartida el incremento de libertades a cambio de nuevos controles e intervenciones.

El neoliberalismo no gobierna respetando las leyes naturales del mercado tal como pensaban los fisiócratas, sino gobernando la sociedad y su libertad. El *homo oeconomicus* que surge ahora “no es el hombre del intercambio, no es el hombre del consumo, es el hombre de la empresa y de la producción” (Foucault, 2004a, p. 151). Se trata de que la vida de los hombres tenga la misma forma que la empresa poniendo en juego la vida toda, haciéndolos gobernables. El objeto de esta economía son las conductas que suponen elecciones estratégicas, racionalidad, pero para algunos teóricos, también implica irracionalidad, la economía estudia todas las variables de respuesta al medio. En este contexto, Foucault acude a la noción de interés para diferenciarlo de la de contrato. Mientras que en este último se trata de un sujeto de derecho sometido a la trascendencia de la ley, en la concepción del interés el sujeto respeta el contrato no por obligación, sino por su propio interés, es un *homo oeconomicus* y no un *homo juridicus*. La teoría del sujeto de interés se sitúa en el punto de vista del trabajador, lo convierte en un sujeto económico activo que responde a circunstancias que pueden ser accidentales y que no apuntan a un todo, por eso se establece una economía política y no una ciencia económico-jurídica. Esto hace que el trabajo ya no sea medido por el tiempo o la fuerza de trabajo, sino que ahora se consideran factores propios del trabajador como los sociales y psicológicos, el trabajador aparece para sí mismo como su propia empresa. De la mano de estas nociones de interés y de empresa, en el neoliberalismo norteamericano surge la de

capital humano compuesta por elementos innatos y por otros adquiridos (Foucault, 2004a, p. 233).

La idea de capital humano, dice Foucault, pretende repensar el trabajo que en las concepciones clásicas y en Marx fue meramente reducido al criterio cuantitativo del tiempo de trabajo, mientras que ahora se tiene en cuenta la asignación de recursos escasos a fines que son antagónicos entre sí, que se excluyen unos a otros, haciendo de la economía una ciencia del comportamiento humano que relaciona fines y medios escasos y que trata de desentrañar el cálculo racional e irracional de la actividad humana. La economía debe analizar qué es para el trabajador su trabajo, y la respuesta es: un ingreso. El trabajo es el resultado de un capital, es la fuente de ingresos futuros, es decir que el salario es la renta del rendimiento del capital. “Ahora bien ¿qué es el capital cuyo salario es la renta? Bueno, es la unión de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario” (Foucault, 2004a, p. 230). El *homo oeconomicus* del neoliberalismo va a ser un empresario de sí que administra elementos innatos y adquiridos, elementos que son escasos.

Si bien Foucault señala que el neoliberalismo se ocupa más de los factores adquiridos que de los innatos, no deja de advertir los efectos racistas que la importancia de lo biológico tiene para las oportunidades laborales por el cálculo de los riesgos de la salud en el trabajo y la posible búsqueda de individuos genéticamente cada vez mejores. Del lado de lo adquirido, de la constitución voluntaria de los individuos, el neoliberalismo pone énfasis en las inversiones educativas que van mucho más allá de la formación profesional abarcando los factores ambientales de protección de la salud y de la higiene pública, pero también de la movilidad de los individuos que buscan mejores oportunidades. El neoliberalismo alemán se ocupa, además, de la multiplicación del modelo empresarial a lo largo de la sociedad, pero lo hace en el marco de pequeñas empresas que abarcan la totalidad de los aspectos de la vida en relación con la pareja, la familia, la propiedad privada, el esparcimiento, los seguros de desempleo y retiro. Pero lo interesante de esta perspectiva es que la empresa como modo social universal sirve de soporte a “la reconstrucción de toda una serie de valores morales y culturales” (Foucault, 2004a, p. 247) que permiten erigir a la sociedad como una unidad de cooperación que no sería posible con el mero impulso de la competencia. En este sentido Thomas Lemke afirma que en el análisis foucaultiano

del neoliberalismo el llamado “repliegue del Estado” en realidad es una prolongación del gobierno que transforma la estructura de las relaciones de poder de la sociedad. No hay una disminución de la soberanía y la capacidad de planificación del gobierno, sino “un desplazamiento de técnicas formales de gobierno a otras informales, así como el nacimiento de actores nuevos en el escenario del gobierno” (Lemke, 2006, p. 16).

¿Qué lugar se le puede dar a estos análisis dentro de las preocupaciones foucaultianas? ¿Ve Foucault en el neoliberalismo una posibilidad para el desarrollo de las individualidades que forjan subjetividades éticas antes que morales? Si bien es cierto que este puede ser el presente desde el que tengan lugar prácticas menos totalitarias que en otros sistemas actuales de gobierno, nos parece que Foucault no deja de remarcar los fundamentos naturalistas y morales que encauzan hacia un modo específico de ser sujeto acorde con la conducción pastoral. Es posible que Michael Behrent tenga razón al afirmar que “Foucault nos muestra, en síntesis, que el principal problema del liberalismo es no ser lo suficientemente liberal” (2016, p. 43), pero no parece que acierte del todo al afirmar que para Foucault “el liberalismo económico es, esencialmente, un liberalismo sin humanismo” (2016, p. 46). Behrent afirma esto porque efectivamente, el liberalismo no está fundado, tanto en el respeto a un sujeto de derechos naturales, como en la limitación al ejercicio del poder. Esta concepción le permitía a Foucault la aspiración práctica a la libertad, así como sostener que no se puede prescindir del poder, pero sí se lo puede entender a partir de las relaciones históricas. El Estado deja de ser el sostén último del poder y del ejercicio político, para habilitar intervenciones plurales. Los modelos basados en el Estado antropomorfizan el poder al verlo como expresión de un orden que trasciende a los individuos, mientras que el liberalismo respondería al anti-humanismo que Foucault ha perseguido desde el principio en las prácticas sociales como fuerzas diseminadas por el espacio social que se van actualizando históricamente. Behrent distingue entre el liberalismo clásico que es claramente naturalista al fundarse en una ley que decreta los derechos que los individuos voluntariamente delegan al Estado, y el neoliberalismo que se funda en el utilitarismo relegando principios antropológicos y colocando la ley como derivación de la política, además de entender la libertad como un efecto del poder. En este sentido, el liberalismo lograría acabar con la concepción soberana del poder tal como Foucault pretendía.

