Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

Michel Foucault: subjetividad y verdad, el problema de la veridicción

Mayo, 2024

Tesis para obtener el grado de Doctorado

Presenta: Elsa Mendieta Parra

Director de Tesis: Dr. Mauricio Lugo Vázquez

Asesor de Tesis: Dr. Bily López

Asesora de Tesis: Dra. Alejandra G. Rivera Quintero

Asesor de Tesis: Dr. Arturo Romero Contreras

Asesor de Tesis: Dr. Jean Orejarena

Contenido

Introducción.....3
Capítulo I. Subjetivación y veridicción en el marco del saber-poder.....14
Mecánica del poder.....14
De la crítica a la soberanía a la analítica del poder.....33
Saber y poder: como dispositivo de control.....48
La disciplina: subjetivación política.....63
Capítulo II. El gobierno de los vivos.....84
Subjetividad gubernamentalizada.....84
***Ratio pastoralis*: simiente de Tecnologías del Yo**.....113
Contraconductas como forma electiva de subjetividad.....126
Hacia la gubernamentalidad neoliberal.....163
Tecnologías de gobierno y subjetividad económica.....183
Capítulo III. Subjetividad y verdad, una estética de la existencia.....216
Subjetividad, poder, veridicción.....216
Veridicción cristiana, subjetividad confesa.....251
Éthos filosófico, subjetividad crítica.....302
Conclusión.....348
Bibliografía.....365

Introducción

"*Nuestra 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 [...]
pretende relanzar tan lejos y tan ampliamente
como sea posible el trabajo indefinido de la libertad"

Michel Foucault
"¿Qué es la Ilustración?", 1983.

El tema de la verdad franquea toda la obra de Michel Foucault. Ello admite derivar que la relación verdad-subjetividad emergió con la propia problemática de la verdad. En 1970, año del primer curso del Colegio de Francia, Foucault esclareció que su interés filosófico de los años venideros se centraría en explicitar aquello que denominó "fragmentos para una morfología de la voluntad de saber". Y en efecto, así lo hizo. Toda su obra giró en torno a la verdad y, por derivación, la cuestión de la subjetividad salió a flote. Se nos dirá que la subjetividad es un tema que Foucault abordó hasta el curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*. Esto es cierto, sin embargo, los trabajos de investigación que van de 1970 a 1976 ya daban cuenta aunque, reservadamente, de la aguda problemática que revelaría Foucault a posteriori de este singular vínculo. En realidad, podemos aseverar que la obra de Foucault es una manifestación que suscribe que la subjetividad siempre será un asunto de la verdad, es decir, *no hay subjetividad al margen de un discurso de verdad*. Nuestra tarea consiste, precisamente, en rastrear las condiciones que determinaron este vínculo entre verdad y subjetividad.

Previamente advirtamos dos cosas fundamentales en relación con las indagaciones sobre la verdad. La primera es que, en efecto, la verdad fue tratada de continuo por Foucault, pero desde distintas perspectivas. Por ejemplo, antes de 1973, la verdad estaba abordada en términos de exclusión, es decir, bajo la ominosa "voluntad de verdad" que estableció un "sistema de lo verdadero y lo falso", el cual Foucault detectó a partir de Aristóteles. También en esa época el poder estaba pensado en términos negativos, esto es, bajo el modelo de la guerra, lo que hacía que ambos análisis estuvieran signados por formas de dominación y exclusión. Metodológicamente hablando

también la verdad se planteó con distintos enfoques. Primero, solo a través del método arqueológico[1] y, luego, complementándola con el modelo genealógico[2], que le abrió a Foucault una ventana muy amplia de análisis. Así que a partir de 1973, la problemática de la verdad empezó a volverse más compleja, pero también más vasta con la introducción de las diversas temáticas que iba integrando conforme avanzaba en sus indagaciones. Además, ese mismo año fue un parteaguas con respecto a su concepción de poder que ya no estaría concebido en términos de dominación, sino de *estrategia* y de *relaciones*. El poder adquirió una acepción positiva y productiva, pero por lo mismo mayormente peligrosa. ¿Por qué peligrosa? Porque el poder y el saber se entrelazaron para producir "discursos de verdad" sobre todo en el campo de las ciencias humanas, los cuales fueron determinantes en la construcción de la subjetividad moderna, así como también se establecieron múltiples "prácticas de poder" que legitimaron y justificaron la puesta en marcha de dichos discursos de verdad.

En otras palabras, en todos los planteamientos elaborados por Foucault en esa época –principios y mediados de la década de los setenta– se enlazaron tres cuestiones: los dispositivos de saber-poder, las formas de producción de subjetividad y los regímenes de verdad. De esta manera, el tema de la verdad, el poder y la subjetividad se solidificaron fuertemente, aunque –repetimos– aún no resaltaba con claridad su compleja ilación. Nuestro trabajo gira en torno a detectar todas las derivaciones, los efectos, los alcances históricos, filosóficos, políticos, biopolíticos, económicos, religiosos, médicos, que Foucault fue entretejiendo meticulosamente con respecto a esa trabazón.

Segunda cuestión, de 1973 a 1976 los dispositivos de saber-poder aparecían como elementos centrales de sus investigaciones, dejando –en un segundo plano– la

[1] Recordemos que *Las palabras y las cosas* (1966) es una crítica sobre el supuesto "saber de las ciencias humanas", es decir, Foucault pone en cuestionamiento su estatus epistemológico y, con ello, sus enunciados de verdad, así, Foucault va a mostrar –siguiendo la impronta nietzscheana– que en realidad el conocimiento es una mera invención, es producto de la historia y de las condiciones de posibilidad que lo hace emerger.

2 En "Nietzsche, la genealogía, la historia" (1971), Foucault desarrolla el modelo genealógico que tiene como función refutar la idea tradicional de que la verdad tiene un origen (*Ursprung*), sino que más bien cuenta con una "historia", una <<procedencia>> (*Herkunft*). La verdad se construye históricamente, por lo que –desde esta perspectiva– es una <<invención>> (*Erfindung*).

cuestión de la verdad y subjetividad; y es, efectivamente, hasta 1978 cuando emerge de las aguas profundas la temática de la subjetividad en el marco de la relación saber-poder a través del tema de la biopolítica y la gubernamentalidad. Desde ese momento, la verdad y subjetividad se concretan como el eje de inteligibilidad que remite a la configuración de la vida bajo el signo del "gobierno de los hombres", encaminándose, hacia la senda de su proyecto ético-político a partir de 1980 y hasta su muerte, poniendo en el centro de los análisis la cuestión de la verdad bajo las formas "aletúrgicas" y la *parrhesia*. Así, nuestro trabajo parte del supuesto que su obra es, en realidad, un *proceso de construcción histórico del sujeto, la verdad y la subjetividad*.

¿Por qué consideramos esta problemática como el hilo rojo de su trabajo filosófico? Porque no olvidemos que para nuestro filósofo –y también para nosotros– la cuestión del sujeto es fundamental. Veremos al interior del nuestro trabajo que esa compleja figura del sujeto no era algo intrascendente o, en el extremo, inexistente. Por el contrario, para Foucault el sujeto existe, pero es producto de la historia; sin embargo, la comprensión constitutiva de su "unidad" es la tarea más compleja que nuestro filósofo vislumbró. Obviamente, no se podría hacer una historia de la verdad y subjetividad al margen del sujeto. Todas las prácticas discursivas, de veridicción[3], de gobierno (de los otros y del propio) tienen como blanco al sujeto; este es la piedra angular para comprender la conglomeración entre saber-poder-subjetividad.

Insistimos, el sujeto, la subjetividad y la verdad son los componentes teórico-prácticos de la obra de Foucault. Y lo son no solo porque dan cuenta de la construcción histórica de lo que hoy somos, sino también porque constituyen la tenaza que sostiene a lo político que es –dicho sea de paso– un tema constante y fundamental en las investigaciones de Foucault. Lo político se le presentó como el tema de actualidad en el sentido de que todas las formas de gubernamentalidad (estatales, institucionales,

[3] El término "veridicción" es empleado por Foucault, por primera vez, en el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, cuando aborda el problema de la verdad en relación con el mercado y la economía. Sitúa a la noción de verdad como punto de anclaje de las prácticas de gubernamentalidad en las que el mercado se vuelve el lugar de verdad, es decir, "lugar de verificación y falsificación de la práctica gubernamental". La veridicción, en términos llanos, es la forma que toma la verdad en el proceso de objetivación y subjetivación del individuo. Es el discurso de verdad en la forma de práctica (social, política, económica, religiosa, etcétera) que produce determinada subjetividad.

sociales, religiosas, económicas, etcétera) tienen sometido y atrapado de numerosas formas al sujeto. De hecho, no debemos olvidar aquella pregunta ontológica que formuló en 1983: "¿Quiénes somos?" Responder a esta interrogante encierra todo un universo de problemas políticos, filosóficos y sociales que se pueden entretejer a partir de la relación histórica entre verdad y subjetividad, es decir, cercando las prácticas discursivas y los procesos de subjetivación que dieron forma al sujeto. El sujeto es la "forma" (modos de ser) sobre la que recaen los efectos de verdad y los procesos de subjetivación entendidos como aquel "proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto y una subjetividad", dicho de otra manera, son los modos de objetivación del sujeto; es decir, la manera en que el sujeto aparece como objeto de determinadas relaciones entre conocimiento y poder. De ahí se sigue que los modos de objetivación (que son externos) y los de subjetivación (que son internos) no están separados, son procesos que operan al mismo tiempo, su desarrollo es mutuo; lo que conlleva a que la "forma-sujeto" adquiera "voluntaria" o "involuntariamente" cierta manera de ser, de actuar, de pensar, de relacionarse consigo mismo y con los demás. Y en eso, precisamente, estriba el "peligro" del que siempre habló Foucault, puesto que son formas de vida no elegidas "soberanamente" por el sujeto mismo, sino están dadas por una organización, una estructura y una lógica de Estado o institucional (del tipo que sea), que orientan el rumbo que ha de tomar la vida humana.

Razón por la cual nos parece relevante abordar en esta problemática, dado que lo que está en juego no es solo la manera política en que hemos sido gobernados, sino la *forma* en que nuestra propia vida ha sido confiscada por el poder y el saber. Lo que hoy en día somos tiene que ver con las delimitaciones que nos han sido impuestas, con las formas de vida "artificiales" que nos han creado, con los tipos de acciones y de pensamiento que nos han entramado de manera mansa, pero efectiva para el sometimiento de la interioridad del individuo, llámese alma, mente o cuerpo.

Esto nos lleva a plantear otro gran problema que Foucault tuvo siempre en mente: la cuestión de la libertad y la resistencia a esas formas "sutiles" de sometimiento moderno que tuvieron sus comienzos en los primeros siglos de nuestra era (con la instauración, principalmente, de esa tecnología de poder llamada "confesión" que fue un mecanismo

para el control de la vida y del alma del individuo no solo el campo religioso sino también el social, político, moral, etcétera) y que se perpetúan hasta nuestros días. Y aunque las formas de gobierno han cambiado históricamente, la sumisión del individuo al poder se contempla de continuo. El poder y la verdad se han convertido en instrumento de control de nuestra vida (biopolítica). Nada queda fuera del poder, ni tampoco existe una verdad que no sea aquella que se nos impone de manera connatural. En este sentido, la verdad es una mera cuestión de política, por lo que no existe un sujeto que viva verdaderamente libre, ya que la libertad "moderna" está determinada por una coacción de gobierno y económica, cuyo fin es el mantenimiento del propio poder de Estado.

Por ello, uno de los objetivos de este trabajo es adherirnos a la propuesta de Foucault de una necesidad de cambio. Esta transformación para él –como para nosotros– no puede provenir únicamente por el lado de las macroestructuras, ni mucho menos de las grandes rebeliones, sino a partir de algo en "apariencia" micro, pero de una gran fuerza y poder: el sujeto mismo. No en vano cualquier instancia de poder se ha propuesto histórica y socialmente limitar el "poder del sujeto". Un poder que puede volverse temerario y amenazador para el orden estatal. Sin embargo, luchar en contra del "juego del poder" requiere del "poder del sujeto" (gobierno de sí mismo) para modificar las reglas del propio "juego".

Si además añadimos que para nuestra época, la libertad se establece en términos de utilidad económica y de mercado, las cosas se advierten, por demás, alarmantes, pues, en realidad, se trata de una libertad de consumo en el que la idea de "felicidad", "éxito", "vida plena" o "realización" funcionan como el anclaje para justificar y legitimar el poder gubernamental y económico. Es por la capacidad económica del individuo y de las condiciones sociales y culturales a las que pertenece que la libertad se materializa en las sociedades contemporáneas. En definitiva, la libertad está fundida al mercado económico. Y lo que Foucault va a rechazar y a cuestionar es, precisamente, esa imagen casi "caricaturesca" de libertad que nos han ideado (en especial, con el neoliberalismo).

Para Foucault –como para nosotros– se trata de contravenir a ese poder tan abrupto. Por lo tanto, ¿cómo recuperar la autonomía del sujeto? Si partimos de que

históricamente el "poder del sujeto" ha sido minimizado y tergiversado por esas macroestructuras estatales, ¿qué salida habría, entonces, frente a esas formas de control y sometimiento?

La manera que propone nuestro filósofo se presenta como una tarea apremiante: pensar en una nueva ética. Es una posible salida ético-política que va en dirección de resistir a las formas de coacción existentes. La ética que propone Foucault no sólo implica cierta forma de comportamiento moral, sino que va mucho más allá. Este ir más allá parte del principio de que la "libertad es la condición ontológica de la ética", por lo tanto, la ética que sugiere Foucault apunta a abrir "espacios de libertad" y "prácticas de libertad" en las que el individuo ejerza de manera reflexiva y autónoma su libertad. Una ética que pone al "poder del sujeto" en la forma de un gobierno de sí mismo (que es una cuestión ética y también política) y a la verdad como aquella que solo compete al ser del individuo. Poder, verdad y subjetividad se enlazan a través del eslabón de la libertad ética. A este proyecto Foucault le llamó "estética de la existencia".

De ahí que nuestro interés también sea sugerir una lectura de la obra de Foucault desde la perspectiva de la subjetividad y la verdad que induce hacia la propuesta de un tipo distinto de relación consigo mismo y con los otros. Por lo tanto, la hipótesis que deseamos sostener es que si la propuesta ético-política de Foucault en torno a la "estética de la existencia" es capaz de cohesionar teórica, práctica y filosóficamente la ética y política, entonces, es indispensable una reconfiguración del vínculo sujeto-verdad-subjetividad.

Una vez señalado grosso modo la problemática teórica en que situamos nuestra investigación, la forma en que estructuraremos nuestro trabajo obedece a ese trayecto histórico que hace Foucault, para explorar la relación del sujeto con la verdad y subjetividad.

En el Capítulo 1, bajo el título de "Subjetivación y veridicción en el marco del saber-poder", encontraremos el desarrollo de este nexo en el seno de las relaciones de saber-poder. La relación subjetividad-verdad aparece sujeta a formas de poder-saber que

analizaremos a partir de los discursos de verdad que produce el campo del conocimiento de las Ciencias sociales (medicina, psiquiatría, psicología, penalidad, ley, etcétera).

Asimismo, abordaremos las prácticas de subjetivación a partir de los mecanismos disciplinarios y de normalización para la administración de los individuos y la producción de determinadas formas de subjetivación apegadas a un sistema económico-político. Ahondaremos en las condiciones filosóficas y teóricas que llevaron a Foucault a modificar e, incluso, abandonar su concepción nietzscheana de poder entendida en términos de guerra. Trataremos la analítica de poder en la que resaltaremos las estrategias y los mecanismos productivos (la disciplina) para la constitución histórica del sujeto. Las disciplinas –que se sustentan en dispositivos muy versátiles y coordinados– actúan de manera perfecta y rápida sobre el cuerpo de los individuos para su integración a un sistema económico en desarrollo que requiere de productividad.

En este sentido, haremos referencia a las prácticas sociales que producen múltiples subjetivaciones; por ejemplo, a través del sistema punitivo y de la psiquiatría criminal se deriva la construcción de la figura del "anormal" y el "criminal" que, a la postre, se convierten en sujetos rechazados y marginados moral y socialmente por el mismo sistema de poder que los produce, como será el caso de la prisión y su fracaso como sistema correccional. Es decir, veremos el modo en que las formas de poder producen sujetos y subjetividades para después segregarlas, normalizarlas y disciplinarlas. También trataremos en este capítulo las formas de subjetivación que produjo uno de los discursos de más control y disciplinamiento por parte de la cultura occidental como lo será el discurso sobre la sexualidad, que produce –en términos de subjetivación– al "hombre de deseo". En términos generales, abordaremos la problemática que Foucault deriva de las relaciones de saber-poder y sus efectos para la constitución de sujetos normalizados y dóciles.

En el Capítulo II titulado "El gobierno de los vivos" veremos ese desplazamiento de Foucault de las relaciones de poder a la gubernamentalidad. Giro que mostrará el surgimiento del Estado moderno y, con ello, la constitución de la subjetividad moderna a partir de un concepto fundamental para el gobierno de sí y de los otros: "el arte de

gobernar". Tema que analizaremos desde su surgimiento histórico, el cual Foucault lo sitúa a partir de una tecnología de poder por demás trascendente y opresora en la historia de la cultura occidental. Nos referimos al Poder pastoral cristiano y a su práctica de confesión que sirve de anclaje para producir lo verdadero separándolo de lo falso a partir de la interioridad del individuo; es decir, trataremos de mostrar cómo la confesión produjo un discurso de verdad empleando diversas tecnologías de poder para someter al cuerpo y el alma del individuo. La confesión –como discurso de veridicción– es el instrumento del poder pastoral por el cual se estableció la "obligación de manifestar verdad" sobre sí mismo.

Detallaremos, entonces, la manera en que el cristianismo convirtió a la sociedad occidental en una sociedad "confesante". Asimismo, señalaremos que la confesión produjo una "hermenéutica de la sexualidad" que también hizo de ella un instrumento de poder, de indagación, de sojuzgamiento, de culpabilidad, de pecado y de la imposibilidad de alcanzar la "salvación". La "salvación" del alma del individuo se convertirá en una estrategia de poder cuyo fin último no será tanto alcanzar la "vida eterna" sino la formación de subjetividad y de verdad.

En cuanto al surgimiento del Estado moderno intentaremos mostrar cómo ese "arte de gobernar" pastoral se insertó hacia el siglo XVIII en la racionalidad de Estado estableciendo una forma particular de ejercer el poder que Foucault denominó "gubernamentalidad". Una gubernamentalidad que se inscribe en el registro de una biopolítica de las poblaciones. Esta biopolítica será una de las estrategias para incrementar el crecimiento y rendimiento efectivo de la población que coincide con el surgimiento del capitalismo y, por tanto, con una necesidad laboral productiva. Por lo tanto, veremos que esta inédita manera de "gobernar" amplía el alcance del poder del Estado a través de una nueva organización administrativa y de gestión que ya no solo tendrá al individuo como blanco, sino a la población en general (*Omnes et singulatim*). Esas primeras formas de individualización y totalización gubernamental las analizaremos a través de los dispositivos de seguridad y del Estado policía.

Asimismo, veremos que el modelo de individualización y totalización de la pastoral se inscribe no solo en la racionalidad de Estado, sino en toda la red social por medio de las ciencias humanas. El saber médico, psiquiátrico o jurídico, entre otros, produce una individualización de la subjetividad. Las tecnologías del Yo, por ejemplo, el examen, el interrogatorio, la confesión jurídica, médica, educativa, sexual, entre otras, son parte de este nuevo sistema de control y administración individual y social. Trataremos de llegar a la conclusión de que la gubernamentalidad y la pastoral cristiana han empleado el mismo modelo y sistema de poder y han utilizado la práctica confesional como dispositivo para la producción de verdad y subjetividad.

En este mismo capítulo trataremos de la producción de la subjetividad económica a través de los modelos del liberalismo, ordoliberalismo y neoliberalismo, que produjeron tipos de sujetos como el "hombre económico" o el "hombre empresario de sí mismo", teniendo al discurso del mercado económico como el regulador de la vida humana. Con la entrada de la racionalidad económica política la Razón de Estado (gubernamentalidad) será limitada. Esta nueva racionalidad tendrá como fundamento crear condiciones y mecanismos para garantizar el sistema de mercado, el cual, a su vez, fortalece y enriquece al Estado.

Por último, en el Capítulo III que titulamos "Subjetividad y verdad, una estética de la existencia" tratamos el brinco histórico que Foucault hace, primero, al cristianismo primitivo de los siglos I al III d. C, tomando como base a los primeros Padres de la Iglesia (desde Filón de Alejandría –que supone la primera ruptura con respecto al pensamiento helenístico– pasando por Tertuliano, Casiano, entre otros), para desplazarse al mundo antiguo grecorromano teniendo de fondo a filósofos como Sócrates, quien es considerado el "hombre del cuidado de sí", y a las escuelas epicúrea, cínica y estoica. Esta incursión al mundo antiguo será la ventana para problematizar la relación ética-política en términos del vínculo sujeto-verdad, tal como lo proyecta Foucault.