En la misma línea de interpretación, pero llegando más lejos aún, Jean-Loup Amselle realiza un paralelismo entre la idea de empresario de sí mismo y las prácticas de existencia de cuidado de sí que Foucault analizará en sus últimas lecciones como modos de subjetividad ética. Amselle observa que en ambas concepciones se desarrollan zonas de autonomía por medio de movimientos de liberación para los que “Ya no se trata sólo de controlar el aparato del Estado, sino de desarrollar zonas de autonomía” (Amselle, 2016, p. 219) que se alejan de revoluciones y se abren a espacios de expresión de vida comunitaria. Pero el autor cuestiona que como la oferta del mercado se adapta a la perfección a las singularidades que surgen desde diferentes grupos de consumo, el capitalismo logra despolitizar la sociedad, pero en el mismo gesto consolida el sistema vigente: “la sociedad y el Estado salen libres de este proceso de *aggiornamento*” (Amselle, 2016, p. 222) restringiendo la posibilidad de transformación de la sociedad en pos del desarrollo espiritual exclusivo de lo individual o de los grupos comunitarios. Esta interpretación excluye otras como las de Vignale y Álvarez que no ven ninguna relación posible entre el ejercicio del poder en el neoliberalismo y las prácticas de existencia. Esto es así porque las autoras buscan realizar una crítica radical al neoliberalismo y su cuestionamiento desde la “resistencia” y la “desobediencia” (Vignale y Álvarez, 2022, p. 4), antes que desde la constitución de nuevas subjetividades que no precisan la oposición para ser llevadas a cabo y que tampoco buscan un cambio político, sino más bien, singular. Si bien es cierto que, tal como hemos rescatado, Foucault cuestiona las prácticas de gobierno a partir de las libertades porque continúan conduciendo a los hombres, de ninguna manera nuestro autor pretende encontrar una salida a las relaciones de dominio apelando a “la libertad”, sino que busca cuestionarlas para alcanzar subjetividades en que lo singular tenga cada vez un lugar más importante, y no sólo en el ámbito de lo jurídico.

Como hemos mostrado desde los textos de Foucault, la conformación del gobierno neoliberal está ligada al modelo de producción de una subjetividad definida por la incentivación e internalización de determinados valores y modos de conducta. Lejos de reducirse a un modelo neo-darwinista signado por el triunfo de los mejores en la competencia social, se encuentra vinculado a la generación de consensos de legitimidad y a la aceptación de ciertos valores. En esta dirección, se trata de desentrañar el funcionamiento de un sentido común construido bajo la internalización

de sus valores dominantes. La organización de los valores del neoliberalismo conlleva la afección de los sentimientos o los afectos que produce la desestimación, por parte de los individuos, de cierto tipo de acciones y actitudes que no se creen realizables, influyendo así, tanto en la esfera del desarrollo de la subjetividad individual, como en la de las relaciones sociales que fortalecen el orden establecido. Esta sociedad diferenciada del Estado no viene a enfrentarse a él, sino que es una forma de que los individuos (tanto singular, como colectivamente) se responsabilicen de su propia seguridad desplazando riesgos como la enfermedad, la desocupación, la pobreza, al lugar de compromiso con los valores de la comunidad. En este contexto, “la libertad no es otra cosa que el correlato del establecimiento de los dispositivos de seguridad” (2004b, p. 50), dice Foucault, su ejercicio queda limitado a los ámbitos propios del gobierno de poblaciones, condicionado a los supuestos de determinadas facultades promocionadas para alcanzar la seguridad. La libertad es otorgada por el pastoreo de las poblaciones con el fin de que éstas funcionen como tales y sin prescindir de una naturaleza humana marcada por deseos e intereses predecibles, es el correlato de una tecnología de poder.

Conclusiones de la segunda parte

El trabajo de Foucault ha sido mucho más que un cuestionamiento a la cultura occidental que la identifique con formas represivas de control. Esa perspectiva de análisis ha quedado grabada en gran parte de los lectores, quizás por lo ruidosa que puede resultar y por el orden en que se recibió el trabajo del autor marcado por las decisiones editoriales. Hemos buscado mostrar que se puede recorrer este legado rastreando otro interés ligado a una forma de hacer crítica que se centra en la transformación ética de los individuos y que demanda un tipo de reflexión no identificada con el análisis de teorías.

Foucault parte de la escisión entre teoría y práctica que funda nuestra tradición suponiendo que aproximadamente desde el siglo IV a. C. la verdad comienza a convertirse en constatación dando centralidad al conocimiento racional, universal y desinteresado, y dejando de lado la necesidad de transformar a los individuos para acceder a la verdad. Para esta interpretación relegada, los individuos no pertenecen a una esencia universal pues en ellos lo verdadero son sus propias vidas que pueden ofrecerse como prueba de sus discursos. La escisión señalada tiene consecuencias para la filosofía que se convierte en un saber teórico y transmisible como tal, pero también para las relaciones políticas, sociales, económicas y morales. Foucault muestra que, de la mano de esta modificación fundamentalmente metafísica, no ha desaparecido la búsqueda y la posibilidad de prácticas que transformen la existencia de los hombres para convertirlos en garantes de la verdad. Así lo hemos visto al pensar desde textos antiguos, pero también en otros análisis como los de la literatura, la locura y las prácticas jurídicas en los que se trata de asumir el devenir no racional y no unitario de lo real, donde el sujeto como unidad no es posible.

En el trabajo de búsqueda de formas de subjetividad ética Foucault ensaya básicamente dos estrategias: una que consiste en mostrar experiencias singulares como las de las biografías o de la escritura literaria, y otra acorde con los supuestos de la noción de gubernamentalidad que permite encontrar fisuras en el todo que prevalece en cada momento histórico para posibilitar contra-conductas, experiencias que,

asumiendo su tiempo, es decir, a partir de la relación con otros, pueden constituir vidas verdaderas, acordes con lo que son. Si bien, en sentido estricto, sólo podríamos haber llamado “éticas” a prácticas en que los sujetos claramente trabajan sobre sí mismos, hemos incluido otras en las que también se observa la singularidad de las vidas que con su existencia dan cuenta de sí sin remitir a un todo que las sobrepase. Este es el caso de la locura, la literatura o la prueba jurídica.

En nuestro trabajo, la cultura occidental ha sido identificada con la subjetividad moral porque en los análisis de Foucault responde a una experiencia de orden trascendental que abarca y guía a los hombres. En esta cultura coinciden prácticas de búsqueda de la verdad como las que corresponden a la encuesta y al examen que vemos aparecer en momentos tan diferentes como en el mundo griego del siglo V a.C., finales de la Edad Media, en el Renacimiento, en lo que Foucault llama “Época Clásica” y en “nuestra modernidad”. Si bien Foucault remarca que al terminar el siglo XVIII se produjo una ruptura fundamental en la historia que da lugar al sujeto que hoy nos define, los otros momentos que hemos rescatado muestran los desplazamientos por los que nuestro presente pudo acontecer.

Hemos intentado respetar las particularidades de cada periodo señalado por Foucault, analizándolos en función de las prácticas precisas que se cuestionan en cada uno de ellos y sin reducir las distancias existentes entre el poder soberano que se manifiesta en las tecnologías de la encuesta y el biopoder del examen. Del uno al otro podemos observar un proceso de constante crecimiento de la abstracción, tanto en el ejercicio del poder que se hace cada vez más minucioso y más impersonal, como en lo que se entiende por verdad y subjetividad. El paso de la prueba a la encuesta se da desde la remisión a fuerzas irracionales e incontrolables hacia un orden verdadero y armonioso que sirve de referencia para establecer el vínculo del acontecer carente de significado en sí mismo con una verdad incondicional, racional y permanente. Por su parte, la ley, que servía de modelo en el poder soberano, se hace más abstracta y más abarcadora cuando se transforma en norma. Las normas tienen la capacidad de modificarse constantemente para adaptarse a cada particularidad encontrando fortaleza en ese carácter flexible. De tal modo esto es así, que con el gobierno de las poblaciones las normas llegan a incluir tanto lo racional como lo irracional de las conductas de los hombres, abarcan tanto lo dado, lo natural, como lo artificial y accidental. El orden a

que remite el poder se fundamenta en un código cada vez más omnipresente, pero cada vez más abstracto y más benevolente que no se da por una mayor racionalización de las técnicas y de los saberes, sino por un ajuste en las prácticas de ejercicio del poder. Con los mecanismos de seguridad, la escisión teoría-práctica llega en nuestra época a su máxima expresión, aunque Foucault nos muestre que, en realidad, todo saber es construido desde un intrincado de juegos de fuerzas que nunca pueden ser dejados de lado ya que son los que posibilitan esos mismos saberes.

La remisión a un orden regulador da al hombre un estatuto de finitud por el que sólo tiene valor en la semejanza, en la representación de su esencia. El individuo es negado en su singularidad y sometido al examen infinito de los saberes que inspeccionan qué hay de negativo en él para acercarlo a una esencia que lo define. Es la moral de los comportamientos que Foucault registra tanto en el soberano que mata y excluye a quien desafía su poder infinito, como en las ciencias humanas que se ocupan del hombre que no llega a ser el hombre: el loco, el delincuente, el niño, el enfermo, el pecador, el pervertido. Pero también el hombre normal es objeto de inspección y conducción para que no abandone el orden. Las ciencias humanas inventadas para liberar son producto del poder disciplinario que conduce las conductas, de la misma manera que las teorías liberales promocionan y protegen la libertad como valor fundamental de los individuos. Así se muestra que allí donde rige un código dado no es posible más que una moral de sumisión.

Conclusiones generales

En este último apartado nos proponemos brindar un breve repaso por el recorrido realizado sin detenernos en detalles que ya hayan sido expuestos en las conclusiones parciales para luego, retomar lo planteado en la Introducción y proponer algunas reflexiones finales.

En la Primera parte del trabajo realizamos un marco teórico sobre el problema de la subjetividad moral que buscó exponer los conceptos y recorridos foucaultianos que consideramos fundamentales para aproximarse a su obra en general, pero, sobre todo, para justificar el abordaje de la obra del autor como análisis de la constitución de subjetividades singulares o normalizadas. En este sentido, nos pareció que es importante establecer la relación entre la constitución de subjetividades y la tarea de la filosofía como forma particular de reflexión histórica. Así, en el Capítulo 1 mostramos que, al identificar su trabajo con la arqueología, la genealogía, el análisis de las tecnologías del yo o la reflexión crítica, Foucault ha ido reajustando un mismo proyecto general que trata de evitar la manera tradicional de realizar historia y filosofía en las que se despliega un sentido único que cobra cada vez mayor racionalidad. En esta tarea histórica-filosófica los discursos se convierten en el lugar donde aparecen los desplazamientos y las verdades en acontecimientos transformables que permiten pensar en la unidad entre constitución de subjetividades, formas de saber y dispositivos estratégicos. En la búsqueda de los desplazamientos que estos últimos tres lugares de reflexión pueden tener, Foucault establece posibles cortes epistemológicos, pero también cambios de subjetividad y de ejercicios de relaciones de poder. En la segunda parte de este primer capítulo exploramos desde dónde Foucault puede haber llegado a establecer sus propias herramientas conceptuales y por eso examinamos las publicaciones de los trabajos de la década de 1950 cuando nuestro autor se encontraba en plena formación académica, pero donde ya puede observarse su interés por la historicidad del sujeto. No afirmamos que esto último sea el único motivo de reflexión en estos textos, aunque sí encontramos abundante material que indica la presencia del cuestionamiento al sujeto desde la tensión entre lo necesario y la libertad en el devenir de la historia, ya sea en sentido universal o individual. En estos trabajos (muchos de

ellos recientemente publicados) aparece el cuestionamiento a la antropología, tanto desde distintas perspectivas de la fenomenología, como desde teorías de la psicología. También vemos el interés de Foucault por la posición radical que Nietzsche establece frente a la tradición occidental entendida como pensamiento metafísico que privilegia una concepción de hombre en tanto sujeto de conocimiento y no como posibilidad creadora de valores.

En el Capítulo 2 de la Primera parte pretendimos mostrar el vínculo entre la filosofía crítica, tal como Foucault la entiende, y la reflexión moral. Para ello, comenzamos con un apartado referido a la cuestión del poder o del gobierno de los hombres ya que es desde aquí que puede entenderse cómo a lo largo de la historia se producen las modificaciones de los saberes y, con ellos, de las subjetividades. Recorrimos los desplazamientos de las reflexiones foucaultianas teniendo siempre en cuenta el carácter productor del poder y su posibilidad permanente de resistencia. Luego, buscamos mostrar que, al pensar al sujeto como una interpretación históricamente conformada, Foucault vincula la constitución de subjetividades con las prácticas en las que y por las que los individuos establecen una verdad sobre sí mismos. En este sentido, la subjetividad puede ser identificada con prácticas morales entendidas como experiencias de acercamiento o alejamiento a la verdad que puede proceder de un todo que trasciende a los individuos y los guía o, por el contrario, de una individualidad surgida de la relación consigo mismo y con los otros. Estas últimas dos grandes posibilidades nos permiten proponer la distinción entre ética y moral, ya sea que las prácticas permitan conformar vidas singulares, o que ordenen a la totalidad de los individuos hacia un modo de ser que los define anticipadamente. Este tramo del trabajo termina con un cuadro orientativo que busca relacionar tres grandes formas de ejercicio del poder con la diferencia entre subjetividad ética y subjetividad moral. De esta manera, las prácticas éticas están conectadas con ejercicios de poder no totalizantes, mientras que las morales responden a maneras de gobierno que han prevalecido en nuestra cultura aproximadamente desde el siglo XIII cuando se establece el poder de soberanía regido por leyes universales y trascendentes que abarcan a la totalidad de las existencias para convertirse, luego, en lo que Foucault denomina “poder pastoral”, es decir, un poder que rige al conjunto de los hombres desde la individualidad de los cuerpos o desde el gobierno de la especie. Para realizar la analítica de lo que suponen las prácticas morales y éticas de acuerdo a diferentes formas de poder, hemos tomado

los aspectos propuestos en *Historie de la sexualité 2*: la moralidad de los comportamientos, el modo de conducirse, la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético y la teleología.