Hablaremos de muchos conceptos que los antiguos desarrollaron como principio de vida ética y política. Rastrearemos el modo en que Foucault los recupera para calibrar

su contenido, sus alcances, sus efectos en la relación entre verdad y subjetividad, así como su significación práctica y política.

Plantearemos que si, en las relaciones de poder, la verdad cohesiona las formas de dominación, Foucault invierte esa ecuación al poner a la verdad frente al poder y lo político para cuestionarlos o, en su caso, rechazarlos. Se tratará de privilegiar el "poder de la verdad" en detrimento de "la verdad del poder" como lo establece la teoría política o la filosófica política.

Recuperaremos los planteamientos de Foucault en cuanto al cristianismo primitivo (siglos I al III), para detectar las primeras formas de subjetivación que impone desde su surgimiento para el gobierno de las almas. Advertiremos los mecanismos de poder que la técnica de la confesión emplea para la producción de una "hermenéutica de sí". Esta técnica inédita, impuesta y desnaturalizada de aquella práctica de sí que era el examen de conciencia, en la que el individuo griego manifestaba verdad sobre sí mismo por elección a alguien que consideraba con una jerarquía moral superior; el cristianismo la transformó en táctica de poder para la manifestación de todos los pecados del alma y de la carne.

Abordaremos las tecnologías del Yo como el bautismo, la dirección de conciencia, las prácticas ascéticas como el ayuno, la mortificación, penitencia, reflexión de los pecados, entre otras, como el conjunto de procedimientos estratégicos que condujeron a formas inéditas de subjetivación. Tecnologías del Yo que, bajo la idea de la "salvación", obligaron al hombre a someterse "voluntariamente" a un sistema de reglas y normas que le impusieron pronunciar verdad sobre sí mismo ante Dios y las autoridades religiosas. Resaltaremos la importancia histórica del discurso de verdad que el individuo debe pronunciar para alcanzar el perdón de los pecados y, por ende, la salvación y vida eterna. Un discurso de verdad que tomó la forma de una aleturgia (prácticas de veridicción) para "lavar los pecados".

En contraste, abordaremos el periodo grecorromano y helenístico para comprender los principios morales y conductuales que diseñaron para llevar una ética de

vida. Conceptos como el “cuidado de sí”, la “parrhesia”, las “prácticas de sí” son estudiados por nuestro filósofo para pensar alternativas en la conducción de la individualidad humana. Foucault nos guiará sobre el modo en que el pensamiento antiguo problematizó esa ética de vida a partir del principio de autonomía y libertad.

Arribaremos a la temática del “arte de vivir” que implica un estilo de vida que los individuos eligen. Este “arte de vivir” está vinculado a la reflexión filosófica que es el medio por el cual el ciudadano grecorromano participa en la constitución de su Yo. El Yo es considerado como un objeto de cultivo y atención sobre sus acciones, pensamientos, modos de vida y de relación consigo mismo y con los otros. Esta interacción está determinada por prácticas de verdad (el ejercicio de la *parrhesia*). Una verdad que no es arrancada de lo profundo del individuo, sino fijada y pronunciada de manera electiva por el propio individuo para su transformación moral.

Por último, veremos la manera en que nuestro filósofo problematiza su proyecto ético-político en términos del modelo antiguo grecorromano que tenía como fundamento la relación entre sujeto-verdad-subjetividad. Trataremos de ver si su proyecto logra responder a la elaboración de una ética del Yo con fuertes efectos políticos. Partimos de la pregunta: ¿la estética de la existencia es una alternativa para pensar los conflictos a los que nos enfrentamos hoy en día? ¿Sus fundamentos teóricos que son la verdad y la subjetividad pueden elaborar un nuevo sujeto ético que logre una verdadera transformación de sí mismo a partir de la relación que mantiene consigo mismo y con los otros? Estas cuestiones son las que guían nuestro esfuerzo por aportar una visión original del pensamiento de Michel Foucault.

Capítulo I. Subjetivación y veridicción en el marco del saber-poder

Mecánica del poder

"Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión
«¿qué es el conocimiento?» o «¿qué es la verdad?»,
¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo?
Y a mí, que me gusta decir que no soy filósofo,
si en último término me ocupo de la verdad,
soy, pese a todo, un filósofo"

Michel Foucault
"Microfísica del poder", 1976.

Durante el curso del Colegio de Francia, *La sociedad punitiva* (1973), Foucault emprende una transición metodológica[4] en la que reemplaza el enfoque puramente represivo y tradicional del poder con el que había iniciado sus investigaciones, hacia una analítica del poder bajo el presupuesto de las relaciones de fuerza (hipótesis de Nietzsche) que son intrínsecas al ejercicio del poder político moderno.

Igualmente, en dicho seminario incursiona en el diagnóstico de las técnicas productivas del poder[5] que afloran con el surgimiento del sistema económico capitalista en el siglo XVIII, y que las nociones –que habían operado como herramientas teóricas y

[4] Foucault pudo cambiar de rumbo de un análisis clásico del poder (represión, ley, soberanía) hacia los análisis genealógicos debido a varias circunstancias y condiciones. Primero, los sucesos ocurridos en Mayo del 68, en Francia, adquirieron un matiz político, circunstancia que hizo que Foucault se percatara de que ya no se podían examinar las cosas y condiciones sociales únicamente con un enfoque economicista o de explotación capitalista, sino era necesario analizar el poder en sus mecanismos, fecundidad y funcionamiento materiales. Segundo, derivado tanto de las huelgas de hambre de muchos estudiantes de izquierda que fueron encarcelados en ese año del 68, así como de las condiciones "intolerables" que tenían los prisioneros en general, Foucault creó junto con J.M. Domenach y P. Vidal-Naquet, el movimiento GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones), en 1971. Tercero, su acercamiento a Nietzsche que le condujo a una doble problemática teórica: la voluntad de poder y voluntad de saber (Morey: 2014: 282-283).

[5] En especial, en *La sociedad punitiva*, Foucault analiza los procesos y efectos productivos del sistema penal y la relación compleja que mantiene éste con los ilegalismos que, como observa Foucault, son el efecto del propio sistema penal y del sistema económico capitalista: "No podemos comprender el funcionamiento de un sistema penal, de un sistema de leyes y prohibiciones, si no nos preguntamos por el funcionamiento positivo de los ilegalismos" (Foucault: 2016a, p. 175).

críticas de sus estudios precedentes a 1973– de transgresión[6], exclusión o represión,[7] imposibilitaban hacer la historia genealógica de las prácticas, los procesos y mecanismos

[6] Es sumamente interesante el curso de *La sociedad punitiva*; pues en él, Foucault aborda diversas temáticas (el encierro, la penalidad, los ilegalismos, la producción del delincuente y su presunta moralización, disciplinarización y normalización, así como el gran fracaso de la prisión) que irá desarrollando y ajustando conforme avancen sus investigaciones sobre su analítica de poder y que culminará en *Vigilar y castigar*. En este mismo curso del 73, Foucault destaca la autocrítica que hace sobre las causas y limitaciones teóricas-metodológicas que lo llevaron al abandono de las nociones de exclusión, transgresión y represión, pues consideró que limitaban una comprensión y un desenmascaramiento de las relaciones de poder, es decir, impedían el sobrevuelo de las técnicas, los procedimientos y aparatos de poder, puestos en práctica en la sociedad capitalista. Entonces, con respecto al concepto de exclusión, Foucault aclara que le sirvió, por algún tiempo, como elemento crítico (como el modelo de exclusión de la locura, de los leprosos, incluso, de los enfermos, criminales, pobres, que aborda en la *Historia de la locura*) para "poner en entredicho conceptos sociológicos y psicológicos que estaban en el centro de todos los análisis del campo de las ciencias humanas"; en cuanto al concepto de transgresión le permitió poner el análisis social a partir de la experiencia del 'límite'. Sobre estos términos apunta: "Creo que las nociones de exclusión y transgresión deben considerarse ahora como instrumentos que tuvieron históricamente su importancia: durante un periodo dado fueron conmutadores críticos en el campo de la representación jurídica, política y moral; pero esos conmutadores siguen ajustados al sistema general de las representaciones contra las cuales se habían vuelto. Me parece que las direcciones que indicaban los análisis realizados en términos de exclusión y transgresión deben seguirse nuevas dimensiones, en las que no se trate de la ley, la regla, la representación, sino del poder más allá que de la ley, del saber más que de la representación" (Foucault: 2016a, pp. 21-22).

[7] Foucault rehúsa llevar a cabo un estudio de las relaciones de poder en términos represivos (hipótesis de Reich), ya que –crítica y metodológicamente– reduce el análisis a una cuestión de prohibición y opresión. El poder, valorado negativamente, –señala Foucault– solo evidenciaría una figura flaca y pobre del ejercicio del poder, es decir, sus efectos positivos –e incluso negativos– quedarían encubiertos, tal y como aclara: "Me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productivo en el poder. Cuando se definen los efectos del poder por la represión se da una concepción jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición" (Foucault: 1992b, p. 192). Justamente, la hipótesis represiva –como sistema de poder– tendría un punto de encuentro con la teoría clásica de la soberanía, pues ésta se constituyó cediendo el poder como derecho originario, y mediante el contrato social como fundamento del poder político, cuestiones que implican un peligro, pues al sobrepasar los límites prohibitorios del contrato civil, el poder se torna en opresión. Negativa, por tanto, del binomio contrato-opresión o dominación-represión, para el análisis del poder político. Por otra parte, Foucault observa que plantear un análisis del poder bajo una perspectiva represiva requiere someterlo a un cuestionamiento histórico, esto es, calibrar si el poder represivo puede dar cuenta de las prácticas que han determinado la historia de un poder político, la conclusión que arroja el análisis de Foucault es absolutamente no. Contrario a esta óptica limitante del poder, lo que pretende Foucault es comprender las formas de racionalidad que se encuentran debajo de los mecanismos y el funcionamiento de poder, y que se cristalizan mediante el cúmulo de prácticas, técnicas y estrategias históricas que han moldeado, por decir, la sexualidad, la locura, la subjetividad y el pensamiento en general. Por tanto, Foucault rechaza el modelo represivo porque resulta ineficiente y eclipsa los cambios históricos del ejercicio del poder. A lo único que llega es a derivar una subjetividad obediente y a producir un sujeto de derecho; dejándole, con ello, solamente un mínimo espacio de libertad, apenas –como observa Foucault– "lo soportable para hacer tolerable la sujeción al poder". Por lo que –para el filósofo– habría que prescindir de un modelo que, en determinadas circunstancias, se sitúa en el mismo nivel y lógica del poder jurídico y del derecho (Foucault: 2005b, pp. 104–105). En resumen, Foucault advierte: "Se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer.

soterrados del poder; asimismo, refuerza una tesis central que desde *El orden del discurso* había empezado a tomar gran fuerza en sus análisis críticos: la relación saber-poder que produce un saber epistémico sobre los individuos, y cuyos efectos discursivos e institucionales sientan las bases para la conformación de sujetos y subjetividades específicas, al mismo tiempo que aseguran y legitiman el ejercicio del poder. Igualmente, arriba a una hipótesis medular que se convertirá en el blasón de su crítica social: la sociedad moderna es una sociedad de poder disciplinario. Este sistema de poder –según Foucault– tiene como propósito la adquisición de hábitos y disciplinas para la formación de normas sociales para el funcionamiento de una sociedad de control. Adicionalmente, *La sociedad punitiva*[8] se puede considerar como un texto integral o, por decirlo de alguna manera, como el boceto teórico de *Vigilar y castigar* publicado dos años más tarde, y donde los temas del encierro, la productividad económica y moralización del convicto adquirirán un matiz más crítico y político, ya que la prisión –según Foucault– se convierte en el plano de aislamiento individual y el lugar de terapia y moralización; mientras que el poder disciplinario en el plano económico de trabajo obligatorio y de normalización social (Serrano:1987, p. 134). Como bien apunta Foucault en la entrevista de 1982 en la Universidad de Vermont, cuando le preguntan sobre el efecto político y los cambios producidos que se derivaron de sus análisis sobre la prisión:

> ¿Cómo es posible que pueda imaginar que para mí el cambio sea imposible debido a que lo que he analizado siempre estaba relacionado con la acción política? Todo *Vigilar y castigar* es un intento de responder a esta pregunta y de mostrar cómo tuvo lugar una nueva manera de pensar (Foucault: 1990, p. 148).

Regresando al curso de 1973, el modelo bélico o "hipótesis de Nietzsche", como denominó Foucault a las relaciones de fuerza, se convierte en la herramienta analítica, teórica y crítica que permite analizar el funcionamiento de la sociedad occidental moderna

---

Finalmente, porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico, centrado en el solo enunciado de la ley y el solo funcionamiento de lo prohibido. Todos los modos de dominación, de sumisión, de sujeción se reducirían en suma al efecto de obediencia" (Foucault 2005b, p. 104).

[8] El curso de *La sociedad punitiva* también constituye un bosquejo sobre el régimen de verdad vinculado a la cuestión política y jurídica.

y los mecanismos históricos y políticos en los que se funda; además, le posibilita exteriorizar las formas de vigilancia y control que, bajo el poder disciplinario, la relación saber-poder, el biopoder y la biopolítica, han perfilado la historia de la actualidad; asimismo, le viabiliza captar las complejidades, conexiones, diferencias, racionalidades y sujeciones que subyacen al ejercicio del poder.

Habrá de tenerse en cuenta que cuando Foucault se refiere al concepto de poder, lo distingue entre dos identidades y dos sentidos. Para él, "el Poder" no es una unidad única, central y global, sino es –primeramente– un 'poder microfísico', al modo de partículas de fuerza en constante movimiento: "el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias" (Foucault: 2005b, p. 114); por ello, contrasta uno de otro para evitar confusiones o tergiversaciones al refutar la denominación de "el Poder". Así, esclarece lo siguiente:

> La palabra 'poder' amenaza introducir varios malentendidos. Por poder no quiero decir "el Poder", como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos de un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero (Foucault: 2005b, p. 112).

Como se comprende es sumamente enriquecedor el curso de *La sociedad punitiva*, pues en él se encuentran numerosas temáticas que Foucault irá desarrollando y afinando gradualmente; entre dichos temas están interpretadas las primeras cuatro precauciones de método para analizar las relaciones de poder fuera de los aparatos de Estado, del marco jurídico y de las hegemonías sociales, que han presidido los análisis del pensamiento político. Dos años más tarde, en *La voluntad de saber* (1975), aparecerán publicados cinco postulados y en el curso de *Defender la sociedad* (1976) continuará explayando y exhibiendo las implicaciones teórico-metodológicas de dichos principios precautorios para el abordaje del poder. No obstante, también incluiremos la

categorización realizada por Deleuze, en la que incluye el postulado de la legalidad debido a la importancia que Foucault dio al tema de los *ilegalismos* como principio de inteligibilidad para la comprensión del basamento de la ley, del sistema capitalista y del sistema penal. Habrá que subrayar que las precauciones metodológicas, más allá de romper con la triada soberanía-ley-hegemonías, muestran los alcances teóricos-conceptuales de las relaciones de poder –entendidas como guerra o como política–, así como los "efectos periféricos" y las "fuerzas inmanentes" que resultan de la aplicación de su ejercicio. De manera sustantiva, estas precauciones metodológicas posibilitan desarticular la concepción estacionaria, estática y autorreproductora de un "Poder" único y central:

> Y 'el' poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas (Foucault: 2005b, p. 113).

Postulado de la propiedad que señala que el poder no se posee, no le pertenece a alguien, sino más bien es una relación, una estrategia y un efecto; por lo tanto, no existe un sujeto, una clase social hegemónica, una minoría, una colectividad o un partido político que se apropie de él o que lo posea, *el poder solo se ejerce*: "El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido" (Foucault: 2001, p. 38). En consecuencia, Foucault se opone a la idea de la teoría clásica de ver al poder como "un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un cuerpo sobre los demás, de una clase social sobre el resto: un poder que se aplica siempre como obligación y prohibición" (Lugo: 2007, p. 76). En contraste, el poder para Foucault está inscrito en todas las esferas sociales, en todas las acciones y situaciones de la vida cotidiana, manifestándose en la vasta red de relaciones que traspasan la sociedad moderna (familia, pareja, trabajo, vida privada, vida social, ámbito político e institucional), y lo que hace la genealogía histórica es revelar el funcionalismo del poder, junto con sus estrategias abiertas, su sistema de conexiones, la multiplicidad de puntos en los que ejerce su fuerza, el mecanismo de sus tácticas, la forma determinada en que se dan los

enfrentamientos, las victorias o los fracasos; ya que al ser una relación de fuerza está siempre en el modo de acto bélico entre individuos o grupos, o sea, el poder es una acción reflexionada, premeditada, calculada, estratégica; por ende, solo hay poder en tanto se da una relación, en cuanto éste se ejerce, de lo contrario, se anula, no existe. Como dice Deleuze: "si se dice que el poder es la relación misma, no puede ser una propiedad" (Deleuze: 2014 p. 37). Foucault plantea en los siguientes términos la no propiedad ni posesión del poder:

> El poder nunca está íntegramente de un lado. No están los que tienen el poder y lo aplican con brutalidad a quienes no lo tienen en absoluto. La relación de poder no obedece al esquema monótono y dado de una vez y para siempre de la opresión. Por supuesto, en esta especie de guerra general a través de la cual se ejerce el poder hay una clase social que ocupa un lugar privilegiado y que, debido a ello, puede imponer su estrategia, obtener unas cuantas victorias, acumularlas y conseguir en su beneficio un efecto de sobrepoder, pero ese efecto no es del orden de la superposición. El poder no es monolítico. Jamás está enteramente controlado desde cierto punto de vista por cierta cantidad de gente. *Se juega a cada instante en pequeñas partidas singulares*[9], con inversiones locales, derrotas y victorias regionales, revanchas provisorias (Foucault: 2016a, p. 264).

Postulado de localización que sitúa al poder dentro de un aparato de Estado o de una superestructura[10]. Para Foucault el poder no debe comprenderse como poder de

[9] Las cursivas son mías.

[10] Foucault –visiblemente– está aludiendo a la figura de Louis Althusser quien postula que el Estado se define como un "aparato" represivo e ideológico; concepto que introduce en su libro *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* publicado en abril de 1970, en donde elabora una teoría marxista del Estado catalogándolo como una "máquina de represión" y también como un "aparato ideológico". En el primer caso, el poder del Estado se legitima por la intervención represiva (policía, prisiones, tribunales, ejército, etcétera) que es, en última instancia, la función primaria del Estado. En el segundo, el Estado (superestructura) está conformado no solo por las instancias jurídico-políticas como el derecho, sino también por los distintos aparatos ideológicos (AIE): religiosos, morales, jurídicos o políticos, entre otros. Así, la superestructura se replica en la infraestructura o base económica (fuerzas productivas y relaciones de producción: familia, sociedad, cultura, medios de comunicación, etcétera) que, a su vez, garantiza la legitimidad y representatividad del poder del Estado. Para Althusser, el Estado tiene una doble funcionalidad: reprime y produce ideología: "Todo aparato de Estado, sea represivo o ideológico, a la vez "funciona" en base a la violencia y a la ideología" (Althusser: 1974, p. 31). Por otro lado, es sabido que

Estado, ni como el lugar donde se halla monopolizado el poder; el Estado[11] es más bien "la forma concentrada y una estructura de apoyo de un sistema de poder que va mucho más allá y es mucho más profundo" (Foucault 2016a: p. 265). Aunado a lo anterior, para interrogar al poder moderno es insuficiente crítica y metodológicamente partir de una estructura o aparato estatal, pues como bien reafirma Enzo Traverso:

> Desde hace unos treinta años, las ciencias sociales ya no tienden a mirar el poder como un simple aparato de dominación, en el sentido marxista de la *Gewalt* o en el sentido de la *Machtpolitik* de Weber, sino más bien como un conjunto de prácticas de control y de gestión (Traverso: 2017, p. 209).

En consecuencia, las relaciones de poder –en su forma microfísica– componen parte de los procesos sociales y económicos, de las relaciones personales y de trabajo, así también de las sociedades de conocimiento o del ámbito político; las relaciones de poder son intrínsecas a las acciones, elecciones y decisiones humanas, ya que desempeñan un papel enteramente productivo antes que reprimir o prohibir, como apunta Foucault:

Foucault rechaza examinar el poder sobre la base de un punto de vista marxista, pues éste solo lo concibe en términos puramente coercitivos o negativos. Para Foucault, el poder y sus prácticas de control van más allá de un aparato ideológico y represivo, pues –bajo su óptica– el poder tiene un carácter esencialmente productivo. Pensar el poder en términos negativos (represión, ideología, ley, soberanía) desemboca inevitablemente en una concepción jurídica del poder; es identificarlo –esencialmente– con la prohibición, presupuesto del cual Foucault busca dar una salida tal y como lo detalla la nota a pie de página en *El poder psiquiátrico*: "No se puede utilizar la noción de aparato del Estado porque es demasiado amplia, demasiado abstracta para designar esos poderes inmediatos, minúsculos, capilares, que se ejercen sobre el cuerpo, el comportamiento, los gestos, el tiempo de los individuos. El aparato de Estado no explica esta microfísica del poder". (Foucault: 2005d, p. 33). En efecto, metodológicamente es inviable descifrar dichas relaciones microfísicas de poder a partir de una visión global del mismo, tal y como lo supone Althusser y las diferentes posturas marxistas. En definitiva, Foucault trata de hacer las cosas de manera distinta, de plantear los problemas de modo diferente: "No trato de ver cuál es la aberración producida en los aparatos de Estado y que llevó a ese plus de poder. Al contrario, trato de ver cómo, en la vida cotidiana, en las relaciones que son las que hay entre los sexos, en las familias, entre los enfermos mentales y las personas razonables, entre los enfermos y los médicos –en fin, todo eso–, hay inflaciones de poder. En otras palabras, la inflación de poder, en una sociedad como la nuestra, no tiene un origen único que podamos identificar como el Estado y su burocracia" (Foucault: 2012a, p. 78).

[11] Tengamos presente que el tema del Estado será interpretado por Foucault hacia 1978 en el marco de la gubernamentalidad.

> Hay sistemas de poder mucho más amplios que el poder político en su funcionamiento estricto: todo conjunto de focos de poder que pueden ser las relaciones sexuales, la familia, el empleo, la vivienda. Y el problema no consiste tanto en saber si esas otras instancias de poder replican la estructura del Estado. No importa mucho, en el fondo, si la familia reproduce el Estado o a la inversa. La familia y el Estado funcionan uno con respecto al otro, apoyados uno en otro eventualmente enfrentados, en un sistema de poder que, en una sociedad como la nuestra, puede caracterizarse como disciplinaria (Foucault: 2016a, p. 266).

Por esto mismo, lo fundamental del poder, esto es, sus procedimientos y su ejercicio son controlados, reutilizados y encubiertos por parte del Estado, más esto no implica que el poder –en sí mismo– constituya al Estado, éste no es anterior al poder, más bien solo se apropia e integra en funciones y disposiciones gubernamentales a las instancias externas a él: la población, familia, escuela, el ejército, las entidades laborales, el tiempo y la vida de los individuos, las prisiones, etcétera. Como lo explica Deleuze al referirse a la función del Estado:

> En nuestras sociedades, en la medida en que tienden a sumar un número más o menos grande de integraciones locales, en la medida por ejemplo en que se encarga de la escuela, o de una gran parte de ella, en la medida en que se apropia de las prisiones, el Estado es sin duda el modelo mismo de una integración global y continua (Deleuze: 2014, p. 147).

Consecuentemente, habrá que preguntarse no por las intenciones o el porqué del poder, sino por la materialidad de sus prácticas efectivas y técnicas concretas que pone en marcha. Erróneamente, –como dice Foucault– se ha pensado que existe un ensamblaje entre las formas de poder y estructuras políticas, más bien sucede lo opuesto: todo aparato de Estado es una forma terminal que entraña las relaciones de fuerza que provienen siempre de otro lado, son exteriores al Estado o a las instituciones gubernamentales; por consiguiente, y reafirmando la postura de Traverso, ningún aparato estatal podría explicar en qué consisten las relaciones de poder, ya que el poder procede

y actúa de maneras distintas de acuerdo con la entidad que se trate; tal es lo que pasa, por ejemplo, con la prisión y el derecho penal, como Deleuze apunta: “La prisión no forma parte del horizonte del derecho penal, es irreductible al poder jurídico, es relativamente independiente, tiene su propio poder” (Deleuze: 2014, p. 45). Bajo esta idea, se deduce que el poder del juez y del derecho son distintos al poder que se ejerce en la prisión (poder disciplinario), ambos son independientes, siguen distintas reglas y procedimientos únicos; sin embargo, el Estado se apropia del modelo disciplinario para encubrir, alcanzar y, ante todo, legitimar sus fines y objetivos de control y dominio que ejerce sobre la población no solo carcelaria, sino a la sociedad en general. Por último, las relaciones de poder, en su forma microfísica, rechazan la idea de que si se destruyera o se tomara al Estado se estaría terminando con el poder; o más aún, pensar una posible resistencia al poder partiendo de la propuesta de un “contra-Estado”, ambas alternativas serían –en palabras de Morey– “grandes errores políticos” (Morey: 2014, p. 311); por el contrario, ninguna de estas acciones serían suficientes para hacer desaparecer el funcionamiento del sistema de poder moderno, pues el poder se extiende y alcanza distintos ámbitos sociales y establece relaciones multiformes. El poder es dinámico, estratégico y difuso “se compone a menudo de elementos y fragmentos y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos” (Foucault: 2005c, p. 33); por lo mismo, no es fácil de aprehender y, aunque también es local, no puede jerarquizarse ni mucho menos ser una macroestructura: “Es siempre local puesto que lo global son los grandes conjuntos, y el poder, las relaciones de poder, trabajan bajo los grandes conjuntos” (Deleuze: 2016, p. 46). Por eso enfatizará constantemente Foucault que:

> El poder viene de abajo; es decir, que no hay, en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social (Foucault: 2005b, p. 114).

Postulado de la subordinación bajo el cual el poder –centrado en la superestructura[12]– estaría subordinado al modo de producción que sería, a la vez, su infraestructura. Foucault rechaza esta aseveración, ya que "el poder es de hecho uno de los elementos constitutivos del modo de producción y funciona en el núcleo mismo de este" (Foucault: 2016a, p. 266); en otras palabras, para él habría que abandonar un modelo jerárquico o piramidal del poder, o sea, renunciar a la quimera de que el poder se asienta en una persona, en un grupo[13] y que es trascendente y global. Por ello, contemplar las cosas bajo ese criterio de subordinación significa dos cosas: primero, que el poder es originario o preexistente al modo de producción; segundo, que habría, por un lado, relaciones de producción que determinarían una infraestructura y, por el otro, estarían las relaciones de poder político que solamente denotarían dicha infraestructura. El poder que analiza Foucault tiene como rasgo afectar, es decir, las relaciones de fuerza

[12] Foucault cuestiona la concepción de Marx que establece que a partir de: "La totalidad de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Uberbau*) jurídico y político" (Marx: 2008, p. 4). Para Foucault esta imagen arquitectónica del edificio social como clave de comprensión de las relaciones microfísicas de poder es reduccionista, ya que concebir el poder político en términos de producción o explotación económica significa reducir lo político a una mera visión economicista, ya sea como procedimientos de intercambio, como circulación de bienes o como modelo de mercancía. Incluso si se acepta la afirmación de Marx que dice: "El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso, social, político e intelectual de la vida en general", se estaría eliminando las diferenciaciones y particularidades del funcionamiento del poder (no solo del Estado, sino también del juego de poder entre las diversas relaciones sociales, de trabajo, de familia, etcétera) y no se podrían comprender las condiciones con que se establecen sus prácticas ni sus mecanismos de control social, biológico, político o económico. Ahora bien, –efectivamente– Foucault reconoce que no existe una disociación entre la economía y lo político; sin embargo, rechaza que el poder únicamente se reduzca a una concepción utilitaria de mercado económico, más bien para el francés: "El poder no es mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino primariamente, una relación de fuerza en sí mismo" (Foucault: 2001, p. 27).

[13] Como principio metodológico Foucault defiende que no existe un Poder único y global, sino que a lo largo de toda la red social existe una diversidad de relaciones de poder que siempre se ponen en juego. En este sentido, si bien Foucault se opone a una perspectiva económica para analizar el poder –tesis fundamental del pensamiento de Marx– también es cierto que hay un punto de encuentro entre ambos pensadores, pues –según Foucault– Marx –en *El capital*– muestra que no existe un solo poder sino varias formas de ejercer el poder, la dominación o la sujeción. Es el caso cuando Marx, al analizar el ciclo del capital, se evidencia las múltiples formas de ejercicio del poder entre capitalistas, productores, arrendatarios, agricultores, terratenientes, etcétera, y la fuerza de trabajo; es decir, se ejercen formas específicas de poder entre las formas capitalistas de producción y la explotación de la fuerza de trabajo, así pues, bajo esta línea de análisis de Marx, Foucault expresa lo siguiente: "Lo que podemos encontrar en el Libro II del Capital, es, en primer lugar, que en el fondo no existe Un poder, sino varios poderes. Poderes, quiere decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, por ejemplo, en una oficina, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista, o en una propiedad donde existen relaciones serviles. Se trata siempre de formas locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. No podemos entonces hablar de poder, sino que debemos hablar de los poderes o intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas" (Foucault: 1992d, p. 13).

actúan sobre los aparatos de producción tal y como también intervienen sobre todas las ramas de la sociedad, pues el modelo microfísico es un esquema reticular del poder, un sistema que actúa en cadena. Por lo tanto, no habría relaciones de producción económicas sin que estén entrelazadas con las relaciones de poder: "Evidentemente las relaciones de poder no derivan de las relaciones de producción, porque no hay relaciones de producción definibles independientemente del entrelazamiento que tienen con las relaciones de poder" (Deleuze: 2014, p. 46). Para comprender claramente esta tesis, Foucault brinda un ejemplo interesante en relación con lo que denomina "aparatos de secuestro" (instituciones laborales, prisión, reformatorios, asilos, etcétera) en los que todo individuo queda sujeto a un determinado aparato de producción y atado al uso controlado del tiempo, el cual debe emplearse para la ganancia y utilidad del propio sistema laboral (público o privado); ello demanda del individuo la disposición de consagrar el tiempo de vida requerido para la rentabilidad y el beneficio del sistema de producción, como Foucault confirma:

> El problema de la sociedad industrial es procurar que el tiempo de los individuos, comprado por el salario, se integre al aparato de producción bajo la forma de la fuerza de trabajo. Hay que procurar que el empleador no compre tiempo vacío sino fuerza de trabajo (Foucault: 2016a, p. 267).

Por lo tanto, un sistema de poder como lo es el modelo del "secuestro" del tiempo de vida, "va mucho más allá de la garantía del modo de producción; es constitutivo de este" –como lo expresa Foucault. Más aún, considerando que toda estructura económica tiene la función de transformar la fuerza de trabajo de los individuos en fuerza productiva, todo sistema de poder toma –antes de la etapa productiva– la forma del secuestro para transformar el tiempo de vida en fuerza de trabajo. Por eso cuando Foucault analiza el sistema penal subraya que es una mera ilusión creer que las penas sirven para reprimir los delitos; todo lo contrario, tienen una función positiva, específica, de utilidad económica y social: afianzar e incrementar el sistema de producción, pues, la fuerza de trabajo (al modo del secuestro o encierro) es la condición de posibilidad del modo de producción, y no a la inversa:

> Es preciso que la gente pueda aportar al mercado una cosa que es la fuerza de trabajo, y eso se logra mediante el sistema de poder que es el secuestro, correlativo, en términos de poder, de lo que en términos económicos es la acumulación del capital […] La astucia de la sociedad industrial consistió, para ejercer la coerción que transforma el tiempo de la vida en fuerza de trabajo, en retomar la vieja técnica del encierro de los pobres que en la época clásica era una manera de fijar y, al mismo tiempo de eliminar a aquellos que por la ociosidad, la vagancia, la revuelta, habían escapado a todas las fijaciones geográficas en las cuales se efectuaba el ejercicio de la soberanía (Foucault: 2016a, p. 268).

Postulado de la esencia o del atributo que establecería que el poder está del lado de los dominantes que lo poseen a modo de atributo, o del lado de los dominados que lo padecen resignadamente. La contra tesis foucaultiana apunta a que el poder es funcional y no "un privilegio adquirido o conservado por la clase dominante"; es una fuerza que opera en unos y en otros; para Foucault, el poder ocurre en términos de circularidad, por lo que ninguno estaría exento de soportarlo y ambos tendrían la misma posibilidad de ejercerlo; Sauquillo refuerza esta idea al señalar que: "el poder no es propiedad de los individuos sino el elemento irreductible que atraviesa sus cuerpos. El individuo es a la vez albergue momentáneo del poder, y su propio efecto" (Sauquillo: 2017, p. 194); por lo tanto, el antagonismo entre dominantes y dominados se convierte en una relación de fuerza contra fuerza que se ejerce sobre ellos del mismo modo, y ambos son el efecto de dicha fuerza, Foucault lo dice en estos términos:

> Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes 'no lo tienen'; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos (Foucault: 2005c, pp. 33–34).

Al ser el poder una relación de fuerza no puede tener una interioridad, ni un centro, ni ser prexistente, ni tener un origen, ni ser un atributo, una esencia o sustancia: el poder

es operacional, ejecuta maniobras, utiliza estrategias, incita enfrentamientos, funciona mediante técnicas y procedimientos estratégicos y específicos; por eso Foucault recalca que el "poder es un modelo de batalla perpetua", que flanquea a los individuos sin excepción alguna, como bien apunta: "todos tenemos poder en el cuerpo", vale decir, todos lo reproducimos.

Postulado del modo de acción que concibe al poder en términos disyuntivos: ya como un acto de violencia-represión (Estado de policía), o bien, como una forma discursiva (persuasiva, propagandística) con efectos ideológicos. Contrariamente, el poder –según Foucault– no se limita a reprimir, excluir o prohibir, sino que funciona de manera distinta a estos modos de acción; actúa formando cuerpos, subjetividades, conocimientos, saberes y realidades, mediante la disciplinarización y regularización permanente de los individuos: "En nuestras sociedades, esta transformación técnica de los individuos, esta producción de lo real recibe un nombre: normalización" (Morey: 2014, p. 312), cuyo cometido es fijar a los individuos a un sistema de producción, por eso cuando Foucault habla de las instituciones como la fábrica, escuela, el taller, hospital, etcétera, es porque constituyen la pilastra del proceso de normalización que fija a los individuos dentro de un determinado sistema de regulación:

> En la época actual, todas estas instituciones –fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, hospital, prisión– no tienen por finalidad excluir, sino, por el contrario, fijar a los individuos. La fábrica no excluye a los individuos, los vincula a un aparato de producción. La escuela no excluye a los individuos, aunque los encierra, los fija a un aparato de transmisión de saber. El hospital psiquiátrico no excluye a los individuos, los liga a un aparato de corrección, a un aparato de normalización de los individuos. Lo mismo ocurre con la casa de corrección o con la prisión. Incluso si los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su primera finalidad es fijarlos a un aparato de normalización de hombres. La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por función ligar al individuo a un proceso de producción, de formación o de corrección de los productores. Su finalidad es garantizar la producción de

> los productores, en función de una norma determinada. (Foucault: 1999a, p. 248).

Por tanto, asentamos con Foucault que el gran triunfo de la modernidad y, en específico, de la burguesía[14], ha consistido en haber logrado la normalización y disciplinarización de la sociedad, ambas prácticas se han instituido –por antonomasia– como una relación de fuerzas. Además, si el poder actuara únicamente mediante la represión, sería fácil resistirlo, pues bastaría con decirle 'no', como piensa Foucault al respecto. La represión y violencia son el punto extremo, digamos la alternativa ulterior cuando por medios más sutiles –como la estrategia o el cálculo– el poder no logra sus objetivos. La violencia no es lo fundamental ni primero del poder, ya que al ser éste una relación de fuerza contra fuerza, esto es, "una acción sobre una acción", no puede definirse por la violencia; al punto que una fuerza no puede ser destruida por otra fuerza equivalente; en cambio, cuando se trata de violencia abrupta, ésta sí puede destruir y dominar, pues su propiedad se basa en la coerción e intimidación, teniendo siempre como blanco al cuerpo. Adicionalmente, para Foucault "el poder es un lugar de formación y no de ideología[15]"; esto es, el poder no secunda las configuraciones ideológicas, –pues éstas

[14] En *Defender la sociedad* (clase del 14 de enero) Foucault es muy claro al señalar que para comprender el funcionamiento del poder, no es posible a partir del modelo jurídico de soberanía que supone una relación directa del sujeto con el sujeto (en términos de derecho), sino de sus mecanismos y efectos, es decir, de sus relaciones de fuerza y enfrentamiento. Desde esta perspectiva metodológica, ya no se visibiliza la figura del rey (lo que implicaría un análisis del edificio jurídico alrededor del rey, puesto que el rey materializa la figura "viviente del derecho"), sino que emerge la sociedad burguesa que se va a constituir, de cierta manera, en la "clase dominante", entendiendo por ello el engranaje para echar a andar mecanismos de poder para el control y la normalización de los individuos debido a la producción industrial (ganancia económica) que está surgiendo desde finales del siglo XVII. Para la burguesía el cuerpo humano se convirtió en fuerza de trabajo, en fuerza productiva que había que regular, vigilar, administrar, controlar y normalizar. Toda una serie de controles y reglamentos sobre los individuos (los locos, la sexualidad, la mendicidad, la delincuencia –los ilegalismos–, la criminalidad, etcétera) fueron demandados por la burguesía en la forma de una "micromecánica de poder". La burguesía antes de la producción industrial no estaba interesada en los individuos, sino en el momento en que éstos podían dejar "cierta ganancia económica" y cierta "utilidad política": "La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla la sexualidad. Se burla totalmente de los delincuentes, de su castigo o su reinserción, que económicamente no tiene mucho interés. En cambio, del conjunto de mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, se desprende, para la burguesía, un interés que funciona dentro del sistema económico político general (Foucault: 2001a, p. 41).

[15] Atendamos brevemente al concepto de ideología. En muchas entrevistas Foucault dejó en claro su reticencia al uso de esta noción. Entendemos tres cuestiones por las que rechazó llevar a cabo una descripción histórica del saber y del poder bajo el signo de la ideología. Primero porque –tradicionalmente– aparece en constante oposición a la verdad; y como sabemos para Foucault el problema

ocultan el ejercicio real del poder–. Se trata más bien de que el poder produce saber y conocimiento. Por eso, todo saber que se establece como tal asegura el ejercicio de poder. Dicho de otra manera, se sirve de los instrumentos que el saber-poder produce –como los regímenes de verdad– para la administración, vigilancia y el control del cuerpo social. Foucault señala algunos tipos de saberes que se utilizaron –por ejemplo– en la vigilancia administrativa de las poblaciones durante los siglos XVII y XVIII:

a) saber de gestión que permite calcular y gravar impuestos o aranceles;
b) saber de investigación para conocer acumulación de riqueza, el crecimiento demográfico o el estado de salud de los pobladores;
c) saber de inquisición policial a partir de los diversos informes sobre el comportamiento de un individuo, o sobre el estado psiquiátrico y médico en que se encuentra. Sobre esto apunta Foucault:

> No hay que oponer lo que se hace a lo que se dice, el mutismo de la fuerza y el parloteo de la ideología. Hay que mostrar que el saber y el poder están efectivamente ligados uno al otro, no, en absoluto, al modo de una identidad –el saber es el poder y viceversa–, sino de una manera completamente específica y en función de un juego complejo (Foucault: 2016a, p. 269).

Siendo, entonces, que el poder, por un lado, es trasversal, pues opera en cada individuo afectando su cuerpo, sus acciones, sus pensamientos, sus conductas, sus

---

de la verdad no está tratado en términos de "verdadero o falso", es decir, si un discurso proviene de la ciencia o de otra cosa, sino más bien le interesa identificar los "efectos de verdad" que el discurso produce. Y estos efectos no mantienen ninguna relación con aquello que se considera verdadero o falso. Segundo, la ideología parte del principio de que existe un sujeto dotado de conciencia en la que el poder (la ideología) vendría a ampararse. Recordemos que no hay un sujeto fundador en Foucault, sino un sujeto producto de la historia. Y por último, la ideología estaría en posición secundaria con respecto a los aspectos económicos y materiales. (Foucault: 1992b, p. 192). Ahora bien, agreguemos esto último. La noción de ideología tiende a reducir la complejidad de las relaciones de poder y de conocimiento, es decir, se ignoran otras formas de poder que no están necesariamente ligadas a las ideas o creencias sociales y políticas, esto significaría caer en un "reduccionismo ideológico" que sería una visión muy limitada para entender la complejidad de las relaciones de poder. Finalmente, en lugar de analizar la ideología como sistema de ideas fijas y coherentes, Foucault propone un enfoque genealógico que examina cómo se construyen y cambian las relaciones de poder y conocimiento a lo largo del tiempo. El enfoque histórico posibilita una comprensión matizada de cómo se ejerce el poder-saber dentro de una determinada sociedad.

formas de vida y sus relaciones; por el otro, funda tanto sujetos como subjetividades específicas, controladas, normalizadas y mediatizadas por un saber sobre el individuo y por un poder que lo somete a mecanismos de control; consecuentemente, tenemos como resultado una "subjetividad pensada exclusivamente como efectos de las relaciones saber-poder. Ser 'sujeto' equivale entonces a estar sujetado tanto a disciplinas corporales como a unas verdades científicamente legitimadas" (Castro–Gómez: 2015, p. 27).