La Segunda parte del trabajo desarrolla lo propuesto en el cuadro mencionado anteriormente. En el Capítulo 3 describimos las formas de subjetividad ética a partir del análisis de diferentes prácticas que podemos encontrar en el recorrido de los textos de Foucault, mientras que en el Capítulo 4 nos centramos en las formas de subjetividad moral que propicia el poder pastoral. Respecto a la ética, nos centramos en aquellas prácticas que han prevalecido en otros momentos históricos como en el mundo grecorromano antiguo, pero que también han permanecido, aunque marginalmente, en las prácticas de nuestra cultura mostrando que siempre son posibles. Lo común a estas prácticas es que manifiestan la singularidad de los individuos en el todo a que pertenecen, ya sea porque han sido producto de prácticas de autocuidado, o porque su existencia no es acorde al mundo que habitan como sucede con los criminales o los locos. Lo que tienen en común estas vidas que llamamos éticas, es que son verdaderas en el sentido en que coincide lo que manifiestan con lo que son. Con este criterio analizamos, en primer lugar, prácticas con otros, tanto en el trabajo de individuos que buscan un lugar como ciudadanos que ejercen poder sobre otros, como en la manifestación del más débil frente al más poderoso, o en la identificación que puede darse entre maestro y discípulo dentro de un entorno de cuidado de sí. En segundo lugar, en el capítulo dedicado a la subjetividad ética, analizamos la práctica jurídica de la prueba como forma de la prueba de las almas donde debe manifestarse lo que cada uno es y donde el saber queda claramente identificado con el ejercicio del poder, especialmente sobre sí mismo, es decir, sin remitirse a un orden que trasciende a los individuos y que se les impone. Por último, incluimos a la literatura como práctica de la locura, esto es, como construcción y manifestación de un sujeto que transgrede la esencia del lenguaje para experimentar su singularidad. Los discursos se proponen aquí como cierto tipo de prácticas ascéticas a través de los que se manifiesta la propia verdad.

El Capítulo 4, dedicado a la subjetividad moral, desarrolla prácticas en las que se ejercen poderes de des-singularización desde la soberanía de la ley, o desde la normatividad que no excluye a los individuos, sino que los controla para formarlos

acordes a una esencia universal. En la parte dedicada al poder de soberanía que prevaleció en la Edad Media hasta el siglo XVIII, planteamos que la ley basada en un derecho universal establece un orden que debe ser respetado y que se impone sobre los individuos a partir del mecanismo de la encuesta que recolecta saberes para el gobierno. Aquí incluimos experiencias analizadas por Foucault tales como el encierro aún no penitenciario, la exclusión de locos, de enfermos y de infractores de la ley, y también aquellas prácticas que, sobre todo en la Edad Media, en el Renacimiento y en la Época Clásica, se sostenían por un orden infinito de semejanzas, tanto en el tratamiento de la enfermedad, como en los crímenes y en las ciencias empíricas. Finalmente, identificamos el poder pastoral con la gubernamentalidad moderna que aparece como gobierno de los cuerpos y de las poblaciones, pero rastreando los desplazamientos que sufre desde las prácticas cristianas hasta la transformación de la confesión en examen institucionalizado, universal y obligatorio que marca la época más reciente. El examen supone la forma de gobierno que se establece con la antropología en tanto ésta determina una esencia humana que debe ser alcanzada, pero que no se da en los hombres singulares: es el gobierno de la norma. Al ocuparnos de las tecnologías disciplinarias como formas de subjetividad moral, buscamos mostrar los aspectos comunes que en este sentido tienen los análisis foucaultianos dedicados a la penalidad, la medicina, la sexualidad, el Estado moderno y la locura. En cuanto al gobierno de poblaciones, pusimos en relación las tecnologías de seguridad con el control y formación de la vida de la especie en la medicina social, en los mecanismos de seguridad del poder de soberanía, en la guerra de razas y en el gobierno basado en el principio de libertad. En estas prácticas vimos que siempre hay un fundamento presente que guía la constitución de subjetividades administrando lo que hay de natural en la vida biológica, así como en lo relativo al medio y a lo irracional de las existencias. En todos estos casos, la conducta de los hombres es guiada hacia un orden negado, hacia un ideal de la vida de la población llevada a cabo mediante la internalización de ciertos valores.

Podemos encontrar el motivo principal que hemos buscado desplegar en el presente trabajo en un breve pasaje de *Historie de la sexualité 2*: “¿Qué valdría el empeño del saber si solo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y en la medida de lo posible, el desconcierto del que conoce?” (Foucault, 1984a, p. 14). Aquí podemos ver el cuestionamiento realizado por Michel Foucault a una

tradición que, centrada en el conocimiento, ha constituido un sujeto cierto frente a la búsqueda de un saber que, como tal, desconcierta al sujeto, lo descentra, lo extravía, lo transforma.

De acuerdo a lo que hemos desarrollado, creemos que la primera experiencia señalada en el párrafo anterior es la de la moral que ha prevalecido en la tradición occidental remitiendo a individuos que se definen en relación con la verdad entendida como algo estable por descubrir, y cuya factibilidad depende de que los mismos sujetos manifiesten su propia verdad. Esto significa que sólo un individuo verdadero puede tener acceso a la verdad pues él ya está en la verdad, pero en tanto el hombre está remitido a un orden con el que no llega a coincidir, toda su existencia queda fundamentada en algo que no es y que debe llegar a ser. El hombre se funda, así, en una definición que lo niega. De esta manera, se instala un orden trascendental como código moral que rige la vida de los individuos, el conocimiento y la realidad misma en su desarrollo. La historia se concibe así, como el proceso por el que se produce un acercamiento o un alejamiento al cumplimiento de la esencia y donde se tornan necesarias todas aquellas prácticas que no sólo han constituido al sujeto, sino que continúan guiándolo en su camino de evolución. Si bien Foucault entiende que son las prácticas las que constituyen la verdad, nuestra cultura ha sostenido el conocimiento apofántico: la adecuación entre lo real y el pensamiento realizada mediante una racionalidad despojada de supuestos condicionantes.

Es por eso que la filosofía misma se ha centrado en la elaboración de conocimientos transmisibles sin necesidad de que los sujetos sean modificados para acceder a ellos, y la verdad misma se ha limitado a una constatación teórica, racional y abstracta que pierde vinculación con lo real de la vida de los individuos: basta con conocer para acceder a la verdad, conocer es estar en la verdad. Esta preeminencia del conocer que Foucault ve posibilitada ya en la escisión entre las acciones y lo verdadero, comienza a aparecer desde la concepción de la justicia como *krinein* (es decir, cuando para saldar un conflicto entre individuos se comienza a recurrir a un orden por encima de ellos), y tiene un largo recorrido que hemos analizado en el poder soberano (que castiga a los individuos que ponen en riesgo el orden representado por el poder), en la encuesta (aplicada al orden jurídico, pero también a las ciencias empíricas y a los procesos

inquisitoriales) y en el examen (que aparece en prácticas que van del control disciplinario de los cuerpos a la promoción y administración de la libertad).

La segunda experiencia que aparece en el pasaje que citamos de *Historie de la sexualité 2* es la de la ética, es decir, de una actitud de crítica sobre sí mismo y sobre el presente para transformarlo. En “el empeño del saber que desconcierta al que conoce” resuenan tres problemáticas fundamentales para Foucault: 1- en “el empeño”, la tarea crítica; 2- en “el saber”, la actividad del pensar y 3- en “el desconcierto del que conoce”, las subjetividades singulares.