Postulado de la legalidad que inviste al poder en términos de exclusión: ley o ilegalidad. Las teorías del poder han presupuesto que la ley es aquella macro-entidad fundadora del Estado de derecho y, por ende, tiene la disposición de eliminar o prohibir la ilegalidad. Nada más alejado de la realidad, la ley no solo se basa en una relación de oposición binaria, sino es aquella entidad que gestiona, produce e inventa los ilegalismos: "la ley no se opone a la ilegalidad"; por el contrario, como afirma Foucault, la impulsa y refuerza, se nutre y se apoya en ella: "Casi podría decirse que respecto de la legalidad no es más que una estrategia en el juego del ilegalismo" (Foucault: 2016a, p. 174). Por tal motivo Foucault comprende el funcionamiento real de la ley a un nivel microfísico o molecular, es decir, descubriendo las relaciones diferenciales que hacen que la ley actúe más allá de la prohibición. El concepto de ilegalismo permitirá dar cuenta de que la ley –a un nivel microfísico– no está hecha para prohibir, sino para identificar las formas posibles de esquivar a la ley: "Las maneras de eludir la ley no están fuera de la ley, están en la ley" (Deleuze: 2014, p.62). Mirando las cosas de este modo, la ley se reduce a una mera cuestión interpretativa para identificar cuándo y en qué casos es posible no caer bajo sus redes y reglamentaciones. Por ello, en la visión foucaultiana, la ley es el resultado de un conjunto de ilegalismos que se da entre el juego de lo prohibido y permitido, lo que significa que el poder es capaz de "hacer y deshacer la ley". Como asienta B. E. Harcourt en la Situación del curso de 1973: "El concepto de ilegalismo es pues la idea de que la ley no está destinada a aplicarse estrictamente sino a manejar los márgenes de legalidad: la idea de que la ley es un instrumento de gestión (Foucault: 2016a, p. 326). De tal modo que al analizar Foucault los ilegalismos en la formación del sistema capitalista, visualiza claramente, por una parte, el mecanismo que los genera y, por otra, el efecto que producen social y económicamente; tal es el caso que se dio entre la clase burguesa y la obrera de mediados del siglo XVIII. Al respecto Foucault comenta:

> Obligados por las circunstancias y la formación del basamento de la economía capitalista, esos estratos populares, que se desplazan del artesano al salariado, se ven al mismo tiempo en la necesidad de desplazarse del fraude al robo […] los privilegiados van a verse, por obra del mismo mecanismo, sistemáticamente desplazados de la exacción (fiscal, judicial, señorial) hacia el fraude […] La práctica del fraude y la elusión de la ley van a tener pues dos nuevas formas: hacer la ley y escapar, por estatus, a la ley. El poder legislativo está así, en la burguesía, profundamente ligado a la práctica del ilegalismo. Vemos perfilarse a los dos grandes tipos de delincuencia que tienen un estatus judicial bien diferente: el robo, como ilegalismo de quien produce a partir de una materialidad que no le pertenece [asalariado], y el fraude, como ilegalismo de aquel para quien la riqueza está ligada a la ley [burguesía]. No es que esté sometida a la ley, sino que da acceso a la posibilidad de hacer y deshacer, imponer y soslayar la ley. La política [como] estafa (Foucault: 2016a, p. 178).

Comentado lo anterior, es indudable que para Foucault examinar el funcionamiento de la ley como una macro-entidad no tendría utilidad, ya que a ese nivel de globalidad es abstracta, absoluta e indeterminada, por lo que no puede prescribir nada, como confirmará Agamben:

> Todas las sociedades y todas las culturas (con independencia de que sean democráticas o totalitarias, conservadoras o progresistas) han entrado hoy en una crisis de legitimidad, en que la ley está vigente como pura nada […] como punto cero (Agamben: 2006, p. 71).

En otras palabras, solo se tiene la idea de una relación con la ley. Bajo esta óptica, tanto Foucault como Agamben concuerdan en que la ley es una "ficción", una mera ilusión o representación. Para Foucault “no existe la ley, sino las leyes”, y siempre una ley abrirá la posibilidad de eludir otra, pues como comenta Deleuze:

> La multiplicidad de las leyes es al mismo tiempo la manera en que, lejos de impedir un comportamiento, la ley dice en qué condiciones se permite un comportamiento […] En la pluralidad de las leyes se ve muy bien que no se trata tanto de prohibir una acción. "No matarás". Sí, pero está la legítima defensa, que me dice en qué condiciones puedo matar legalmente (Deleuze: 2014, p. 62).

En tanto que para Agamben la ley tiene el carácter de abandono, de ausencia, de voluntad pura y contenido vacío, que se plasmó –con el pensamiento ético kantiano– en una legislación universal, pues para el filósofo alemán, la ley es "un objeto trascendental", un principio basado en el respeto a la manera de un "sublime sentimiento moral", como dice Agamben. La paradoja kantiana –que señala Agamben– es que la ley bajo un precepto moral es un régimen que tiene "vigencia sin significado", lo que la hace inescrutable y, debido a ello, sometida al influjo del arbitrio; por eso Agamben, citando a Kant, explica:

> El móvil que el hombre puede tener de antemano, antes de que le sea indicada una meta [fin], obviamente no puede ser sino la propia ley, en virtud del respeto que ésta infunde (sin determinar todavía qué fines quepa tener y alcanzar por su cumplimiento). Pues la ley, la consideración formal del arbitrio, es lo único que resta cuando ha dejado fuera de juego la materia del arbitrio (Agamben: 2006, p. 72).

En consecuencia, lo interesante en el análisis de la ley no es aprehender su forma pura, sino averiguar los procesos de activación de las formas socializadas del sistema jurídico, a la manera de ilegalismos, que produce el sistema económico capitalista, y también de quien las practica, dando pie a la fabricación de una nueva subjetividad delictiva: el delincuente; por lo tanto, "la sociedad produce su propio mal, engendra a su propio enemigo" (Foucault: 2016a, p. 30), pues al quebrantar el contrato social queda marginado a toda protección legal y social; en este sentido, la idea del crimen no se reduce únicamente al hecho de haber cometido una falta, sino esa nueva subjetividad criminal es la que perjudica a la sociedad entera, ese individuo –incluyendo a

vagabundos, ociosos o vagos– no productivo para el sistema económico, esto es, aquél que se niega a trabajar, es al que habrá de castigarse; razón por la cual el delincuente entra en perpetua guerra con la sociedad, activando "la guerra de uno contra todos" instando a que sea la propia sociedad (burguesa) quien lo juzgue moralmente; de ahí el surgimiento de la prisión para el aislamiento y la vigilancia de la delincuencia, para la garantía de los valores económicos y morales de la burguesía, como observa Foucault:

> Lo esencial del objetivo del sistema penal es la ruptura del continuo del ilegalismo popular y la organización de un mundo de la delincuencia [por ello] la prisión es donde se encierra a los delincuentes, pero también el sistema mediante el cual la delincuencia va a acordonarse como una suerte de fenómeno social autónomo, bien contenido en sí mismo (Foucault: 2016a, p. 180).

Derivado de esto, para Foucault, la prisión, más allá de ser un lugar de regeneración social y moral, es un sitio para el acrecentamiento de delincuentes:

> La prisión va a ser un sistema de reeducación de los criminales. Después de una estadía en la prisión, gracias a una domesticación de tipo militar y escolar vamos a poder transformar a un delincuente en un individuo obediente a las leyes [...] Quedó claro que ellos no producían aquel resultado sino, en verdad, su opuesto: mientras más tiempo se pasaba en prisión menos se era reeducado y más delincuente se era. No solo productividad nula sino productividad negativa (Foucault, 1992c, p. 21).

Hemos planteado las "precauciones de método" que explicita Foucault para emprender un análisis del poder en términos de fuerza, de enfrentamiento, o bien, lo que denominó "hipótesis de Nietzsche". Pero ¿qué se concluye de todos estos principios metodológicos? En primer lugar, Foucault deja en claro su distanciamiento definitivo de una teoría de la soberanía y del derecho para hacer comprensible en funcionamiento del poder. En segundo lugar, que una analítica del poder en términos de guerra no puede partir de una concepción marxista dado que se estaría analizando el poder en sentido

"economicista" o bajo aquella idea que Foucault llamó "funcionalidad económica del poder", en el que la función del poder estaría en mantener las relaciones de producción, en preservar una "dominación de clase" y, sobre todo, en apropiarse de la fuerza productiva: "En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía" (Foucault: 2001a, p. 27). En tercer lugar, Foucault busca otro tipo de instrumento como analizador del poder en términos de su funcionamiento, de sus efectos, de sus mecanismos y de las relaciones de fuerza que se ponen en juego, es decir, se propone partir de la idea de que el "poder es la continuación de la guerra por otros medios", haciendo una inversión de aquel famoso presupuesto de Carl von Clausewitz que dice: "la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios". En consecuencia, Foucault busca liberarse de los esquemas de la ley y del derecho, de la teoría clásica de la soberanía y del presupuesto marxista-economicista del poder. Por último, estas consideraciones de método nos llevan a anclar el tema de nuestro interés: la subjetividad. En este sentido, lo que Foucault hace al interrogar estos mecanismos de sometimiento es señalar los procedimientos que someten a los individuos, es decir, trata de identificar cómo se constituyen paulatinamente los sujetos, a partir de sus cuerpos, sus fuerzas, sus comportamientos, sus deseos, sus pensamientos. Por lo que Foucault busca, por un lado, estudiar la mecánica del poder al margen del sujeto, pero, por el otro, hacer inteligible la forma de construcción del sujeto a partir de los medios e instrumentos que promueven el ejercicio del poder. Esto nos lleva, por supuesto, a considerar las formas de subjetivación que el poder produce (a través de la disciplina, las reglas, las normas, etcétera), las cuales iremos describiendo en este trabajo. Por lo tanto, estas "precauciones de método" constituyen la base metodológica bajo la cual podremos comprender no solo el funcionamiento del poder en términos de relación de fuerzas, sino los procesos de subjetivación que se derivan de ello.

De la crítica a la soberanía a la analítica del poder

Foucault –radicalmente– se opone a un análisis del poder bajo la forma de la ley. Esto conlleva, al mismo tiempo, refutar la teoría de la soberanía, pues el problema de la soberanía está representado en la teoría del derecho, es decir, la soberanía se constituyó

mediante el derecho, como forma de discurso opuesto a las instituciones y costumbres feudales en los umbrales de la modernidad.

Como se vio en el apartado anterior, la ley tiene como cometido, por un lado, legitimar el poder político y, a la vez, ser un instrumento para el sometimiento de los individuos mediante "la obligación legal de la obediencia". Por el otro, producir las "ficciones" requeridas para el funcionamiento del poder, es decir, hace aparecer "los derechos legítimos de la soberanía", pero bajo el designio de ocultar y maquillar la dominación –así como la ideología– que sostiene y caracteriza al poder soberano, puesto que –como lo expresa Foucault–: "La soberanía tiene una función particular: no vincula, sojuzga" (Foucault: 2001a, p. 71). Para Foucault, está intercalación (soberanía-ley) no es simplona ni mucho menos sublime o ingenua; pues la formulación histórica de la ley –a diferencia de lo que consideran los filósofos y juristas desde el siglo XVIII– no tiene como origen un orden apacible, ni nació de una luz que emana justicia, ni es pacificación, todo lo contrario, se instauró por las luchas, la sangre, los fracasos o las victorias y la guerra entre hombres, hasta que macizó, finalmente, su carácter formal en una estructura jurídica. Foucault comenta esta idea:

> La ley no nace de la naturaleza, junto a los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día (Foucault: 2001, p. 55).

Así, Foucault hace la crítica al modelo de soberanía, la cual comienza a consolidarse hacia el siglo XVI por lo que se denominó poder monárquico. El problema del poder soberano –para Foucault– se centra únicamente en la figura del rey como "cuerpo viviente de la soberanía"; ello le significa al filósofo restringir los alcances y procedimientos del poder político en la investidura real, eso equivaldría suponer que todo el problema del político consiste en desentrañar cómo el poder absoluto del rey se ajusta a un derecho originario, o cómo se consolida su legitimación o cómo se limita su poder, aspectos que son insuficientes para un análisis de las relaciones microfísicas de poder

que pretende Foucault. Por lo tanto, para el filósofo, el modelo jurídico de la soberanía tendría una dirección errónea al apuntar solamente hacia la cima de una figura (rey, soberano, legislador) o hacia los aparatos institucionales (Estado) o hacia una estructura jurídica y de ley que, en definitiva, ésta última tendría en su base no la legitimidad, sino el sometimiento. Consecuentemente, la historia del poder soberano y los procedimientos del discurso político-jurídico son aspectos que históricamente han caminado parejamente:

> El derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la Edad Media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho (Foucault: 2005b; p. 106).

Ahora bien, Foucault sostiene que este modelo tradicional de la soberanía plantea varias consecuencias teóricas: primero, presupone un sujeto dotado por naturaleza de derechos y capacidades, pero sojuzgado dentro de una relación de poder: “La soberanía es la teoría que va del sujeto al sujeto, que establece la relación política del sujeto con el sujeto” (Foucault: 2001a, p. 49), es lo que denominó como “el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito]”; es decir, el sujeto encadenado a obedecer a un poder que es ley. Segundo, una teoría así apunta hacia una *unidad fundante* que aparece en la forma del *Estado* o del *monarca*, disolviendo las relaciones de poder imbricadas: “La multiplicidad de los poderes, entendidos como poderes políticos, solo puede establecerse y funcionar a partir de esta unidad del poder, fundada por la teoría de la soberanía” (Foucault: 2001a, pp. 49-50); tercero, el elemento de la ley hace que las leyes funcionen como tales, posibilitando que la unidad del poder se dé y se mantenga mediante efectiva legitimidad: “Puede constituirse un poder no exactamente según la ley sino según cierta legitimidad fundamental, que es una especie de la ley general de todas la leyes y puede permitir a éstas funcionar como tales” (Foucault: 2001a, p. 50). En resumen, Foucault avista una triple problemática originaria y fundacional de la soberanía (por ejemplo, en la teoría clásica de Hobbes): “La del sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar”; completa diciendo lo siguiente:

> Sujeto, unidad del poder y ley: ésos son, creo, los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía que a la vez les asigna y procura fundarlos (Foucault: 2001a, pp. 49-50).

Por eso, el proyecto político de Foucault consiste en realizar lo inverso: en ahondar en el cúmulo de mecanismos de sometimiento y dominación, en sacar a la luz el matiz ideológico del discurso jurídico, en comprender el poder en sus formas relacionales, en sus conexiones complejas y en sus tácticas veladas de control; asimismo, en ver cómo opera el poder mediante sus dispositivos para que se esclarezcan las condiciones políticas-sociales con las que se ha gobernado a la población, inclusive, hasta la actualidad, en definitiva: Foucault quiere hacer la genealogía histórica de las prácticas de poder que han moldeado al pensamiento moderno. Para ello, –como dice Serrano González– Foucault habrá de situarse en el extremo, en los márgenes de la soberanía y del derecho:

> En lugar de estos centros institucionales habría que situarse, de nuevo, en los límites del derecho, en aquellas zonas fronterizas donde operan los dispositivos de poder y se establecen las conexiones con formas más empíricas de sujeción (Serrano: 1987, p. 144).

Razón por la cual la frase emblemática “guillotinar al rey”, no solo refiere a presuponer un poder y unas estructuras institucionales sin un sujeto; sino a revertir toda la mecánica política para pensar los problemas del poder eludiendo cualquier estructura integradora y globalizadora, como lo son la soberanía y la ley, tal y como lo manifiesta Serrano:

> La noción de un poder sin rey sería absolutamente extraña y casi epistemológicamente imposible para el derecho, en tanto cuanto éste habría pensado siempre el poder, desde la Edad Media, en términos de su legitimación: la soberanía y la obediencia (Serrano: 1987, p. 144).

Bien dice Deleuze que Foucault no quería partir de las estructuras totalizadoras porque son entidades que se han considerado –en la teoría del poder-político– preexistentes al poder; es decir, como si ya estuvieran dadas de antemano o como si fueran "un efecto estratificado"; al modo de edificaciones fijas, irreductibles y perennes:

> ¿Por qué no hay que partir de los grandes conjuntos? Sin duda porque los grandes conjuntos se dan ya hechos, son aquello cuya génesis y ejercicio hay que mostrar. La ley, el Estado, las clases ya son entidades… ¿cómo decirlo?... demasiado gruesas (Deleuze: 2014, p. 32).

Por tanto, las investigaciones, los análisis, los cuestionamientos que se propone Foucault llevar a cabo están dirigidos a ver hasta dónde y en qué forma la soberanía pone en circulación las relaciones de poder, pues, como alude Foucault: "La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agota sin duda el campo del ejercicio y el funcionamiento del poder (Foucault: 1992c, p. 90). Desenmascarar esto implica un análisis en los "niveles más bajos" que es donde actúa de manera microfísica el poder y donde se extienden sus redes, por lo que Foucault proyecta:

> Un análisis ascendente del poder, vale decir, a partir de los mecanismos infinitesimales, que tienen su propia historia, su propio trayecto, su propia técnica y táctica, y ver después cómo esos mecanismos de poder, que tienen por lo tanto su solidez y, en cierto modo, su tecnología propias, fueron y son aún investidos, colonizados, utilizados, modificados, transformados, desplazados, extendidos, etcétera, por unos mecanismos cada vez más generales y unas formas de dominación global (Foucault: 2000, p. 39).

Ello implica considerar al poder como fuerza móvil que se transforma, que se desarticula y se vuelve a articular, que se organiza de manera inventiva en función de los objetivos, las metas, necesidades, utilidades o los beneficios que desea alcanzar: "las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas", dice Foucault. En síntesis, el poder es el resultado de los propósitos que cada una de las fuerzas involucradas fija y busca obtener a partir de una acción o elección estratégicas:

> En toda relación surgen estrategias (ya sea de unos o de otros). Estrategias que se generan para alcanzar un objetivo, aunque solo sea puntual, pequeño, fútil; estrategias también para lograr ventajas en esta batalla, cuáles serán sus jugadas esperables, como si estuviésemos ante un tablero de ajedrez; y también estrategias de lucha y de enfrentamiento, a fin de privar al adversario de sus medios y obligarlo a abandonar la batalla, y con esta estrategia se busca la victoria (García, 2005: p. 40).

En última instancia, Foucault al proponer otro modelo de análisis, al introducir un método distinto de formulación de los problemas sobre el poder-político, se distancia de lo que llama un sistema de representación como lo es el sistema de derecho o el sistema legal. Motivo por el cual se le puede considerar como un intelectual izquierdista, pues como comenta Deleuze, Foucault veía claramente la necesidad de hacer una "teoría izquierdista del poder", como método crítico-político, en oposición a una teoría general de poder: "Finalmente, creo que Foucault es el único en haber hecho una teoría izquierdista del poder. No es el único que se lo ha propuesto, pero sí el único que lo ha hecho" (Deleuze: 2014, p. 32).

Entonces, al resumir el trabajo intelectual de Foucault en relación con el análisis del poder-político, se podría decir que lo fundamental para él es quebrantar los métodos tradicionales de análisis y emplear nuevas herramientas críticas, por eso Foucault recalca:

> Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que no fuera el sistema de derecho, el sistema de la ley. Y yo creo que esta es la razón por la cual, a fin de cuentas, no tuvimos hasta recientemente otras posibilidades de analizar el poder excepto esas nociones elementales, fundamentales, que son las de ley, regla, soberano, delegación de poder, etc. Y creo que es de esta concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a través de la ley del soberano, a partir de la regla y la prohibición, de la que es necesario ahora liberarse si queremos proceder a un

> análisis de poder, no desde su representación, sino desde su funcionamiento (Foucault: 1992d, p. 12).

Indudablemente el rechazo categórico de Foucault por emprender un análisis del poder a partir del modelo jurídico o de la teoría del Estado, le ha valido severas críticas o, por lo menos, señalamientos perspicaces por parte de algunos filósofos e intelectuales e, incluso, ataques provenientes de distintos ámbitos políticos y sociales. En este punto, Giorgio Agamben aparece como uno de sus detractores, pues refiere que al declinar Foucault un enfoque clásico del poder le fue imposible vislumbrar el punto de contacto o de indiferenciación entre las técnicas políticas entendidas como "procedimientos de totalización objetivos" (que fueron la piedra angular de la analítica de poder) y las tecnologías del yo comprendidas como "técnicas de individualización subjetivas". El punto medular de esta crítica a Foucault, la describe Agamben de la siguiente manera:

> Si Foucault se opone al enfoque tradicional del problema del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos ("¿qué es lo que legitima el poder?") o en modelos institucionales ("¿qué es el Estado?"), e invita a "liberarse del privilegio teórico de la soberanía" para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho, ¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individuación y los procedimientos totalizantes? (Agamben: 2006, p. 15).