1- La tarea crítica es el método de trabajo que Foucault aborda como genealogía, arqueología, análisis de las tecnologías del yo o tarea histórica-filosófica. Con estas expresiones sintetizamos los esfuerzos por llevar a cabo una historia no teleológica del pensamiento que muestra la pluralidad de acontecimientos contingentes por los que se forman los saberes y los sistemas de poder según los cuales los individuos pueden y deben reconocerse en su subjetividad. Vimos que desde sus inicios a Foucault le preocupa la historicidad del sujeto y que comienza a reflexionar sobre ella a partir de los textos de Kant, de diferentes autores que giran en torno a la fenomenología y de la genealogía de Nietzsche. Desde ellos, elabora sus propios supuestos de trabajo evitando la remisión a un sentido oculto y centrándose en el análisis de los discursos entendidos como prácticas que, desde las experiencias que nos constituyen, permiten cuestionar el presente. La crítica se concibe a sí misma como tarea interpretativa posibilitada por otros discursos, de manera que se acepta en su propia limitación. En la primera parte del presente trabajo transitamos este paso necesario por lo metodológico y los supuestos foucaultianos fundamentales que desembocan en la genealogía en tanto análisis de la gubernamentalidad. Con esto, buscamos mostrar cómo un análisis histórico-crítico de los discursos permite cuestionar las formas de subjetividad y sus transformaciones.

2- Por otro lado, el saber en tanto actividad de pensar, remite a la distinción entre saber y conocer. El saber se identifica con estructuras móviles y constituidas históricamente que hacen de la filosofía una actividad no conceptual, sino en eterno reajuste a lo inestable de las realidades que piensa; mientras que el conocer se vincula con la racionalidad cumplida desde finales del siglo XVIII haciendo de la realidad una instancia fija, y con ella, al hombre sujeto y objeto de conocimiento. Tal como lo

abordamos en el Capítulo 3, la problemática de esta distinción está presente en las críticas que Foucault realiza a las prácticas ligadas al saber y a la ética (la prueba jurídica, las prácticas ascéticas paganas y cristianas, la literatura, la vida revolucionaria), y en el Capítulo 4, en aquellas críticas en las que nos ofrece otras prácticas relacionadas con el conocer y la moral (la encuesta y el examen en las prácticas jurídicas, la confesión religiosa obligatoria y universal, la enfermedad y la locura desde el Renacimiento y la Época Clásica, la ciencia de la sexualidad, la razón de Estado, el Estado soberano, el neoliberalismo).

3- Por último, el extravío del sujeto alude al trabajo de transformación que se requiere para distanciarse del sujeto moral que nos define. Se trata de no legitimar lo que ya se conoce, sino de emprender el ensayo de pensar distinto, salir del apego al conocimiento para modificarse a sí mismo dentro de las posibilidades que nos da una libertad situada. La propuesta de Foucault es que la función de la filosofía deje de ser la de decir lo que es verdadero, lo que es bueno y ofrezca múltiples análisis de la realidad para que los demás puedan definir por sí mismos qué es bueno para ellos. En cierta forma, la filosofía no ha dejado de ser ascesis y puede reafirmar su función ética de “definir las condiciones en las que el ser humano ‘problematiza’ lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive” (Foucault, 1984a, p. 16). La filosofía mantiene la posibilidad ética de que los individuos dejen de constituirse en sujetos y, desde un ejercicio sobre sí, se transformen en singularidades.

Al desarrollar estas perspectivas a lo largo de esta tesis doctoral, hemos logrado mostrar cómo el manifiesto interés de Foucault por cuestionar al sujeto que somos va de la mano de la problemática de la moral. La subjetividad occidental es predominantemente moral mientras que, en los orígenes del pensamiento griego, pero también en manifestaciones que encontramos a lo largo de nuestra cultura, existe una subjetividad ética fundada en la constitución de individuos singulares, verdaderos en sí mismos sin que deban remitirse a un modelo universal. Podemos afirmar, entonces, que Foucault ha cumplido con su pretensión de realizar una genealogía de la moral, tal como manifestaba en *Entretien sur la prison*, una crítica que no invalida al sujeto acontecido, sino que encuentra sus posibilidades de existencia, así como las de su posible rebasamiento. La expresión “genealogía de la moral” que Foucault utiliza tímidamente, nos parece reveladora porque sintetiza la tarea reflexiva que el autor ha llevado a cabo con permanentes reajustes y cambios de perspectiva y porque, a la vez,

remite a su objeto de estudio: al sujeto que somos, al análisis de las transformaciones que modifican a las subjetividades y desde las que se constituye lo verdadero.

Mostrar la cuestión de la subjetividad moral a lo largo del trabajo de Foucault nos llevó a identificar problemáticas que creemos que han permanecido estables en su recorrido. Al abordarlas, pretendimos respetar los lineamientos que el mismo Foucault establece para su propia tarea y por eso evitamos la remisión a un sentido único que se va desplegando, así como la búsqueda de lo que el autor pretende decir por debajo de lo que efectivamente dice. Los mismos textos han sido nuestro lugar de trabajo explorando lo que ellos dicen y nos permiten decir, aunque tratando de no caer en una discontinuidad que envíe a una caótica desconexión. Para evitar la absoluta continuidad y discontinuidad eludimos establecer derivaciones o distancias simplificadas entre los autores que Foucault analiza y sus propias propuestas, y nos limitamos a indicar problemáticas comunes desde las que pudo haber pensado. Encontrar estos puntos de contacto y las diferencias supone la tarea pendiente de establecer esas influencias o de escapar a su tentación. Por nuestra parte, buscamos dar cuenta de una lectura posible en un proyecto filosófico profundo que atraviesa un progreso específico dado por nuevas circunstancias y por nuevos desafíos en un autor que no se contenta con lo que ya ha pensado.

La actualidad de estos planteos es manifiesta más allá de que nuestra época siga siendo en general la misma que diagnostica Foucault, pues las transformaciones más actuales llevan las críticas que hemos resaltado a su máxima expresión. Nuestro presente está definido por la biopolítica tal como Foucault la desglosa, así lo vemos en la continuidad de conflictos bélicos amparados en guerras de razas que reafirman el poder soberano sobre el territorio, el racismo biológico y los intereses político-ideológicos promovidos por la explotación de recursos. En los alcances de la medicina actual también encontramos expresados los mismos supuestos de la clínica y de la medicina social que Foucault advertía hace 60 años: hoy el acceso a la salud da bienestar y mejora las oportunidades de vida de cada vez más habitantes, pero también supone control sobre los individuos y las poblaciones desde la prevención, la protección de la salud y la promoción de estilos de vida saludables. Estas premisas llegan hasta los debates por la muerte digna y los límites de lo humano a que enfrentan tecnologías de instalación de dispositivos neurológicos. Los mismos desafíos surgen

en la promoción de cuidados estéticos y en la inclusión de la inteligencia artificial en dispositivos omnipresentes que ofrecen contenidos personalizados pero que, además, alimentan intereses en una única dirección. El conocimiento ha llegado a ser tan objetivo y tan racional que se ha convertido en inteligencia artificial facilitado el desarrollo de mayores libertades, aunque cada vez más codificables. En el mismo sentido, quizás podamos pensar que la permanente exposición de lo vivido en redes sociales ha consolidado un sujeto en el que lo dicho se escinde de lo verdadero de los individuos, pues es cada vez más fácil adecuarse a un código de lo correcto sin poner a prueba la propia existencia (la misma escisión puede llevarnos a pensar cómo la fe se ha convertido en una creencia abstracta que ya no se vincula con la exigencia de prácticas religiosas). El acceso a la información ilimitada mejora la eficacia del panóptico, pues ya no sólo obtiene información transformándola en estadística global e individual, sino que lo consigue de forma voluntaria ofreciendo crecientes beneficios a cambio.

La reflexión crítica plantea, como podemos ver en lo que acabamos de señalar, el desafío de transformar dominios homogéneos en espacios singulares sin que se conviertan en nuevos órdenes de dirección, sin que la multiplicidad se transforme en una nueva imposición. Foucault identifica esta tarea de la filosofía con la ética, haciendo de la crítica un modo de existencia que, en el permanente cuestionamiento histórico del presente, se elabora a sí misma y establece su relación con los otros. La filosofía es asumida como necesaria en todos los ámbitos de la vida y ya no se encuentra restringida a la teorización especializada, sin embargo, su función no es dar respuestas ya que debe evitar grandes proyectos comunitarios sin dejar, al mismo tiempo, de priorizar la vida colectiva. Todo el trabajo histórico de Foucault revela este último aspecto por el que no podemos permitirnos pensar que se trata de aislar lo singular y de darle preeminencia por sobre lo común. ¿Cómo promover experiencias singulares sin caer ni en el individualismo ni en un nuevo todo pre-ordenado? ¿Cómo no convertir lo plural en un nuevo dogmatismo? Parece que Foucault sólo nos envía el desafío pues toda respuesta posible rompería el descentramiento del sujeto por el que ha trabajado desde sus inicios. En el ir y venir genealógico en el que nos pensamos críticamente está la invitación a ensayar algunas respuestas tentativas en las que el nosotros no es un futuro por construir, sino un resultado provisional. En 1980 Foucault dice:

Los tres elementos de mi moral. Estos son (1) la negación a aceptar como evidente las cosas que se nos proponen; (2) la necesidad de analizar y conocer, dado que no podemos llevar a cabo nada sin la reflexión y el entendimiento – de ahí el principio de curiosidad; y (3) el principio de innovación: buscar en nuestras reflexiones aquellas cosas que nunca han sido pensadas o imaginadas. (Foucault, 1988)

Es por eso que no encontramos en Foucault una propuesta de gobierno, las relaciones de poder que pueden ser aceptadas en un momento, tienden a ser rechazadas cuando se cristalizan, lo mismo respecto a nosotros mismos: “Lo bueno no existe como tal en un cielo atemporal (...) Lo bueno es definido por nosotros, se practica, se inventa. Y es un trabajo en conjunto” (Foucault, 1988). En definitiva, se trata del impaciente trabajo de la libertad.

Referencias bibliográficas

1-Textos de Michel Foucault

Foucault, M. (1954). *Maladie mentale et personnalité*. Presses Universitaires de France.

Foucault, M. (1963a). *Naissance de la clinique*. Presses Universitaires de France.

Foucault, M. (1963b). *Raymond Roussel*. Gallimard.

Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.

Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Gallimard.

Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard.

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.

Foucault, M. (1973). *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère....*. Gallimard.

Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.

Foucault, M. (1983). *Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille*. Gallimard-Juliard.

Foucault, M. (1984a). *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*. Gallimard.

Foucault, M. (1984b). *Histoire de la sexualité 3. Le Souci de soi*. Gallimard.

Foucault, M. (1986). *Histoire de la sexualité 1. La Volonté de savoir*. Gallimard.

Foucault, M. (1988). Power, Moral Values, and the Intellectual. *History of the Present* (4), 1-14.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Gallimard.

Foucault, M. (1999). *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*. Seuil-Gallimard.

Foucault, M. (2001a). *Dits et écrits 1. 1954-1975*. Quarto-Gallimard.

Foucault, M. (2001b). *Dits et écrits 2. 1976-1988*. Quarto-Gallimard.

- Foucault, M. (2001c). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.428-1.450). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001d). Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 40-58). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001e). Entretien avec Michel Foucault. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp.140-160). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001f). Entretien sur la prison: le livre et sa méthode. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 1.608-1.622). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001g). Folie, littérature, société. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 972-996). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001h). Introduction, in Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence*. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 93-148). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001i.) Inutile de se soulever? En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 790-794). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001j). L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 508-522). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001k). L'eau et la folie. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 296-300). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001l). *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982*. Gallimard.
- Foucault, M. (2001m). La folie, l'absence d'oeuvre. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 440-449). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001n). La naissance de la médecine sociale. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 207-228). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001o). La pensée du dehors. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 546-568). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001p). La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui". En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 608-613). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001q). La politique de la santé au XVIII^e siècle. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 725-742). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001r). La prose d'Actéon. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 354-366). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001s). La vérité et les formes juridiques. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 1.406-1.514). Quarto-Gallimard.

- Foucault, M. (2001t). Le jeu de Michel Foucault (entretien sur l'Histoire de la sexualité). En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 298-329). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001u). Le sujet et le pouvoir. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.041-1.062). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001v). Les monstruosités de la critique. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 1.082-1.091). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001w). Les techniques de soi. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.602-1.632). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001x). Linguistique et sciences sociales. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 849-870). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001y). Michel Foucault: la sécurité et l'État. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 383-388). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001z). Notice historique, in Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique*. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 316-321). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001aa). "Omnes et singulatim": vers un critique de la raison politique. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 953-981). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ab). On the genealogy of ethics: an overview of work in progress (À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours). En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.428-1.450). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ac). Philosophie et psychologie. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 466-476). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ad). Polémique, politique et problématisations. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.410-1.418). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ae). Pouvoirs et stratégies. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 418-429). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001af). Précisions sur le pouvoir: réponses à certaines critiques. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 625-635). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ag). Qu'est-ce que les Lumières? En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.498-1.507). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ah). Qu'est-ce qu'un auteur? En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 817-849). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ai). Réponse à une question. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 701-724). Quarto-Gallimard.