Antes de introducirnos a la crítica de Agamben, mantengamos presente algo sumamente importante. Todo este análisis tan sustantivo que realiza el filósofo italiano en torno a la relación que guarda el soberano con la *nuda vida* (es decir, con la biopolítica), no se comprende al margen de aquella problemática que Foucault abrió en *La voluntad de saber* bajo el título "Derecho de muerte y poder sobre la vida" y que continuó en *Defender la sociedad* (clase del 17 de marzo de 1976). Un título que denota el derecho jurídico que ostentaba el soberano (al modo del Leviatán de Hobbes) sobre el derecho de otorgar muerte o vida; es decir, la facultad del rey para "hacer morir o dejar vivir". Una cuestión que encierra –dicho sea de paso– una paradoja importante en el

sentido de que el súbdito –al momento de estar frente al poder soberano– no está, por pleno derecho, ni vivo ni muerto. Corresponde al soberano la "decisión" de si el súbdito tiene derecho a estar vivo o debe morir. El derecho de soberanía consiste en hacer morir o dejar vivir. Sin embargo, señala Foucault, que hacia el siglo XVII las cosas empiezan a cambiar en torno a la concepción del derecho, es decir, se produjo una importante transformación –o mejor dicho– una inversión de ese mecanismo de poder soberano; a saber, *la vida se dispuso como un objeto político a administrar* (biopolítica), es decir, la nueva racionalidad y lógica del poder (soberano) exigía una nueva mecánica del ejercicio del poder que consistía en: "*hacer vivir y dejar morir*"; por lo que la vida se volvió –desde entonces y hasta nuestros días– el espacio político donde el poder establece su fuerza; mientras que la muerte fue desplazada cada vez más. La nueva racionalidad demandaba hacer prolongar la vida y tomar la muerte como un proceso meramente biológico: "Esa muerte, que se fundaba en el derecho soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el simple envés del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla" (Foucault: 2005b, p. 165). La vida –como objeto de cálculo y administración– tomó dos vertientes: una *anatomopolítica* determinada por las distintas disciplinas y una concepción biológica basada en el *cuerpo-especie*. Ambas formas determinaron lo que Foucault denominó como "biopolítica de la población". La vida se volvió asunto político, una cuestión de estrategia y cálculo, de intervenciones y controles sociales, administrativos, económicos y poblacionales. Desde esta problemática es que Agamben desarrolla su teoría de la soberanía (estado de excepción) en relación con la biopolítica (nuda vida). Continuemos, entonces, con el argumento de Agamben.

Para Agamben –a diferencia de Foucault– resulta indisociable, para la inteligibilidad del ejercicio del poder moderno, el modelo de la soberanía (entendida como teoría del estado de excepción) y el modelo biopolítico[16] del poder (que lo concibe como el vínculo entre *zoé* y *bíos*, es decir, la unión entre "vida nuda y existencia política"): "Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano" (Agamben: 2006, p. 16). Al esquematizar la estructura del estado de

[16] La crítica de Agamben a Foucault en relación con el problema de la biopolítica será abordada dentro del apartado de la gubernamentalidad.

excepción para comprender el estado político de la figura del soberano habrá que considerar, primero, la atribución jurídica, aunque ambigua, que ostenta el soberano para decretar el estado de excepción; segundo, el carácter de suspensión –en la forma de abandono– que guarda el derecho y la norma con respecto al individuo; tercero, la paradoja existente entre exclusión e inclusión que crea un "espacio indiferenciado", cuya topología y materialidad queda instaurada –en la modernidad– en el campo de concentración del Estado nazi.

Para Agamben, el problema de la vida biológica y su vínculo con la vida política se instala dentro de los márgenes difusos e indeterminados que encierra –en sí misma– la figura del soberano, pues el soberano –como única figura– es quien tiene la potestad constitucional de situarse "al mismo tiempo" dentro y fuera de la ley; en este sentido, para el filósofo italiano, el soberano representa en sí mismo una excepción, por el hecho de estar facultado para determinarse dentro y fuera del ordenamiento jurídico. Tesis que Agamben recupera del filósofo jurídico alemán Carl Schmitt quien señala que la esencia de la soberanía es un "espacio indiferenciado", pues por la potestad que le confiere su estatus de soberano, "no necesita del derecho para crear derecho", tal como señala el italiano: "El soberano, al tener el poder legal de suspender la validez de la ley, se sitúa legalmente fuera de ella" (Agamben: 2006, p. 27). De esta manera, el soberano tiene la facultad para determinar un estado de excepción, el cual se define por un acontecimiento de crisis o por una situación de sitio en la que queda suspendido el estatus jurídico y, con ello, la validez de ciudadano; invalidez que se personifica en la figura arcaica y umbrosa del derecho romano denominada *Homo sacer*: "aquel individuo a quien cualquiera puede dar muerte pero que es a la vez insacrificable" (Agamben: 2006, p. 27), es decir, aquella zoé (nuda vida) sujetada al poder político sin mediación de la ley.

En consecuencia, la estructura del estado de excepción –que es a la vez la bisagra entre la nuda vida y la política para Agamben– se fundamenta en la paradoja de la soberanía: la suspensión de la Constitución mediante la "decisión soberana" exclusivamente, la cual se constituye como un elemento jurídico fundamental que pone de manifiesto el poder absoluto del soberano: "La ley está fuera de sí misma; o bien: 'Yo,

el soberano, que estoy fuera de la ley, declaro que no hay un afuera de la ley'" (Agamben: 2006, p. 27).

Agamben al revalorar la doctrina del Estado y del derecho, e influenciado por la definición schmittiana del soberano que dicta: "soberano es el que decide sobre el estado de excepción", ve en esta figura el punto límite del Estado y del derecho; también vislumbra que la investidura jurídica del soberano le otorga –además– el derecho de interferir en el ámbito de la vida al grado de confundirse con ella. Para Agamben el problema político consiste en sacar a la luz, precisamente, esa esfera jurídica que se mantiene oscura en las diversas teorías de la soberanía, tal como él mismo apunta:

> El problema de la soberanía se reducía entonces a identificar quién, en el interior del orden jurídico, estaba investido de unos poderes determinados, sin que eso supusiera que el propio umbral del ordenamiento fuera puesto en ningún momento en tela de juicio (Agamben: 2006, p. 22).

Ahora bien, la atribución jurídica del soberano se basa esencialmente en la noción de lo "excepcional" como la clave de inteligibilidad de lo normal, pues es el soberano quien decide –en una situación de crisis o de inseguridad social– lo que entra en lo normal y aquello que se considera como una excepción. Por lo tanto, para comprender en qué consiste en esencia el actuar político del soberano para Agamben, habrá de sopesar, por una parte, la validez de la norma y del derecho, cuando quedan en estado de suspensión y abren, en consecuencia, un espacio de exclusión que, paradójicamente, adopta un vínculo con aquello que excluye, es decir, con la propia norma: "La norma se aplica a la excepción desaplicándose, retirándose de ella. El estado de excepción no es, pues, el caos que precede al orden, sino la situación que resulta de la suspensión de éste" (Agamben: 2006, p. 30). Por otra parte, implica cuestionar la soberanía como autoridad estatal, pues como señala Agamben, lo esencial del poder soberano reside en el "monopolio de la decisión" para separar de la norma jurídica aquello que considera un riesgo social o político, pero a la vez y, sobre todo, abrir un espacio de indiferenciación entre lo que está dentro de la norma y lo que está fuera de ella, pues es justamente dentro de este espacio donde se halla el verdadero juego de poder del *nomo soberano*:

> En la excepción soberana se trata, en efecto, no tanto de neutralizar o controlar un exceso, sino, sobre todo, de crear o definir el espacio mismo en que el orden jurídico-político puede tener valor. La excepción es, en este sentido la localización fundamental que no se limita a distinguir lo que está dentro y lo que está fuera, la situación normal y el caos, sino que establece entre ellos un umbral (el estado de excepción) a partir del cual lo interior y lo exterior entran en esas complejas relaciones topológicas que hacen posible la validez del ordenamiento (Agamben: 2006, p. 33).

Como se ve, Agamben al indagar el umbral jurídico, muestra, por un lado, la esencia originaria de la autoridad del Estado; por el otro, desentraña el núcleo problemático del derecho, es decir, el conflicto entre anomia y derecho y, finalmente, expone el nexo contradictorio entre violencia y derecho:

> Uno de los objetivos era precisamente el intento de abordar y analizar esta doble naturaleza del derecho, esta ambigüedad constitutiva del orden jurídico por la cual éste parece estar siempre al mismo tiempo afuera y adentro de sí mismo, a la vez vida y norma, hecho y derecho (Agamben: 2005, p. 14).

En suma, para Agamben el análisis político debe basarse, por un lado, en desarrollar una *teoría general del estado de excepción*, que es –desde su opinión– el "genuino problema jurídico", ya que es la técnica normal y permanente de las democracias modernas puesto que "el estado de excepción tiende cada vez más a presentarse como el paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea" (Agamben: 2005, p. 25); por el otro, consiste en la desarticulación de lo viviente en lo político, es decir, para una praxis política transformadora habrá de partir, necesariamente, de las siguientes premisas:

> La primera es la de una acción humana sin ninguna relación con el derecho, la "violencia revolucionaria" de Benjamin o un "uso" de las cosas y de los cuerpos que no tenga nunca la forma de un derecho; la segunda es la de un

> derecho sin ninguna relación con la vida –el derecho no aplicado, sino solamente estudiado, del cual Benjamin decía que es la puerta de la justicia (Agamben: 2005, p. 15).

Ahora bien, Agamben para franquear los límites del análisis foucaultiano del poder, se centra en dos conceptos que –bajo su óptica– se complementan: el poder soberano y el biopoder (nuda vida). Ambas categorías las analiza en un plano ontológico, así como desde una teoría de la teología cristiana (económica y política), cuyo vínculo da origen a la biopolítica moderna. Esta complementariedad se concreta en el "estado de excepción", que es el fundamento de la soberanía bajo la cualidad de una "decisión" prerrogativa del poder soberano, con la que suspende todo sistema de ley para dar paso al poder en su forma pura.

Sin embargo, al analizar el poder desde esta dimensión metafísica y teológica –y no histórica como lo hace Foucault– le impide a Agamben considerar las transformaciones históricas de la soberanía y del derecho, pues como él mismo señala: "lo que tenemos que preguntarnos es, pues, si la estructura de la soberanía y la de la *sacratio* están vinculadas de algún modo y si pueden, por medio de tal vinculación, iluminarse recíprocamente (Agamben: 2006, p. 108). Esta concepción onto-teológica de su filosofía política termina por adquirir un matiz teleológico, pues parte de un origen (*Ursprung*) que desembocará –necesariamente– en un estado de excepción. Es el estado de excepción la finalidad última del poder de decisión del soberano, ya sea en el "campo de concentración" (como sucedió con el nazismo o los totalitarismos) o configurando un espacio anómico en el que cada vez los individuos pierden de tajo la garantía de ser ciudadanos de derecho convirtiéndose –en ambos casos– en la figura del homo sacer: vida desnuda carente de derecho, pues, –para Agamben– la relación político-jurídica de la soberanía recae en la noción de bando (abandono): "aquello que el bando mantiene unidos son precisamente la nuda vida y el poder soberano" (Agamben: 2006, p. 141).

A diferencia de esta forma meta histórica de análisis del poder, Foucault opone la genealogía, toda vez que lo que le interesa no es encontrar un origen, una esencia de las cosas, ni "significaciones ideales" o "indefinidos teleológicos", más bien busca eludir la

idea de que las cosas ya están dadas de antemano, o que el secreto de las cosas (la verdad) está en su núcleo originario. El trabajo filosófico de Foucault consiste en describir las singularidades de los fenómenos sociales, buscar en lo que parece cotidiano la evolución de los acontecimientos y sus condiciones de aparición, por eso la genealogía le permite tener la función del "documentalista"; en "Nietzsche, la genealogía, la historia" Foucault subraya que la genealogía "trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas", para encontrar ahí en los "bajos fondos" el devenir de la historia:

> Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal dirigidas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias; del mismo modo que hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen (Foucault: 1992a, p. 12).

De ahí la insistencia de Foucault en rechazar terminantemente llevar a cabo una teoría general del poder, entendida como un modelo en términos abstractos o de totalización y globalización del poder; tampoco pretende establecer un método general susceptible de ser aplicado a un número indefinido de dominios, por lo tanto, no hay en Foucault ni una teoría ni un método universal, su originalidad radica en que su campo de investigación está compuesto de elementos heterogéneos: discursos científicos, prácticas sociales, reglamentos institucionales, decisiones políticas, acontecimientos azarosos, dispositivos que pone en marcha el poder, etcétera. Esta idea se confirma cuando escribe en *La voluntad de saber*:

> La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una 'teoría' que hacia una 'analítica' del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la

> determinación de los instrumentos que permiten analizarlo (Foucault: 2005b, p. 100).

En todo caso Foucault considera que una teoría está siempre en relación con una práctica, de hecho, concibe a la teoría como una práctica. En “Los intelectuales y el poder”, Deleuze y Foucault precisan la necesidad de distanciarse de las formas tradicionales de concebir la relación teoría-práctica, como lo expresa Deleuze: “La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien por el contrario como debiendo inspirar la teoría, como siendo ella misma creadora de una forma de teoría futura” (Foucault: 1992c, p. 83). Ambos filósofos al plantear de manera distinta la relación entre la teoría y la práctica, advierten el carácter regional y fragmentario que toda teoría guarda: “la teoría es siempre local, relativa a un campo pequeño, y puede tener su aplicación en otro dominio más o menos lejano” (Foucault: 1992c, p. 84). Ello significa que ambas nociones son dependientes una de la otra, pues no es posible aplicar una teoría al margen de la práctica, para decirlo con mayor precisión en palabras de Deleuze: “Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa de la práctica para agujerearlo” (Foucault: 1992c, pp. 83–84).

Dicho lo anterior, se puede comprender lo que Foucault pretende con la analítica de poder: mostrar a través de un conjunto de fragmentos teóricos-prácticos la multiplicidad de relaciones, conexiones, correlaciones en que sostiene el poder dentro de una red social. En suma, la analítica de poder le permite descifrar la serie de correlaciones, preceptos e hipótesis que permean la red social de una sociedad como la nuestra. Por ello, para captar las relaciones de poder hay que hacer surgir sus mecanismos, los procedimientos que emplea, las tecnologías que echa a andar en su “dimensión estratégica” y, ante todo, captar las prácticas conforme al dispositivo que las articula. Comprendido esto, y debido al carácter de inmanencia de las prácticas, las relaciones de poder se dan siempre dentro de la mecánica de múltiples procesos y prácticas específicas, es decir, el poder solo se puede comprender por medio de las prácticas: “El poder es práctica”, señala Foucault, y son ellas las que evidencian las relaciones de poder en su forma más capilar, precisa, estratégica y actualizada:

> Las prácticas están “en acto” y nunca son engañosas. No hay nada reprimido o alienado que haya que restaurar, y nada oculto que haya que revelar. El mundo es siempre, y en cada momento, lo que es y no otra cosa: aquello que se dice tal como se dice y aquello que se hace tal como se hace (Castro–Gómez: 2015, p. 30).

Expresado esto, el trabajo de investigación de Foucault consiste en hacer aparecer la multiplicidad de prácticas históricas que han dado sustento al funcionamiento del poder, para derivar de ello las implicaciones políticas y sociales que han moldeado la historia humana de occidente y la historia de la subjetividad. Parte de este esfuerzo lo encontramos en *Vigilar y castigar* donde Foucault describe y hace el recuento minucioso de las prácticas disciplinarias que conformaron tanto la institución del derecho penal como la de la prisión, fundando con ello un sujeto confiscado por un poder que lo encarceló para domesticarlo mediante disciplinas tácticas, normas que lo regulan y prácticas específicas para extraer de él sus fuerzas vitales y doblegarse al servicio del mismo poder; o sea, haciendo de él un instrumento social y político dentro de un sistema general de sujeción. La sociedad disciplinaria formó el alma moderna escribiendo en ella la historia de nuestra subjetividad como cuerpo dócil y servil. Al igual, le signó una identidad de sujeto útil y productivo socialmente, al precio de su propia subjetividad. Lo dotó de una moral y ética del trabajo para la conservación del Estado y la expansión capitalista.

No es de sorprender, en consecuencia, que para Foucault el problema social está ligado a ultranza a la noción de práctica. El presente se comprende y se aprehende en su dimensión histórica-política mediante la encadenadura de las prácticas sociales. La historia se hace actualidad por sus prácticas. Debido a esto, Foucault piensa en una ontología de nosotros mismos, que le permite entender –gracias a esas prácticas históricas– cómo es una época determinada y cómo ella nos hace ser y pensar lo que somos hoy. Ambas cuestiones se engarzan y articulan toda su obra, bajo una mirada crítica en sentido político y ético.

Saber y poder: como dispositivo de control

Para comprender las formas de pensamiento de una época y cultura determinadas es preciso conocer el tipo de prácticas de saber-poder que se instituyen como un modo de vinculación social entre la realidad y los individuos. La obra de Foucault es la inmediación a esta cuestión. Para él, todo lo que existe como pensamiento en una cultura, en una sociedad, en la filosofía, en la ciencia, en el derecho, en la medicina, en un sistema administrativo o en un sistema penitenciario conforma nuestro presente. Desde sus primeros trabajos, su empresa filosófica ha consistido en desarticular ese modo particular de pensamiento, así como hacer manifiestas las prácticas de saber-poder que les son inherentes, con las cuales se ha configurado nuestra individualidad en lo social y político. En 1967, en una entrevista con P. Caruso, Foucault define esta labor:

> Podría definirla como un análisis de los hechos culturales que caracterizan nuestra cultura […] Busco, en efecto, situarme en el exterior de la cultura a la que pertenecemos, analizar sus condiciones formales para criticarla, no en el sentido de reducir sus valores, sino para ver cómo pudo efectivamente constituirse (Foucault: 2013a, pp. 86-87).

Para llevar a cabo esta tarea, Foucault ha tocado problemas y temáticas de índole muy diversa, no obstante, todas ellas concatenadas con la relación saber-poder. Así, desde la escritura de *Historia de la locura*, Foucault ha cuestionado el saber médico, psicológico y psiquiátrico a través de sus prácticas clínicas y terapéuticas, mostrando cómo los conceptos formulados por dichos saberes (locura, sinrazón, enfermedad, entre otros) están inscritos en un juego de saber y poder que se materializa dentro de múltiples instituciones médicas, psiquiátricas y de justicia. Habremos de puntualizar que durante el periodo que va de 1961 a 1972, la concepción del poder estaba formulada todavía en términos negativos, de ahí que, en la *Historia de la locura*, el tema del poder en la modalidad de "encierro" aparezca como dominación y represión. Sin embargo, resaltemos que durante este periodo –todavía arqueológico–, ya estaba presente la temática del poder aunque, en efecto, en términos negativos, es decir, en las investigaciones sobre el saber Foucault se fue encontrando con el problema del poder

irremediablemente al momento de examinar la sinrazón, la locura y la psiquiatría como discurso y sus instituciones. Por ejemplo, cuando aborda la cuestión del encierro y del poder correccional, Foucault muestra cómo las prácticas de poder hacían entrar a un sistema de control y vigilancia a los "insensatos" y, junto con ellos, a toda una diversidad de personajes en estado de pobreza o mendicidad, a hombres desempleados y ociosos quienes eran reabsorbidos por la fuerza y enviados al Hôspital Général parisino (*Hôpital Pitie-Salpêtrière,* 1656) por potestad real o judicial para ser acogidos, alimentados, reformados, controlados y vigilados, dentro de la jurisdicción, autoridad y administración del Hôspital: "El Hôspital Général es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley: es el tercer orden de la represión" (Foucault: 2002a, p. 82). Es decir, el Hôspital Général más que ser una instancia de tratamiento y curación de la locura –para Foucault– aparece como una institución administrativa y estatal cuyas técnicas policiales, de confinamiento moral y de represión tienen como objetivo el ordenamiento social (sometimiento del libertinaje o de la mala moral), la confiscación y regulación de la sexualidad y la imposición del trabajo.

> El Hôspital Général tiene un estatuto ético. Sus directores están revestidos de este cargo moral, y se les ha confiado todo el aparato jurídico y material de la represión: "Tienen todo el poder de autoridad, dirección, administración, policía, jurisdicción, corrección y castigo". Para cumplir esta tarea, se han puesto a su disposición postes, argollas de tormento, prisiones y mazmorras (Foucault: 2002a, p. 118).

A partir del curso de *La sociedad punitiva*, Foucault le da un viraje a su concepción de poder, pues ésta adquiere un sentido productivo posibilitando realizar un análisis de las relaciones de saber–poder para mostrar cómo el saber-poder del médico, del psiquiatra o del juez da lugar a la producción de múltiples conceptos psiquiátricos y médicos, así como a la creación de diversos tipos subjetividades: el anormal, el delincuente, el criminal, el vago y ocioso, el pervertido sexual, la histérica, el niño masturbador, el individuo peligroso, el alienado mental, etcétera. Pensemos, por ejemplo, en el arco que se produce entre la justicia penal y legal y la psiquiatría. El famoso parricidio cometido por Pierre Rivière en el siglo XIX que presenta Foucault deja al

descubierto la relación saber-poder entre ambos campos y, fundamentalmente, la manera en que ambas instituciones fijan a Rivière como un alienado mental:

> Documentos como los del asunto Rivière permiten analizar la formación y el juego de un saber (como el de la medicina, la psiquiatría, la psicopatología) en su relación con las instituciones y los papeles que de antemano deberán desempeñar (como la institución judicial, con el experto, el acusado, el loco-criminal, etc.). Permiten descifrar las relaciones de poder, de dominio y de lucha en cuyo seno se establecen y funcionan los razonamientos; de modo que permiten un análisis del discurso (incluso de los discursos científicos) de orden político y fáctico a la vez, es decir, estratégico. Y finalmente puede apreciarse el poder de trastorno, propio de un razonamiento como el de Rivière, y el conjunto de tácticas mediante las que se intenta recubrirlo, insertarlo y conferirle una valoración según sea discurso de un loco o de un criminal (Foucault: 2006b, p. 19).

Por otra parte, también ha detallado cómo el sistema carcelario se configuró gracias a un saber sobre el cuerpo y al surgimiento de una técnica de poder como la disciplina, la cual fabricó formas de subjetividad específicas que posibilitan el funcionamiento de un sistema económico industrial en desarrollo desde principios del siglo XVIII: el individuo dócil y productivo.

Igualmente, ha planteado la relación saber-poder en torno a la sexualidad mediante prácticas de un poder individualizante y disciplinario como la vigilancia y el control, por ejemplo, de la masturbación infantil, o por medio de mecanismos reguladores de la procreación como el hecho de ubicar al sexo únicamente en su función reproductora y dentro de la obligatoriedad del matrimonio, borrando con ello otras manifestaciones del sexo.

Del mismo modo, ha expuesto la relación saber-poder con respecto al cristianismo y a la dirección de conciencia a partir de un saber sobre el alma humana y una técnica de poder como la confesión. En suma, Foucault se propuso mostrar –durante la década

de los años setenta– que las relaciones de saber-poder son las que han formado históricamente el suelo de nuestra subjetividad moderna.

Para comprender, por tanto, la relación saber-poder en su complejidad, es necesario que retrocedamos –brevemente– al periodo arqueológico en el que se enmarca la problemática del saber y, a la vez, entender las causas teóricas-metodológicas que llevaron a Foucault a plantear la cuestión del poder.

Como es sabido con la escritura de *Las palabras y las cosas* (1966), Foucault cuestiona el saber, es decir, arremete en contra de diversas problemáticas que involucran a la epistemología, a las ciencias humanas, a la antropología y a la historia de las ciencias, trastocando, incluso, el campo filosófico, social e histórico. Foucault pretende romper con las sujeciones antropológicas y cientificistas clásicas, esto lo condujo a realizar una fuerte crítica a las ciencias humanas, principalmente, porque éstas no pueden dar cuenta de sus propias condiciones de emergencia. Asimismo, les señaló que los presupuestos, conceptos, las nociones, categorías, teorías y prácticas con que se han constituido como ciencias humanas tienen como fundamento la noción de Hombre. Además, recalca que tales criterios y presupuestos han servido también de base para crear los “códigos fundamentales de una cultura”, es decir, han constituido el cimiento de nuestra sociedad, han formado nuestra percepción de cultura, de pensamiento, de valores, de prácticas, de saberes, con los que nos hemos visto obligados a reconocernos (Foucault: 2005a, p. 5).

Se entiende con claridad por qué para Foucault es imprescindible poner en tela de juicio los fundamentos y saberes que dichas ciencias se adjudican como empresa humanista. A la vez se comprende por qué la noción de Hombre aparece como blanco de su crítica, toda vez que todos los discursos científicos formulados durante el transcurso del siglo XVIII dieron pie al surgimiento del hombre como objeto de conocimiento. Solo gracias a esta noción de Hombre –observa Foucault– fue posible construir el saber de las ciencias humanas:

> El hombre apareció como un objeto de ciencia posible –las ciencias del hombre– y al mismo tiempo como el ser gracias al cual todo conocimiento es posible. El hombre pertenecía pues al campo de los conocimientos como objeto posible y, por otro lado, estaba situado de manera radical en el punto de origen de toda clase de conocimiento (Foucault: 2013, p. 89).

En síntesis, Foucault intenta con *Las palabras y las cosas* dos cosas: primero, zanjar los límites de las ciencias humanas; segundo, revertir la idea tradicional que se tiene de hombre, desmitificando esa concepción humanista con que se cobijan las ciencias humanas.

Ahora bien, tras la publicación de *Las palabras y las cosas* fuertes críticas y señalamientos se dejaron venir en cascada. Diversos medios culturales, científicos y filosóficos levantaron la voz para expresar un sinnúmero de comentarios negativos y reclamos. Indudablemente, la filosofía humanista recibió el texto como una provocación, asimismo, la propuesta de superación del hombre afectaba a visiones filosóficas de corte heideggeriano. Le señalaban, igualmente, que había suplantado al hombre moderno y a su libertad por el concepto y el lenguaje. Y, finalmente, había tres aspectos fundamentales que no ha había explicitado: 1) el vínculo entre «práctica discursiva» y «práctica no-discursiva»; 2) no enunciar las proposiciones críticas de su teoría de enunciados y las implicaciones de su método arqueológico que fundan su posibilidad y 3) definir el estatuto de la ciencia y la historia.

Ciertamente, apremiado por dichas impugnaciones metodológicas, Foucault se ve casi obligado a dar respuesta. *La arqueología de saber* obedece a este reclamo metodológico. Este texto versa sobre dos cuestiones: 1) el saber es el objeto de análisis en la forma de enunciado; 2) definir si la arqueología puede ser un método de análisis histórico que eluda los presupuestos y procedimientos antropológicos que rigen a la historia del pensamiento: “¿se podría concebir un análisis arqueológico que hiciese aparecer la regularidad de un saber, pero que no se propusiera analizarlo en dirección de las figuras epistemológicas y de las ciencias?” y, a la vez, que se pueda desarrollar

hacia otros campos de estudio, por ejemplo: "una descripción arqueológica de la sexualidad":

> Veo bien, desde este momento, cómo se la podría orientar hacia la episteme: se mostraría de qué manera se formaron en el siglo XIX unas figuras epistemológicas como la biología o la psicología de la sexualidad y por qué ruptura se instauró con Freud un discurso de tipo científico (Foucault: 2002b, p. 325).

Dicha tarea le implica a Foucault contraponer el modelo de una historia del pensamiento o historia de las ideas (que es un modelo continuista y lineal –de los comienzos y los fines– de la historia, cuyas categorías de *tradición, evolución, espíritu, influencia, origen, interpretación*; o de unidades de discurso como *libro, obra, autor*, fueron transmitidas de la historia del siglo XIX) a un modelo de historia general que le permita comprender la historia teniendo como quid lo discontinuo y el acontecimiento[17] y, a la vez, que le posibilite encontrar un campo de análisis del discurso para devolverle su materialidad y dispersión propias, pues solo "cuando estas nociones constrictivas desaparecen, aparece un campo inédito de análisis del discurso en su materialidad" (Sauquillo: 2017, p. 133).

Para esto Foucault se vale de la noción de "archivo", en cuyo fondo se alberga todo lo que es dicho y visto en una época específica, todo lo que puede darse como verdadero o no, el criterio de verdad, aquello sobre lo que se puede opinar, o lo que se puede transformar en problema o no; por eso el archivo es como un "audiovisual" (formado por dos elementos: lo visible y lo enunciable) donde descansan los "sistemas

[17] En Mesa Redonda del 20 de mayo de 1978, Foucault define lo que debe entenderse por "acontecimiento" [por cuestiones de traducción aparece como "eventualización" (*événement*)]. La definición indica que el acontecimiento se debe considerar, en primer lugar, como "una ruptura de evidencia"; es decir: "Allí donde nos sentiríamos bastante tentados de referirnos a una constante histórica, o a una característica antropológica inmediata, o también a una evidencia que se impone de igual manera para todos, se trata de hacer surgir una «singularidad» [...] La eventualización consiste, además, en encontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad. Si tomamos las cosas de esta manera, se acaba por proceder a una especie de desmultiplicación causal" (Foucault: 1982a, p. 61).

de enunciados" como acontecimientos; el archivo es el "sistema de funcionamiento" de los enunciados, esto es, aquello que "define su actualidad" en la práctica discursiva: "el archivo define un nivel particular: el de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados como otros tantos acontecimientos regulares". Del mismo modo, Foucault le otorga a esta noción un valor metodológico ya que:

> No tiene el peso de la tradición […] hace aparecer las reglas de una práctica que permite a la vez a los enunciados subsistir y modificarse regularmente […] disipa esa identidad temporal en la que nos gusta contemplarnos […] rompe el hilo de las teleologías trascendentales y allí donde el pensamiento antropológico interrogaba el ser del hombre o su subjetividad, hace que se manifieste el otro, y el exterior (Foucault: 2002b, pp. 221-223).

Por lo tanto, tejer la historia en su discontinuidad y captar ese "sistema de dispersión" del enunciado, también se requiere una serie de nociones distintas a las empleadas por la ciencia tradicional, tales como *ruptura, umbral, límite, discontinuidad, mutación*, *formación discursiva, reglas de formación*, así lo refiere: "tengo el propósito de no descuidar ninguna forma de discontinuidad, de corte, de umbral o de límite"; o dicho de otra manera, mediante el método arqueológico Foucault puede llevar a cabo un trabajo en sentido negativo, es decir "liberarse de todo un juego de nociones que diversifican, cada una a su modo, el tema de la continuidad" (Foucault: 2002b, pp. 33, 50).

Para romper con el análisis histórico de la continuidad es necesario partir del campo descriptivo de los acontecimientos para cuestionar: "¿cómo es que ha aparecido tal enunciado y ningún otro en su lugar?" (pregunta eje de la indagación arqueológica); es decir, adentrarse a un dominio que se compone "por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados o escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno" (Foucault: 2002b, p. 43), para encontrar en ellos las reglas de formación que posibilitan la construcción de otros enunciados, siendo entonces que:

> Una serie de signos pasará a ser enunciado a condición de que tenga con "otra cosa" (que puede serle extrañamente semejante, y casi idéntica) […] una relación específica que la concierna a ella misma, y no a su causa, no a sus elementos (Foucault: 2002b, p. 147).

Debido a que el enunciado siempre está en conexión con "otra cosa", se define como una "*función de existencia* que pertenece en propiedad a los signos", pero que se imbrica en las cosas mostrando las conexiones y regularidades, los correlatos o las yuxtaposiciones que tiene con los objetos, conceptos, sujetos, etcétera. "Tengo el propósito de describir enunciados en el campo del discurso y las relaciones de que son susceptibles" (Foucault: 2002b, p. 50).

Ahora bien, al restituir la materialidad efectiva al enunciado, éste emerge como un objeto más entre otros tantos, como "enunciado-cosa" que "los hombres producen, manipulan, utilizan, transforman, cambian, combinan, descomponen y recomponen, y eventualmente destruyen" (Foucault: 2002b, p. 176). Y solo mostrando toda su materialidad es posible captar la posición que ocupa el enunciado o el "juego" estratégico dentro de un contexto, de una red o de un dominio específicos; así el enunciado:

> …entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización, se ofrece a traspasos y a modificaciones posibles, se integra en operaciones y en estrategias donde su identidad se mantiene o se pierde. Así, el enunciado circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad (Foucault: 2002b, p. 177).

Por esto mismo, para Foucault no existe un enunciado imparcial, libre o independiente; por el contrario, invariablemente formará parte de algo más, ya sea de una serie, de un conjunto, de una estrategia, de otro enunciado, pues siempre "desempeña un papel en medio de los demás, que se apoya en ellos y se distingue de ellos: se incorpora siempre a un juego enunciativo, en el que tiene su parte, por ligera e ínfima que sea" (Foucault: 2002b, p. 166).

De ahí la importancia que Foucault les otorga a las prácticas discursivas, pues, éstas son las que definen las cosas y propiamente establecen *el uso que se les da a las palabras*. Por lo tanto, a Foucault le interesa indagar el rumbo hacia los distintos dominios de aplicación del enunciado, pues en estricto sentido son las prácticas discursivas las que posibilitan un determinado saber, por ejemplo, forman el discurso científico o el saber del médico, del enfermo o del delincuente: “no existe saber sin una práctica discursiva definida; y toda práctica discursiva puede definirse por el saber que forma” (Foucault: 2002b, p. 307). Con esta mirada política del uso de los discursos, en 1976, –bajo el proyecto genealógico– Foucault continuará la crítica al discurso científico y a los discursos de carácter unitario, global y “envolvente”, a partir de lo que denominó “saberes sometidos”, es decir, saberes históricos descalificados como un saber científico o erudito, pues fueron producidos por el saber propio de la gente (enfermeras, vigilantes, nodrizas, maestros, etcétera). Foucault explica que éstos funcionan a modo de “anticiencias”, es decir, son saberes menores que “se oponen a los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”; es decir, constituyen una forma de lucha y resistencia en contra de la ordenación y sistematización de todo discurso. De igual forma, los saberes sometidos son “contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales”. Para él, estos saberes tienen como objetivo, primero, “recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales o las organizaciones sistemáticas tienen por meta, justamente, enmascarar”; segundo, “poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían” (Foucault: 2001a, pp. 21-23).

Veamos, pues, qué se entiende por saber desde su estructura metodológica, así como el punto de quiebre que dio entrada a la cuestión del poder en las indagaciones de Foucault. Según Deleuze, para Foucault, el saber es un encadenamiento entre dos formaciones históricas: enunciabilidad y visibilidad; ambas formaciones o estratos son el “audiovisual”, es decir, el "archivo" que da identidad al saber. Al estar conformado el saber

por estos dos elementos (ver-hablar), no contempla un objeto ni sujeto de conocimiento; es decir, se debe entender el saber como algo histórico, con ello, Foucault rompe con toda la tradición filosófica (en especial, con la fenomenología) que consideraba la existencia de un fundamento o de una "experiencia originaria". Para Foucault –explica Deleuze– "no hay una experiencia que no esté captada en un saber […] sobre un estrato no hay nada más que saber, todo es saber". Ahora bien, el saber en sí mismo es una práctica, es un procedimiento en el cual la noción de verdad[18] interviene, pues ésta combina lo visible con lo enunciable: "El saber es cuestión de práctica, y la verdad es la relación entre prácticas discursivas y prácticas no-discursivas. En otros términos, lo verdadero, la verdad, es inseparable de las prácticas que la producen, es inseparable de un procedimiento" (Deleuze: 2015, pp. 41, 44).

De esta manera, la arqueología plantea el análisis de dos formaciones: las prácticas discursivas y no-discursivas; no obstante, el texto de *La arqueología de saber* es una reflexión de método sobre las prácticas discursivas exclusivamente, dejando de lado las prácticas no-discursivas, pues éstas se rigen bajo sus propias reglas y son, hasta en cierta medida, un complemento del campo de enunciabilidad.

Deleuze explica que Foucault debido a que "se proponía definir la forma de los enunciados, se contentaba con indicar negativamente la otra como lo no-discursivo" (Deleuze: 2016, p. 57), en efecto, no explicitaba la vinculación entre lo discursivo y lo no-discursivo. Este vacío también fue un punto crítico al método arqueológico; pues Foucault "llegaba a una aporía irresoluble si no establecía alguna incidencia de las prácticas

[18] Se comprende por qué el primer curso lectivo (1970-1971) de Foucault en el Colegio de Francia se centra en el tema de la verdad y el saber. Dicho seminario se desarrolla bajo el título de *Lecciones sobre la voluntad de saber*. La temática versa sobre la voluntad de saber en el marco de una voluntad de verdad. Pretende indagar la relación verdad–derecho, para ello plantea hacer una historia de la verdad a partir de los hechos de la justicia griega, para desarrollar la relación posible entre la verdad y el ser y la filosofía clásica. Asimismo, descubrir el juego y los efectos de verdad en los discursos; es decir, cuando ésta entra en ligazón con el saber, en especial, busca conocer si la verdad constituye un sistema de exclusión, así como marcar la distinción entre lo que es el saber y el conocimiento tomando como punto de referencia la *Metafísica* de Aristóteles cuya hipótesis primera vincula el deseo con el saber. Esta diferenciación Foucault la señala así: "Digamos, para fijar el vocabulario, que llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber. Y que llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente de la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha" (Foucault: 2012b, p. 33).

extradiscursivas en las discursivas" (Sauquillo: 2017, p. 149). En todo caso, en *La arqueología del saber* faltaba explicar *causalmente* la articulación entre una y otra prácticas.

Esta bisagra faltante la encuentra en la temática del poder, pues es éste el que da cuenta del funcionamiento recíproco entre ambas prácticas. Aunque la cuestión del poder no está abiertamente desarrollada en *La arqueología del saber*, Foucault se percata con claridad de que los enunciados del saber están inscritos en los enunciados del poder, por decirlo de alguna manera, el saber topa con el poder. Ya nos había dicho Foucault que los enunciados como discursos entran en "campos de utilización", en "contiendas y luchas", pues bien, este campo no es otra cosa que el terreno del poder; en sentido estricto, se puede decir que el saber es agonístico pues presupone el poder. Por esta misma razón *saber y poder son categorías inmanentes*: no hay saber sin que esté vinculado con el poder y viceversa, ya que son las relaciones de poder las que instauran y actualizan las relaciones de saber. Ahora bien, es importante esclarecer que este desplazamiento del saber al poder no debe ser tomado como un abandono de proyecto o un desinterés por el tema del saber, más bien Foucault busca experimentar distintas maneras de acercamiento al problema. Aunado a esto, existen distintas explicaciones que sus lectores señalan como la causa primera de este acoplamiento teórico-metodológico. Por ejemplo, Morey considera que fueron los acontecimientos de Mayo del 68 la causa social y política para este viraje del saber al estudio del funcionamiento del poder; no obstante, para Gilles Deleuze esta articulación se debió a que fueron las propias limitantes teóricas y metodológicas –y la profunda lectura sobre Nietzsche– que le presentaba el saber lo que obligó a Foucault a este reajuste, pues se percata de que el saber, entendido como estrato o formación histórica, solamente podía actualizarse mediante el poder. Es el poder el que integra y actualiza el saber. El poder es el que hace que el saber se materialice a través de las instituciones y por medio de las prácticas sociales. Por tal motivo, se vuelve imprescindible para Foucault estudiar –a partir de la década de los setenta– los diversos procesos de estatización y las prácticas sociales que cambian de una época a otra.

En consecuencia, es alrededor del poder que los discursos tienen voz, es el poder –explica Deleuze– el que "hace ver y hace hablar". Estrictamente, el poder produce el saber. Esto explica la importancia que le da Foucault al papel que juegan las instituciones en la formación de los discursos. Saber-poder son dos dominios que se enlazan mediante mecanismos, procedimientos y técnicas para ejercer el poder y para establecer las reglas que determinan el saber. En el curso lectivo de 1971-1972, en el Colegio de Francia, Foucault señala la complejidad que encierra el duplo saber-poder:

> Las relaciones de poder (con las luchas que las atraviesan o las instituciones que las mantienen) no juegan tan solo un papel de facilitación u obstaculización respecto al saber: no se contentan con favorecerlo o estimularlo, falsearlo o limitarlo; poder y saber no están ligados el uno al otro por el solo juego de los intereses o las ideologías; el problema no es solamente determinar cómo el poder subordina al saber y lo hace servir a sus fines o cómo se sobreimprime a él y le impone contenidos y limitaciones ideológicas […]. A este nivel, no está el conocimiento por un lado y la sociedad por otro, o la sociedad y el Estado, sino las formas fundamentales de un "poder-saber" (Cfr. en Morey: 2014, p. 299).

Bajo este reciente horizonte, a partir de la década de los setenta, las cuestiones teóricas y de método se diversifican con el puente que se forma entre la arqueología y genealogía. De este modo, la centralidad de la noción de saber en las investigaciones genealógicas continuará siendo fundamental. Ciertamente, Foucault se propone mostrar que las prácticas sociales engendran dominios de saber, hacen aparecer nuevos conceptos, técnicas, formas de pensamiento, pero, mayormente, hacen producir sujetos, sujetos de conocimiento y formas de subjetividad. Esta intención queda claramente asentada en el conjunto de conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1978, con el título de "La verdad y las formas jurídicas", en las que plantea que la tríada saber-poder-verdad han dado forma al sujeto moderno:

> Me gustaría mostrar en particular cómo puede formarse en el siglo XIX, un

> cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. Podemos decir entonces que la historia de los dominios de saber en relación con las prácticas sociales, excluida la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente, es uno de los temas de investigación que propongo (Foucault: 1996, p. 6).