- Foucault, M. (2001aj). Subjetivité y verité. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.032-1.038). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ak). Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'epistemologie. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 724-760). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001al). Sur les façons d'écrire l'histoire. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 613-628). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001am). The subject and power (Le sujet et le pouvoir). En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.041-1.062). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001an). Vérité, pouvoir et soi. En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.596-1.602). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ao). What is Enlightenment? En M. Foucault, *Dits et écrits 2. 1976-1988*. (pp. 1.381-1.397). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001ap). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 1.004-1.025). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2001aq). Nietzsche, Freud, Marx. En M. Foucault, *Dits et écrits 1. 1954-1975*. (pp. 592- 607). Quarto-Gallimard.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2004b). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2004c). Gérer les illégalismes. En Roger-Paul Droit. *Michel Foucault, entretiens*. Odile Jacob.
- Foucault, M. (2004d). Je suis un artificier. En Roger-Paul Droit. *Michel Foucault, entretiens*. Odile Jacob.
- Foucault, M. (2008a). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2008b). *Introduction à l'anthropologie de Kant*. Vrin.
- Foucault, M. (2009). *Le corps utopique. Les Hétérotopies*. Lignes.
- Foucault, M. (2011a). *Le courage de la vérité; Le gouvernement de soi et des autres II; Cours au Collège de France (1983-1984)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2011b). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971). Suivi de Le Savoir d'Edipe*. Gallimard-Seuil.

- Foucault, M. (2012a). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*. Presses Universitaires de Louvain-University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2012b). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2013a). *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2013b). Conférences sur Sade. En M. Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature*. (pp. 145-218). Ehes.
- Foucault, M. (2013c). Le langage de la folie. En M. Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature*. (pp. 23-70). Ehes.
- Foucault, M. (2013d). Littérature et langage. En M. Foucault, *La grande étrangère. À propos de littérature*. (pp. 71-144). Ehes.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015a). *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France (1971-1972)*. Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2015b). Qu'est-ce que la critique. En M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi* (pp. 33-80). Vrin.
- Foucault, M. (2018a). *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*. Gallimard.
- Foucault, M. (2018b). *La sexualité suivi de Le discours de la sexualité*. Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2020). *Binswanger et l'analyse existentielle*. Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2022). *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2023). *Le discours philosophique*. Seuil-Gallimard.
- Foucault, M. (2024a). *La constitution d'un transcendantal historique dans la "Phénoménologie de l'esprit de Hegel". Mémoire du diplôme d'études supérieures de philosophie 1949*. Vrin.
- Foucault, M. (2024b). *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*. Seuil-Gallimard.

2- Bibliografía general

- Abraham, T. (1986). *Los senderos de Foucault*. Nueva visión.
- Abraham, T. (2001). *El último Foucault*. Sudamericana.

- Aguilar Salinas, M. (2017). La práctica de la escritura en Foucault. Literatura, locura, muerte y práctica de sí. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos* 2, 219-244.
- Amselle, J-L. (2016). Michel Foucault y la espiritualización de la filosofía. En D. Zamora y M. Behrent (Comps.), *Foucault y el neoliberalismo*. (pp. 211-224). Polity.
- Arpini, A. (2019). A priori historique / a priori anthropologique. Notes pour un dialogue possible entre Michel Foucault et Arturo Roig. En *Cahiers critiques de philosophie*, 22, (pp. 37-53). (Trad. L. Escobar). Hermann.
- Behrent, M. (2016). Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free-Market Creed, 1976-1979. En D. Zamora y M. Behrent (Comps.), *Foucault and neoliberalism*. (pp. 38-87). Polity.
- Boticelli, S. (2019). Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* 6, (81-107).
- Bouveresse, J. (2020). *Nietzsche contra Foucault. Sobre la verdad, el conocimiento y el poder*. (Trad. A. Kovacsics). Subsuelo. (Trabajo original publicado en 2016).
- Caruso, P., Lévi-Strauss, C., Foucault, M., Lacan, J. (1969). *Conversaciones con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*. Anagrama.
- Castro Orellana, R. (2016). Lo que hace Foucault con las palabras. *Ecos*, 7, 2, 144-152.
- Castro Orellana, R. (2017). Foucault y la resistencia. Una gramática del concepto. *Contrastes*, XXII, 1, 45-63.
- Castro Orellana, R. y Chamorro, E. eds. (2021). *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y la biopolítica*. Lengua de Trapo.
- Castro, E. (1995). *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de "La arqueología del saber"*. Biblos.
- Castro, E. (2008). Biopolítica: de la soberanía a la población. *Revista Latinoamericana de filosofía*, XXXIV, 2, 187-205.
- Castro, E. (2011a). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo veintiuno.
- Castro, E. (2011b). *Lecturas foucalteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. UNIPE.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. (2º ed.). Epublibre.
- Castro, E. (2016a). La (im)posibilidad de una ética: una lectura de "Les Mots et Les Choses". *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos* 1, 13-22.
- Castro, E. (2016b). La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault. *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe* 31, 42-61.

- Castro, E. (2018). ¿Un Foucault neoliberal? *Revista latinoamericana de filosofía política* VII, 2, 1-32.
- Castro, E. (2022). *El joven Foucault*. Curso de posgrado. Clase del 08 de agosto, Universidad Pedagógica de Colombia.
- Catalina, C. (2017). El pastorado eclesiástico medieval como gobierno político: hacia otra genealogía de la gubernamentalidad. En E. Chamorro Sanchez (Ed.) *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*, (pp. 123-133). Cenaltes.
- Chevallier, P. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. ENS Editions.
- Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. (Trad. F. Venturi.) Cactus. (Trabajo original publicado en 2014).
- Christofferson, M. (2016). Foucault and new philosophy: why Foucault endorsed André Glucksmann's les maîtres penseurs. En D. Zamora y M. Behrent (Comps.), *Foucault and neoliberalism*. (pp. 15-37). Polity.
- Cortés Rodríguez, M. (2010). *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. Biblioteca Nueva.
- Dávila, J. (2016). *La ética desde "Las palabras y las cosas"*. *Aurora* 28 (45), 767-778.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Les Éditions de minuit.
- Detel, W. (1998). *Foucault and classical antiquity. Power, ethics and knowledge*. Cambridge University Press.
- Díaz, E. (2003). *La filosofía de Michel Foucault*. Biblos.
- Dreyfus, H. y Rabinow P. (1983). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. The University of Chicago.
- Echavarren, R. (2011). *Foucault. Una introducción*. Quadrata.
- Elden, S. (2021). *The early Foucault*. Polity Press.
- Eribon, D. (1989). *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion.
- Eribon, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. (Trad. V. Ackerman). Nueva visión. (Trabajo original publicado en 1994).
- Espósito, R. (2006). *Biopolítica y filosofía*. Grama.
- Ewald, F., (2012). Michel Foucault et le norme. En Luce Giard (Dir.) *Michel Foucault. Lire l'oeuvre* (pp. 211-232). Jérôme Millon.
- Fernández, L. (2021). El liberalismo como gubernamentalidad crítica: la influencia de Kant en la lectura de Foucault. *Dorsal*, 11, 11-29.