Este nuevo campo de estudio situó a Foucault de lleno en el análisis de las relaciones de poder que son, por decir lo menos, el terreno donde se da la lucha política y resistencia al poder. Bien conocida es la postura personal que tomó Foucault en diversas luchas sociales de los años setenta, de tal manera que se puede considerar que sus análisis sobre el poder son un arma crítica, pues constituyen un verdadero combate político a todas las formas de sujeción, dominación y control sociales que han sido impuestas históricamente.

Arqueología y genealogía se convierten en "las actividades históricas-políticas" que permiten a Foucault indagar las prácticas sociales bajo una perspectiva de lucha y estrategia: "Sin duda la arqueología es una máquina […] Una máquina crítica, que pone en cuestión relaciones de poder y tiene, o al menos debería tener, una función liberadora" (Foucault: 1996, p. 166). Por su parte la genealogía permitirá hacer la historia "de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento", a partir no de su origen sino de su procedencia (*Herkunft*), pues ésta…

> permite encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado […] es mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es

> descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (Foucault: 1992a, p. 13).

Para echar a andar esta "máquina crítica" Foucault crea nuevos instrumentos conceptuales para el análisis del poder: *diagrama, dispositivo, técnica, táctica, tecnología, estrategia*, que vienen a complementar el andamiaje creado durante el periodo arqueológico (ruptura, umbral, límite, discontinuidad, etc.). El modelo genealógico es –al igual que la arqueología– una práctica que objeta cualquier forma de determinismo, cualquier concepción totalizante, cualquier teleología, pero, especialmente, reniega de la idea de un origen. En cambio, se asienta –como la arqueología– en el concepto de "acontecimiento", para buscar en él sus relaciones. En definitiva, la función de la genealogía consiste en:

> Percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos– captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar (Foucault: 1992a, p. 7).

En síntesis, la genealogía dará cuenta de la relación saber-poder que se convierte en la clave de inteligibilidad del dispositivo disciplinario, del dispositivo de la sexualidad, de las formas de subjetividad que se derivan de ellos y, en general, de la crítica institucional ya sea psiquiátrica, médica, administrativa o jurídica de la sociedad occidental.

Posteriormente, para finales de los setenta y principios de los ochenta, el dispositivo disciplinario –que recae en el cuerpo individual– entrará en yuxtaposición con los dispositivos de seguridad y control social –la población se convierte en un cuerpo

colectivo– que se desarrollarán dentro de la problemática de la gubernamentalidad y biopolítica.

Por último, cabe hacer una pequeña acotación para comprender qué entiende Foucault por dispositivo, toda vez que es un término contundente dentro de su pensamiento, principalmente, a partir de los años setenta.

Por dispositivo debe comprenderse la red de relaciones que se establecen entre distintos elementos heterogéneos, por ejemplo, los discursos y su vínculo con las instituciones, con la arquitectura (el panóptico de J. Bentham que sirvió de modelo para la construcción de fábricas, talleres, hospitales, cárceles, escuelas, etcétera), con los reglamentos, las leyes, las teorías científicas, con la moral, con el pensamiento filosófico, con el sistema administrativo, con la pedagogía, con las estructuras económicas, con las relaciones de producción, con las formas de representación, con las experiencias o con la verdad, es decir, con todo cuanto se deriva de dichos discursos. Aunado a esto, los dispositivos tienen una función estratégica, en la que el saber y el poder se activan para el control y la seguridad de la población cuando ocurren ciertos acontecimientos aleatorios (por ejemplo, del orden de la naturaleza, de la salud o de la guerra); también se inscriben dentro de una relación de poder y de saber. Propiamente, Foucault no brinda una única definición del concepto de dispositivo, sino que encontramos diversas aproximaciones que lo precisan, como esta que sintetiza Agamben:

> Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es […] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. […] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante […]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza

> esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento, pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos (Cfr. Agamben, 2011, p. 250).

La disciplina: subjetivación política

Se ha visto cómo la genealogía escarba en el pasado no para encontrar una génesis o una explicación teleológica del presente, sino –esencialmente– para hallar el lugar, la "superficie de inscripción de los sucesos": el cuerpo mismo. La genealogía se sumerge en el pasado para dar cuenta de la articulación entre cuerpo e historia, pues es en el cuerpo donde se enraízan los acontecimientos. Es el cuerpo el que soporta la realidad de la vida, de la muerte y de la historia:

> …sobre el cuerpo, se encuentra la huella de los sucesos pasados, de él nacen los deseos, los desfallecimientos y los errores; en él se entrelazan y de pronto se expresan, pero también en él se desatan, entran en lucha, se borran unos a otros y continúan su inagotable conflicto (Foucault: 1992a, p. 15).

Es evidente que para Foucault existe un pensamiento del cuerpo, una historia del cuerpo cuyas captaciones (saber-poder-verdad-subjetivación) han impreso sus huellas profundas en él; un cuerpo que se ha construido social e históricamente –incluso en sus más elementales impulsos y percepciones– determinando su manera de ser: "el cuerpo es un producto histórico. Es decir, un devenido, cuya definición se fue determinando en el enfrentamiento irreductible entre tácticas de conquista y tácticas de sustracción o de contrapoder" (Chignola: 2018, p. 63).

Derivado de lo anterior, tenemos que el núcleo del análisis foucaultiano sobre el poder recae sobre dos aspectos fundamentales que conducirán las investigaciones a partir de 1973: las tecnologías de poder sobre el cuerpo y la comprensión del Estado. En cuanto al primer aspecto, Foucault hará hincapié en la producción política del cuerpo individual y su formación en las instituciones disciplinarias para su normalización; estudios que se condensan en *Vigilar y castigar*.

Esta tecnología individualizante de poder (anatomopolítica) surge en el siglo XVII y XVIII como respuesta a una necesidad de control por parte del poder monárquico debido a que éste no había logrado controlar ni organizar un número considerable de cosas, aspectos, procesos, pero, principalmente, flujos económicos e ilegalismos, que se le escapaban. En este sentido, el poder monárquico –comenta Foucault– era un poder discontinuo que requería del establecimiento de un "poder continuo", eficaz y casi "atómico", es decir, debía tener poder sobre el cuerpo, desde su cuerpo, desde sus gestos hasta los comportamientos y las actitudes de cada individuo. Era necesario, por tanto, "encontrar un mecanismo de poder tal que al mismo tiempo controlase las cosas y las personas hasta en sus más mínimos detalles, que no fuese tan oneroso ni esencialmente predatorio, que se ejerciera en el mismo sentido del proceso económico" (Foucault: 1992b, p. 15).

Simultáneamente con los análisis sobre la anatomopolítica, Foucault ampliará la problemática del cuerpo considerando su construcción social al plantear la regulación de la población como entidad biológica, es decir, como cuerpo-especie (biopolítica); análisis que inicia con *La voluntad de saber*, que continúa en *Defender la sociedad* en 1976 y después con el curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, en el que planteará la problemática de los dispositivos de seguridad para garantizar la vida de la población. Razón por la cual, Foucault se opone a un análisis macro de los fenómenos sociales y propone, en cambio, una *microfísica del poder* enfocada en las prácticas sociales, en las instituciones y en el Estado. En ese mismo curso de 1978 realizará, a la vez, un nuevo ajuste teórico reemplazando la noción de poder por el concepto de *gobierno* (término vinculado a su significado más antiguo que refiere al "arte de conducir las conductas" sin que éste apele ya al modelo bélico ni tampoco a la forma jurídica), para comprender la

interacción entre formas de conocimiento, estrategias de poder y modos de subjetivación; a la par introduce la cuestión de la gubernamentalidad que concierne a las distintas formas de racionalidad y a la manera de instrumentalizar las conductas y prácticas destinadas más al control político que a los mandatos económicos. Cabe aclarar que hasta 1975, el Estado[19] –para Foucault– habría tenido un sentido negativo dentro de su microfísica de poder; sin embargo, para 1978 se convirtió en un elemento decisivo para el análisis de las tecnologías y prácticas de gobierno.

Digamos, en primer lugar, que *Vigilar y castigar* es un texto sustantivo en muchos sentidos. Su lectura permite comprender varios elementos teóricos que muestran el modo en que se estructura y organiza no solo el espacio penal y social modernos, sino también la forma en que se replantea el vínculo entre el derecho, la verdad y el poder. En relación con este nexo, hemos comentado que el derecho únicamente acomete la obligatoriedad del cumplimiento de la ley; ante esta limitante, Foucault muestra que el orden jurídico no regula la organización social como tampoco puede dar cuenta de lo minúsculo del poder ni de las estrategias que rigen el gobierno político: "El derecho no es ni la verdad ni la coartada del poder. Es un instrumento a la vez complejo y parcial. La forma de la ley y los efectos prohibitivos que implica, deben ser colocados entre otros mecanismos no jurídicos" (Foucault: 2000b, p. 81). Por ende, el Estado no puede ser un punto de partida, pues éste no puede fungir como "un cuerpo" a modo de una unidad –aunque se componga por una estructura, por diversos recursos, elementos o fuerzas– como tampoco se debe pensar a la manera de un micro Estado; más bien lo que propone Foucault es un análisis inverso: partir de las prácticas de dominación disciplinarias que surgen del sistema penal para un estudio del cuerpo en su dimensión biopolítica; ello implica pensar al cuerpo individual/social como un conjunto de técnicas, de elementos, de relaciones de poder que lo dominan, lo invisten y, a la vez, obtienen de él un determinado saber que asegura –paradójicamente– su propia sujeción.

[19] Cuando arribemos al tema de la biopolítica y los dispositivos de seguridad, desarrollaremos con mayor amplitud la forma en que Foucault replantea el concepto de Estado, el cual se convierte en el blanco de análisis de las prácticas y tecnologías de control social.

Retomando el texto de 1975, Foucault anuncia la ruptura con la concepción represiva del poder, la cual desde los seminarios de *La sociedad punitiva* (principios de 1973) y *El poder psiquiátrico*, a finales de ese mismo año, ya venía proyectando. En ambos cursos lectivos expone el funcionamiento de su *microfísica del poder*, la cual tiene como objetivo encontrar los efectos más complejos, sutiles e imperceptibles del poder para hilarlos en sus funciones y alcances positivos dentro de un sistema de producción. En particular, con referencia al régimen de castigo, Foucault comenta la función positiva del poder:

> Analizar más bien los "sistemas punitivos concretos", estudiarlos como fenómenos sociales de los que no pueden dar razón la sola armazón jurídica de la sociedad ni sus opciones éticas fundamentales; situarlos en su campo de funcionamiento donde la sanción de los delitos no es el elemento único; demostrar que las medidas punitivas no son simplemente mecanismos "negativos" que permiten reprimir, impedir, excluir, suprimir, sino que están ligadas a toda una serie de efectos positivos y útiles, a los que tienen por misión sostener (Foucault: 2005c, p. 31).

Además de lo anterior, *Vigilar y castigar* materializa el vínculo saber-poder [un saber acerca del hombre (por ejemplo: el examen[20]) y unas técnicas de poder (lo disciplinario) que lo penetran] a partir del cual se da una objetivación del cuerpo con el fin de producir un cierto tipo de individuo y crear una forma de subjetividad dócil y útil:

> Puede existir un "saber" del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de

[20] En la práctica del examen se cruzan dos elementos fundamentales para el ejercicio del poder: vigilancia y castigo. Elementos que unen la relación saber-poder. En la clase del 14 de marzo de 1973, Foucault define la práctica del examen: "Podemos llamar examen a esta prueba interrumpida, graduada, acumulada, que permite un control y una presión sin pausa, y seguir al individuo en cada una de sus actitudes, ver si es regular o irregular, ordenado o disipado, normal o anormal. Al efectuar esa división perpetua, el examen autoriza una distribución graduada de los individuos hasta el límite judicial" (Foucault: 2016a, p. 231). En *Vigilar y castigar* hablará de las funciones básicas que tiene como objetivo el examen: 1) visibilidad para el ejercicio del poder; 2) codificación de la individualidad disciplinaria y 3) hacer de cada individuo un "caso" (Foucault: 2005c, pp. 192-197).

> vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo (Foucault: 2005c, p. 33).

En resumen, el libro de 1975 describe la historia del cuerpo y la genealogía del "alma moderna". Ambos aspectos le permiten establecer a Foucault, por un lado, los puntos esenciales de una anatomía política, es decir, adentrarse en la historia del cuerpo de los individuos para hallar esa entidad de control y encauzamiento políticos: la disciplina. Por el otro, esta anatomopolítica constituye también la historia de la subjetividad moderna, en cuanto sujetos obedientes y productivos:

> Esta historia de nuestra subjetividad en términos de relaciones de poder muestra la paulatina formación de diversos procedimientos a partir de los cuales se constituye el sujeto de nuestros días; esto es, el sujeto que habita *la sociedad disciplinaria*. Para Foucault, es propio de nuestra sociedad contar con una enorme cantidad de mecanismos disciplinarios cuya función es la fabricación de "cuerpos dóciles" (Martiarena: 1995, p. 63).

En este sentido, Foucault recalca que esta anatomopolítica se ha amplificado, perfeccionado y continúa produciendo disciplinas, pues son éstas las que han confeccionado las sociedades modernas en las diversas actividades que la componen, a tal punto que Foucault las ha determinado como sociedades disciplinarias:

> Me parece que vivimos en una sociedad de poder disciplinario, es decir, dotada de aparatos cuya forma es el secuestro, cuya finalidad es la constitución de una fuerza de trabajo y cuyo instrumento es la adquisición de disciplinas y hábitos. Creo que desde el siglo XVIII se han multiplicado, afinado, especificado cada vez más, y sin cesar, aparatos de fabricar disciplinas, de imponer coerciones, de hacer contraer hábitos (Foucault: 2016a, p. 272).

Abordemos, entonces, esa anatomopolítica desde la perspectiva del sistema penal. En principio, para Foucault, el poder punitivo es poder disciplinario: "Quería hacer

el análisis de una forma de poder que había llamado punitivo y que más valdría calificar de disciplinario" (Foucault: 2016a, p. 272). Efectivamente, Foucault señala que la cárcel no nace de la moral ni de la ley, sino de las disciplinas que tienen la función de una "ortopedia social" que corrija y controle el comportamiento de los individuos. Desde el campo penal, las disciplinas buscan increpar las "virtualidades" que, por ejemplo, la "peligrosidad" de los individuos produce un detrimento social:

> Entramos así en la edad que yo llamaría de la ortopedia social. Nos encontramos ante una forma de poder, ante un tipo de sociedad que yo denomino sociedad disciplinaria en oposición a las sociedades propiamente penales que conocimos con anterioridad. Es la edad del control social (Foucault: 1999, 227).

Son estas disciplinas cuya huella se puede rastrear desde la antigüedad, por ejemplo, el monasterio o la legión romana ya se servían de la disciplina; no obstante, la era disciplinaria –en el sentido histórico que les da Foucault– se produce en la Época clásica cuando, por razones económicas, se convierte en una técnica de poder administrativo.

> Requerido por las necesidades económicas, el poder disciplinario se convierte entonces en una nueva técnica de administración de los hombres. Si bien al comienzo son tomadas a préstamo, dado que pertenecían a prácticas monásticas, las disciplinas se van intensificando y poco a poco se especializan, dejando al desnudo su relación original con lo religioso. A partir de allí, se trata entonces de entender su denominador común y, más allá, su propia apuesta disciplinaria (Boullant: 2004, p. 43).

Vigilar y castigar detalla la puesta en marcha de esta tecnología de poder disciplinario, para ello, Foucault parte del desplazamiento que se da en los sistemas de castigo entre el Régimen penal de la edad clásica y la Reforma penal de finales del siglo XVIII. Describe que si bien con el Antiguo Régimen se castigaba directamente el cuerpo mediante el suplicio, a partir de la Reforma surge una nueva economía del castigo y, con

ello, una tecnología política de los cuerpos. Del suplicio se pasa al encierro como nueva forma de castigar. Un modelo con el cual el poder de castigar se vuelve menos físico, menos doloroso, más silencioso, menos espectacular, pero mucho más eficaz. Castigo que ya no arremete ningún martirio en contra del cuerpo, sino empuña una nueva forma de condenar el alma; es el alma el nuevo objeto de intervención política a partir de su disciplinamiento. El cuerpo –que es en cierta medida un ente abstracto– y el alma –como blanco del poder– se convierten en el instrumento para obtener el máximo beneficio de la disciplina. Por tanto, habrá que hacer de ese cuerpo una apropiación útil para convertirlo en un bien social. Mientras que al alma habrá que exigirle el precio de sus instintos, de sus perversiones, de su agresividad y violencia, de sus deseos y voluntad, de su incapacidad de adaptación social, en el extremo, de su monstruosidad; por ende, habrá que imprimirle –en lo más profundo– el signo de lo negativo que justifique y reclame, a la vez, el castigo que merece. "Las disciplinas implican, en todo momento, un proceso de micropenalidad. Es decir, todo aquel individuo que en la sociedad moderna no se "sujete" a cumplirlas, es en cierta forma castigado" (Martiarena: 1995, p.63).

Por tanto, cuerpo y alma constituyen una reorganización total desde finales del siglo XVIII, en la que el castigo se convierte en la mecánica ejemplar en todos los ámbitos sociales modernos: "Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores" (Foucault: 2005c, p. 19).

Es la disciplina –como poder moralizante, pero también como forma de fabricar subjetividades– la que se apodera y se introduce en el cuerpo haciendo emerger las aptitudes, habilidades físicas y creativas, capacidades sociales e intelectuales y los diversos talentos de los individuos; pero es también la que hace de los cuerpos una fuerza dócil y, a la vez, absolutamente productiva. Es el troquel para la fabricación del "Hombre-máquina"[21], un hombre aprovechable para el servicio del Estado y de la sociedad

[21] Foucault refiere al texto de La Mettrie "*L'Homme-machine*", en la que el concepto de "docilidad" articula el vínculo cuerpo-sometimiento: "*L'Homme-machine* de La Mettrie es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación, en el centro de las cuales domina la noción de "docilidad"

burguesa. Disciplina que también se ocupa por hacer que el cuerpo se moldee en todas sus disposiciones para convertirse en un eficaz instrumento de trabajo. No es trivial que Foucault subraye que el cuerpo es un constructo histórico y social, así también es un producto del sistema político y económico.

> El cuerpo humano es, como sabemos, una fuerza de producción, pero el cuerpo no existe tal cual, como un artículo biológico o como un material. El cuerpo humano existe en y a través de un sistema político. El poder político proporciona cierto espacio al individuo: un espacio donde comportarse, donde adoptar una postura particular, sentarse de una determinada forma o trabajar continuamente (Foucault: 1999k, p. 65).

Aunado a lo anterior, esta tecnología de poder transforma al cuerpo en un cuerpo controlado mediante una serie de movimientos, ejercicios, signos, prácticas y procedimientos meticulosos y calculados, es decir, no existe un gesto que sea indiferente para la disciplina. Ella hace que el cuerpo se convierta en objeto moldeable, eficiente, preciso, para exigir de él una fuerza de trabajo rentable. Foucault define a esta técnica política así: "A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas" (Foucault: 2005c, p. 141). En suma, es hacer del cuerpo –mediante esta tecnología– una codificación instrumental en la que el imperativo del poder se centra en economizar la vida y el tiempo de cada individuo.

Esta invención anatomopolítica (cuya materialización más intensa se da en la prisión para después instaurarse en los distintos espacios[22]: hospital, escuela, fábricas,

---

que une al cuerpo analizable el cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado" (Foucault: 2005c, p. 140).

[22] Es sumamente aclaratoria la respuesta que da Foucault cuando le señalan –en una entrevista– la identificación que hace entre el modelo de encierro penitenciario y el encierro en distintas instituciones como el hospital, la escuela o la fábrica. Al respecto explica: "Se podría por ejemplo presentar un reglamento de una institución cualquiera del siglo XIX y preguntar qué es. ¿Es un reglamento de la prisión en 1840, de un colegio en la misma época, de una fábrica, de un orfanato o de un asilo? Es difícil adivinarlo. Así, si usted quiere, el funcionamiento es el mismo (y la arquitectura también, en parte). ¿En qué consiste

etcétera) actúa como una pedagogía moral, tiene como función conjurar los peligros del alma torcida y corrompida, pero también la voluntad vagabunda y ociosa, enderezando su actuar y pensamiento aplicando para ello un conjunto de estrategias (distribución del espacio, control de la actividad, composición de fuerzas, vigilancia jerárquica, sanción normalizadora y el examen como descifrador del alma) tanto individuales como colectivas que son, sin embargo, sutiles pero cuyo efecto es profundo y permanente.

> Disciplina es, en el fondo, el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales, eso es, los individuos. Técnicas de *individualización* de poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, como multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil, esto es lo que es, a mi modo de ver, la disciplina (Foucault: 1992d, p. 15).