- Fernández, L. (2023). Estrategia y gubernamentalidad: el contrapunto teórico entre Lazzarato y Foucault. *Dorsal*, 14, 65-90.
- Gabilondo, M. (1990). *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos.
- Gabilondo, M. (1996). Introducción. En Michel Foucault. *De lenguaje y literatura* (pp. 9-48). Paidós.
- Garrido Rodríguez, N. (2020). Foucault y Genet. Ética, escritura y subjetividad. *Theory Now. Journal of Literature, Critique, and Thought*, 3(1), 174–186.
- Giard, L. (Dir). (2012). *Michel Foucault. Lire l'oeuvre*. Jérôme Millon.
- Gros, F. (1997). *Foucault et la folie*. Presses Universitaires de France.
- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. (Trad. I. Agoff). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1996).
- Gros, F. (2014). Situation du cours. En Michel Foucault, *Subjectivité et vérité, Cours au Collège de France (1980-1981)*. (pp. 305-321). Seuil-Gallimard.
- Gutting, G. (2005). Michel Foucault: A User's Manual. En *The Cambridge Companion to Foucault*. (pp. 1-29). Cambridge University Press.
- Gutting, G. (2010). Foucault, Hegel, and philosophy. En T. O'Leary and C. Falzon (ed.), *Foucault and philosophy*. (pp. 17-35). Wiley-Blackwell.
- Habermas, J. (1981). Modernity versus postmodernity. *New German Critique*, 22, 3-14.
- Halperin, D. (2014). *San Foucault, para una hagiografía gay*. Cuenco de plata.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press.
- Jordana Lluch, E. (2013). Foucault, la escritura como experiencia de transformación. *Lo sguardo. Revista di filosofia* 11, 199-211.
- Lalande, A. (1985). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Bulletin de la Société française de philosophie, Presses Universitaires de France.
- Le Bon, S. (2015). Un positivista desesperado: Michel Foucault. En Michel Foucault, *Saber, historia y discurso*. (Trad. R. Carioli). Prometeo.
- Lecourt, D. (1993). ¿Microfísica del poder o metafísica? En H. Tarcus (Comp.) *Disparen sobre Foucault*. (pp. 76-82). El cielo por asalto.
- Legrand, S. (2006). El marxismo olvidado de Foucault. En T. Lemke, S. Legrand, G. Le Blanc, W. Montag, M. E. Giacomelli, *Marx y Foucault*. (pp. 21-40). (Trad. E. Marengo). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 2004).
- Lemke, T. (2006). “Marx sin comillas”: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo. En T. Lemke, S. Legrand, G. Le Blanc, W. Montag, M. E.

- Giacomelli, *Marx y Foucault*. (pp. 5-20). (Trad. E. Marengo). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 2004).
- López, B. (2020). Lenguaje y subjetividad (una lectura teórico-metodológico-vital de Foucault). *Andamios*, 17 (44), 61-83.
- López, C. (2012). De la vida, la muerte y la resistencia en las investigaciones de Michel Foucault sobre biopolítica. *Tópicos*, 23.
- Lorenzini, D. (2017). Estatus visibles de la verdad. La ascética corporal entre ética y política. *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos* 2, 33-47.
- Macey, D. (1993). *The lives of Michel Foucault*. Pantheon Books New York.
- Mallea, G. (1992). *Foucault hacia la ética*. En T. Abraham (Comp.). *Foucault y la ética*. (pp. 43-48). Letra Buena.
- Miller, J. (2011). *La pasión de Michel Foucault*. (Trad. O. L. Molina). Tajamar. (Trabajo original publicado en 1993).
- Morey, M. (2008a). Introducción. En M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (pp. 7-21). Alianza.
- Morey, M. (2008b). Introducción: la cuestión del método. En M. Foucault. *Tecnologías del yo*. (pp. 9-44). Paidós.
- Morey, M. (2014a). *Escritos sobre Foucault*. Sexto piso.
- Morey, M. (2014b). *Lectura de Foucault*. Sexto piso.
- Nietzsche, F. (1996). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (Trad. A. Sanchez Pascual). Alianza Editorial.
- O’Leary, T. (2010). Rethinking Experience with Foucault. En O’Leary, T. and C. Falzon (ed.). *Foucault and philosophy*. (pp. 162-184). Wiley-Blackwell.
- Ortiz Millán, G. (2016). Sobre la distinción ética y moral. *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho* 45, 113-139.
- Revel, J. (2009). *Le vocabulaire de Foucault*. Ellipses.
- Revel, J. (2012). Sur l’Introduction à Binswanger (1954). En L. Giard (Dir.) *Michel Foucault. Lire l’oeuvre*. (pp. 49-54). Jérôme Millon.
- Revel, J. (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. (Trad. I. Agoff). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2010).
- Rorty, R. (1991). Moral identity and private autonomy: the case of Foucault. En *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers* 2. Cambridge University Press.
- Sabot, P. (2007). *Para leer “Las palabras y las cosas” de Michel Foucault*. (Trad. H. Cardoso). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 2006).

- Sabot, P. (2020). Subjectivité, critique, vérité. *Zimbun* 51, 2-14.
- Salinas, A. (2015). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Cenaltes.
- Sandier, G. (1968). Jean-Paul Sartre contesta. En B. Pingaud (Ed.), *Sartre: el último metafísico*. Paidós.
- Sauquillo, J. (2014). *Para leer a Foucault*. Alianza Editorial.
- Sforzini, A. (2022). Situation du cours. En M. Foucault, *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. (pp. 264-310). Seuil-Gallimard.
- Skornicki, A. (2015). Los orígenes teológicos políticos del biopoder. Pastoral y genealogía del Estado. (Trad. S. Cayuela Sánchez). *Sociología histórica* 5, 67-91.
- Soto Nuñez, L., Rodríguez Rojas, J. y Olivo Pérez M. (Coords.) (2023). *La actualidad de la biopolítica. Reflexiones desde Michel Foucault*. Tocapu.
- Vazquez García, F. (1995a). Figuras de la alteridad en Michel Foucault. *Revista de filosofía* 19, 69-83.
- Vazquez García, F. (1995b). *Foucault. La historia como crítica de la razón*. Montesinos.
- Veyne, P. (1984). Foucault revoluciona la historia. En P. Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. (pp. 199-238). (Trad. J. Aguilar). Alianza. (Trabajo original publicado en 1971).
- Veyne, P. (1996). El último Foucault y su moral. *Anábasis: revista bibliográfica de filosofía*, 4 (4). 49-58. (Trabajo original publicado en 1987).
- Veyne, P. (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*. (Trad. M. J. Furió Sancho). Paidós. (trabajo original publicado en 2008).
- Vignale, S. y L. Álvarez. (2016). Gubernamentalidad y contraconductas: actitud crítica como práctica de resistencia. *Barda*, 2. 164-182.
- Vignale, S. y L. Álvarez. (2022). Prácticas de libertad en la gubernamentalidad neoliberal: notas para el ejercicio de las desobediencias. *Athenea Digital*, 22 (1). 1-19.
- Vuillerod, J-B. (2017). *Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années '60*. Gallimard.
- Vuillerod, J-B. (2022). *La naissance de l'anti-hegelianisme. Louis Althusser et Michel Foucault, lecteurs de Hegel*. ENS Éditions.
- Zamora, D. y Behrent M. (comps). *Foucault and neoliberalism*. Polity.