Técnicas de individuación que producen un doble efecto. Por un lado, despersonalizan al individuo, es decir, "al convertirse en el objetivo último del poder el individuo pierde los rasgos que lo caracterizan propiamente" (Boullant: 2004, p. 45). Por el otro, al entrar el individuo en un adiestramiento cambia su estatus de individuo para dar paso a una nueva configuración: el *hombre autómata*, es decir, el hombre adiestrado políticamente. Estos dos rasgos son la tarea y el objetivo específicos del poder:

> Es el advenimiento de ese cuerpo indefinidamente articulable quien opera la condición de ser anónimo requerida a los sujetos disciplinarios, de los que el soldado bien puede ser el paradigma perfecto. Ese cuerpo que cambia de estatus a través de las diferentes prácticas disciplinarias inicia una nueva anatomía política, articulada sobre la base de una "nueva microfísica del

su identidad? Creo que es en el fondo la estructura de poder propia de estas instituciones la que es exactamente la misma. Y verdaderamente, no se puede decir que haya analogía, hay identidad. Es el mismo tipo de poder, se ejerce el mismo poder. Y está claro que este poder que obedece a la misma estrategia no persigue en último término el mismo objetivo. No sirve a las mismas finalidades económicas cuando se trata de fabricar escolares que cuando se trata de «hacer» un delincuente, es decir, de constituir este personaje definitivamente inasimilable que es un tipo cuando sale de la cárcel, no estoy completamente de acuerdo. Yo hablaría de identidad morfológica del sistema de poder" (Foucault: 2000a, pp. 65-66).

> poder", en la que el adiestramiento pasa a ocupar una función determinante (Boullant: 2004, p. 45).

Por lo anterior, para Foucault, castigar es infringir disciplina, es adiestrar el cuerpo y alma, pero también es crear hábitos sociales redituables. Desde la perspectiva económica, los hábitos tienen como función fomentar el aparato de producción:

> El hábito es el elemento en virtud del cual los individuos están ligados, no a su propiedad –ya que ese es el papel del contrato– sino al aparato de producción. Es el elemento mediante el cual quienes no son poseedores van a vincularse a un aparato que no poseen; el elemento a través del cual están ligados unos a otros por una pertenencia que supuestamente no es de clase, sino a la sociedad entera. En consecuencia, el hábito no es lo que nos liga a un par en el nivel de la propiedad, sino lo que nos liga a un orden de cosas, un orden del tiempo y un orden político (Foucault: 2016a, p. 274).

Pero no solo eso, Foucault subraya también que los hábitos forman normas[23] –a través de un juego de coerciones, castigos, diferenciaciones, jerarquizaciones, homogeneización o exclusión– que fijan a los individuos a una sociedad como hombres normales; la función última de los hábitos es fabricar normalidad y también hacerlos entrar en un sistema de secuestro, ya sea laboral o de encierro. El hábito implica inculcar conductas, moralizar, dominar lo socialmente negativo, como señala Foucault haciendo referencia al filósofo y político inglés Edmund Burke quien decía, a finales del siglo XVIII:

[23] Esta vinculación entre disciplina y norma es la forma en que Foucault comprende el mecanismo del poder. El poder disciplinario, como hemos dicho, no se entiende a partir de la ley, sino de la regla y no de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino de la regla natural, es decir, de la norma, la cual no solo sujeta al individuo dentro de un esquema regulatorio, sino, fundamentalmente, lo "forma", lo "constituye". Se trata, por lo tanto, de "normalización". Ahora bien, toda la problemática sobre la "biopolítica de las poblaciones" también está asentada sobre la base de esa "normalización", es decir, ésta es el proceso por el cual se regula la vida en general: "La norma es lo que puede aplicarse tanto a un cuerpo al que se quiere disciplinar como a una población a la que se pretende regularizar. En esas condiciones, la sociedad de normalización no es, entonces, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias se habrían multiplicado como un enjambre para cubrir finalmente todo el espacio; ésta no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación" (Foucault: 2001, p. 229).

"Paciencia, trabajo, sobriedad, frugalidad, religión, tales cosas que hay que enseñar" eso es lo que "debe recomendarse a los pobres que trabajan" (Cfr. en Foucault: 2016a, p. 134).

En consecuencia, los hábitos y la disciplina se convierten, entre los siglos XVIII y XIX, en los elementos de control social, político y económico mediante los cuales se da una especie de moralización centrada, primero, en los niveles más bajos de la sociedad para después desplazarse acuciosamente hacia el resto de la población, en especial, la sociedad obrera. "En los inicios del siglo solo se habría hablado de los pobres, de quienes no trabajan (ociosos, desocupados); ahora se trata de la clase obrera en proceso de formación" (Foucault: 2016a, p. 134).

Por tanto, es bajo la noción de "falta moral" como se produjo la construcción del sistema capitalista, es decir, por medio de juicios de valor o la opinión pública, la sociedad burguesa logró la transformación del comportamiento de la población. Hizo de lo tolerable algo intolerable en relación con las múltiples conductas que empezaron a ser vistas como inmorales, condenables, violentas o ilegales; actos que prontamente, dentro del proceso del desarrollo económico, fueron catalogados como "criminalidad política". Varios teóricos del derecho (Colquhoun, Beccaria o Brissot) planteaban la necesidad de establecer como principio fundamental del derecho penal castigar severamente la falta moral:

> Nada contribuye más a depravar la mente del pueblo que la poca consideración que las leyes muestran por la moralidad, al infligir penas más severas a quienes cometen lo que podemos llamar crímenes políticos y crímenes contra la propiedad, que a quienes ofenden la religión y la virtud (Cfr. Foucault: 2016a, p. 136).

Es así como se proclama en diversos sectores sociales la "eliminación de los vicios", así como la exigencia político-económica de un control general de moralidad de los individuos. Para ello, fue fundamental el papel de las comunidades religiosas (por ejemplo, en Inglaterra, los cuáqueros, metodistas, la Sociedad para la Reforma de las Costumbres), así como de grupos paramilitares que tenían la función de ejercer vigilancia

y mantener el orden moral o de agrupaciones de carácter económico que operaban a modo de policía privada para salvaguardar la riqueza de la burguesía; en el caso de Francia existía un aparato policial y un mecanismo administrativo que funcionaba mediante las *Lettres de cachet* (Órdenes reales), cuyo propósito era cuidar los intereses económicos y políticos de la clase en el poder, así como mantener un orden moral y evitar los conflictos laborales:

> Constituían instrumentos de control, eran formas espontáneas de control provenientes de la base de la sociedad, un control que la comunidad ejercía sobre sí misma […] para regular la moralidad cotidiana de la vida social, un modo de asegurar por parte del grupo o de los grupos –familiares, religiosos, parroquiales, regionales, locales– su propio control policial y su propio orden (Foucault: 1999, p. 235).

Ahora bien, lo notable de estos sucesos, más allá del castigo mismo y la infracción, es el vínculo que se origina entre moral y penalidad. El siglo XIX marca esta confluencia que parte de un interés económico por cuidar y garantizar el capital industrial, es decir, las sociedades burguesas conforme van acrecentando sus intereses políticos y económicos, van adquiriendo un poder casi estatal, por ejemplo los cuáqueros durante su surgimiento como sociedad solo buscaban reprimir únicamente las faltas morales; más tarde, al impulsarse el desarrollo industrial –dice Foucault– ya no procuraban "una disidencia religiosa sino casi una disidencia penal, judicial". Esta exigencia se tornará persistente para que el Estado emita nuevos decretos, leyes, normas, a fin de que el poder judicial castigue con mayor frecuencia y severidad la disidencia moral, el desorden y la violencia.

> Se asiste pues a una moralización del sistema penal, a despecho de su práctica y su discurso. Todo ese movimiento permite que la penalidad se difunda con amplitud en lo cotidiano […] Al mismo tiempo hay un segundo movimiento, muy importante, en virtud del cual la exigencia de moralización se desplaza hacia el Estado: un movimiento de estatización. Las portadoras de esa exigencia son las clases más elevadas, en cuanto controlan el poder,

> mientras que las clases laboriosas y las más bajas se convierten en el punto de aplicación de esa moralización de la penalidad. El Estado se ve en la necesidad de transformarse (por las leyes que define o la policía que establece) en el instrumento de moralización de esas clases (Foucault: 2016a, p. 135).

Ahora será el Estado –junto con su institución policial– el encargado de controlar la vida habitual de los individuos. Las leyes servirán únicamente para permitir y justificar la intervención policial y mantener el orden social. La vida humana se inscribe en la dimensión del derecho y de la política económica:

> Tenemos aquí un proceso de sobrecodificación ético-penal, que se despliega en el transcurso del siglo XVIII. Sus agentes son grupos más o menos espontáneos pero que, al crecer poco a poco y aproximarse a las clases superiores, y por ende al poder, terminan por transmitir al propio Estado y a un organismo específico –la policía– la tarea de ejercer toda una serie de controles de la vida cotidiana. El Estado se convierte así en el agente esencial de la moralidad, la vigilancia y el control jurídico […] también hay que señalar que detrás de las prohibiciones propiamente legales vemos el despliegue de todo un juego de coacciones cotidianas que recaen en los comportamientos, las costumbres, los hábitos, y cuyo efecto no es sancionar algo semejante a una infracción, sino actuar positivamente sobre los individuos, transformarlos en el plano moral, obtener una corrección (Foucault: 2016a, 138).

La intervención del Estado en la vida cotidiana de la población (los aparatos de vigilancia, la medicalización de la población, el control de la sexualidad, de la salud, de la demografía o lo biológico, etcétera) se convirtió en cierta forma de ganancia económica-política que mediante mecanismos globales e integrales de control y poder se echaron a andar desde mediados del siglo XVIII. Temas fundamentales de la biopolítica que conducirán a Foucault hacia los diversos procesos de estatización.

No obstante, antes de adentrarnos al tema de la biopolítica y de los procesos biológicos en los que se inscribe esta nueva tecnología de poder, es conveniente detenernos en dos críticas a Foucault en torno a su hipótesis de la sociedad disciplinaria. Consideramos importante precisar algunos puntos al respecto.

Ciertamente, plantear la tesis de la sociedad disciplinaria, le generó a Foucault un cúmulo de críticas, sobre todo, tras la publicación de *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976). Críticas como aquella que arroja, por ejemplo, Jean Baudrillard en 1977 con su texto *Olvidar a Foucault,* en donde arremete contra la idea de que el poder microfísico está "muerto", y ya no explica nada. Así reza dicha crítica:

> Si es posible hablar por fin del poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina, con esa inteligencia definitiva, y hasta en sus más delicadas metamorfosis, es que, por algún sitio, "*todo esto está desde ahora caduco"*, y que si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizás la "era clásica", de la que sería el último gran dinosaurio) que está en vías de desaparecer definitivamente (Baudrillard: 2001, p. 11).

También con respecto a las sociedades disciplinarias, Baudrillard le reprochó lo siguiente:

> *Vigilar y castigar*, con su teoría de la disciplina, del panóptico y de la transparencia. Teoría magistral, pero caduca. Esa teoría del control por la objetivación de la mirada, incluso pulverizada en dispositivos micro, está caduca. (Baudrillard: 2001, p. 19).

En el mismo sentido, sobre la sociedad disciplinaria, una crítica más reciente es la que hace Byung-Chul Han en su libro *La sociedad del cansancio* (2010), en la que afirma:

> La sociedad disciplinaria de Foucault, que consta de hospitales, psiquiátricos, cárceles, cuarteles y fábricas, ya no se corresponde con la sociedad de hoy

> en día. En su lugar se ha establecido desde hace tiempo otra completamente diferente, a saber: una sociedad de gimnasios, torres de oficina, bancos, aviones, grandes centros comerciales y laboratorios genéticos. La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia» sino «sujetos de rendimiento». Estos sujetos son emprendedores de sí mismos (Han: 2010, p. 36).

Por lo tanto, para ambos críticos, la analítica de poder y el poder disciplinario descritos por Foucault ya no dan cuenta de la realidad que vivimos. Evidentemente, estas críticas se pueden considerar como una verdad hasta cierto punto, puesto que el propio Foucault lo afirmó en diversas entrevistas sobre el poder: “Ha habido tremendos malentendidos, o me expresado incorrectamente: nunca he pretendido decir que el «poder» fuera algo que pudiera explicarlo todo” o como si fuese “un principio de solución para todo el resto”, al contrario, para nuestro filósofo “*el poder es aquello que debe ser explicado*” pues –como él mismo asienta–:

> no comprendo lo que se ha afirmado con respecto al hecho de que para mí el poder es una suerte de principio abstracto […] y del que, después de todo, yo no respondía. ¿Por el que yo no respondía? Pero si nadie, nunca, ha respondido por él (Foucault: 2003a, pp. 33-34).

Primeramente, partamos de la idea de que Foucault no es un teórico del poder, de hecho, nunca escribió un texto dedicado exclusivamente al tema, como lo afirman Fontana & Bertani en la Situación del Curso de 1976:

> Foucault nunca consagró libro alguno al poder. Esbozó en varias oportunidades sus lineamientos esenciales; se explayó incansablemente; no escatimó advertencias y puestas a punto. Estudió más bien su funcionamiento, sus efectos, el *cómo*, en los numerosos análisis históricos que realizó sobre los asilos, la locura, la medicina, las prisiones, la sexualidad, la policía. La cuestión del poder, por lo tanto, se despliega a lo largo de todos los análisis,

> se confunde con ellos, les es inmanente y, por eso mismo, indisociable (Foucault: 2001, p. 246).

Como tampoco realizó una teoría general de la sociedad o de la política, más bien su quehacer filosófico consistió en hacer *análisis históricos* para comprender la *historia de nuestra cultura* occidental, el propio Foucault lo expresa así:

> Estoy muy lejos de ser un teórico del poder. Más aún, diría que el poder, como problema autónomo, no me interesa. En muchos casos, he sido llevado a abordar la cuestión del poder solo en la medida en que el análisis político del poder que se proponía no me parecía que respondiera a los fenómenos más sutiles y detallados que intento analizar (Foucault: 2003a, p. 124).

Una de las características de Foucault es que escribió para comprender un tema de su interés, para atravesar una experiencia que lo transformara y lo enriqueciera, que modificara su punto de vista anterior; en este sentido, Foucault se considera –como él mismo dijo– "más un experimentador que un teórico". Como lo dicta la cita anterior, nunca tuvo la intención de desarrollar un sistema, una teoría, ni de dar soluciones totales, sino más bien su trabajo consistió en abrir campos de investigación, en definir constantemente objetos posibles de estudio, en superar las tesis ya establecidas, en ajustar los conceptos y las teorías a las que había llegado, en hacer análisis diferenciales, en suma, en plantear problemáticas sociales específicas y rastrear –en toda su complejidad– nuestra historia en un momento determinado que, sin embargo, ha constituido, en gran medida, lo que hoy somos como individuos. No obstante, para Foucault lo fundamental no es hacer una simple "caracterización de lo que hoy somos", sino comprender cómo lo que ahora es nuestra realidad podría haber sido de manera distinta:

> Me gustaría decir algo sobre la función de cualquier diagnóstico sobre la naturaleza del presente. No se trata simplemente de una simple caracterización de lo que somos, sino en cambio –siguiendo líneas de fragilidad en el presente– de poder comprender por qué y cómo lo-que-es, podría no ser más lo-que-es (Foucault: 2003a, p. 121).

Dicho de otra manera, Foucault es el filósofo de la retrospectiva, ya que nunca dejó de reinterpretar, reactualizar y situar sus trabajos anteriores a la luz de sus investigaciones recientes. Muchas veces expresó que sus instrumentos de análisis no eran infalibles:

> No tengo un método que aplique de la misma forma a dominios diferentes. Al contrario, diría que es un mismo campo de objetos, un dominio de objetos lo que trato de aislar utilizando instrumentos que encuentro o forjo, en el momento en que estoy haciendo mi investigación, pero sin privilegiar en absoluto el problema del método (Foucault: 2001, p. 257).

Es decir, siempre se mantuvo en un constante reacomodo. Por eso mismo rechazó las críticas que lo situaban como un teórico del poder. Podríamos decir con respecto al poder, que su objetivo fue comprender la racionalidad de las dominaciones históricas a partir de prácticas sociales también históricas y de las interconexiones que el mismo poder produce. Por eso, decir que el poder "no existe" o que está "muerto" o "caduco" es negar la historia de nuestras instituciones estatales y de sus prácticas concretas de dominación, desde finales del siglo XVII hasta nuestros días:

> No soy un filósofo ni un escritor. No hago una obra, hago investigaciones que son históricas y políticas a la vez; a menudo me arrastran los problemas que encuentro en un libro, no puedo resolver en él e intento entonces abordarlos en un libro siguiente. También hay fenómenos de coyuntura que hacen que, en un momento dado, tal problema parezca urgente, políticamente urgente en la actualidad, y a causa de eso me interesa (Foucault: 2001, p. 257).

Ahora bien, en una entrevista se le preguntó –puntualmente– sobre la crítica que Baudrillard le acometía. Dicha interrogante dice así:

> Le hago esta pregunta porque hay una constante en varias críticas sobre usted. La opinión de Baudrillard, por ejemplo, es que usted habla en un

> momento muy preciso, y que concibe un momento en el que el poder se ha vuelto inidentificable a causa de su diseminación. Esta diseminación inidentificable, es multiplicación necesaria, se refleja en el enfoque microfísico… (Foucault: 2003a, p. 123).

La respuesta que brinda Foucault es aclaratoria en el sentido de que las relaciones de poder le han servido como instrumento de análisis y nunca como base de una "Teoría del Poder", pues, como siempre lo expresó, "no existe una ley general que indique los tipos de relación entre racionalidades", ya que no existe un Poder único, sino transferencias, interacciones y desplazamientos del poder, las cuales busca describir históricamente. Reafirma, a la vez, que su trabajo consiste en el estudio de la historia, lo que él hace es una "indagación arqueológica"; por lo tanto, el análisis sobre las relaciones de poder corresponde a un momento determinado en la historia. Así responde a la objeción de Baudrillard:

> Cuando hablo de instituciones de reclusión en el siglo dieciocho, estoy hablando de relaciones de poder tal como existían en ese momento. Por lo que me es imposible ver la objeción, a menos que alguien me impute un proyecto completamente distinto al mío: ya sea el de desarrollar una teoría general del poder, o nuevamente, el de desarrollar un análisis del poder tal como existe hoy […] En cambio, he examinado las formas de poder que se ejercieron y cómo se pusieron en juego en un cierto número de instituciones modelo del siglo XVIII. De modo que no le veo ninguna importancia al decir que el poder no es como era (Foucault: 2003a, 125).

Por otra parte, es un gran equívoco realizar una crítica a la analítica del poder o al poder disciplinario sustentada únicamente en el texto de *Vigilar y castiga*r, tal y como lo hizo Baudrillard o Han, pues, generalmente es una visión fragmentada que no permite comprender la complejidad, los cortes, los desplazamientos, las modificaciones de los temas y las problemáticas abordadas por él. Precisamente, Foucault había planteado la cuestión de las disciplinas y el poder microfísico en los cursos de *La sociedad punitiva* (1973)*, El poder psiquiátrico* (1974), *Los anormales* (1975)*, Defender la sociedad* (1976)

y, finalmente, en el texto de *Vigilar y castigar* (1976). Justamente en la clase del 17 de marzo de 1976[24], Foucault resitúa sus indagaciones sobre las sociedades disciplinarias. En esa clase señala la introducción –a finales del siglo XVIII– de una nueva tecnología de poder (el biopoder) que se halla en yuxtaposición con el poder disciplinario. Para ese momento –marzo de 1976– la tesis de la sociedad disciplinaria se complementa con la del biopoder que es un poder sobre la vida y sobre los procesos biológicos, es decir, una biopolítica que tiene como blanco ya no el cuerpo individual (anatomopolítica), sino el cuerpo social: la población, en cuyo caso Foucault hace la distinción entre los mecanismos disciplinarios y los biopolíticos. La disciplina se resuelve en cuerpos individuales que se deben adiestrar, vigilar, controlar y castigar. El biopoder se destina a la regulación de la multiplicad de hombres que constituye una "masa global" que es afectada por los procesos propios de la vida como el nacimiento, la muerte, la enfermedad o la salud social.

De esta manera, a partir de 1976, Foucault se enfoca en los procesos de "estatización de lo biológico" y ya no tanto sobre la disciplina. Aunque claramente explica que ambas tecnologías se mezclan, se incorporan, se superpone una a la otra. Ambas operan de manera asociada, pero son, a la vez, isomorfas:

> Me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria, sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos (Foucault: 2001, p. 219).

[24] A finales de ese mismo año se lleva a cabo la publicación de *La voluntad de saber*.

Estos mismos argumentos valdrían también para la crítica de Byung-Chul Han con respecto al poder disciplinario. Si para Han, la sociedad disciplinaria, "ya no se corresponde con la sociedad de hoy en día", es verdad de acuerdo con el propio pensamiento de Foucault. De hecho, en una conferencia sobre la sociedad disciplinaria, en abril de 1978 en Kioto, reconocía que los análisis que desarrolló al inicio de los setenta, y que se centraban en la disciplina como técnica dominante del poder, eran totalmente inadecuados y limitados para comprender las relaciones de poder. "Es evidente que en el futuro deberemos alejarnos de la sociedad disciplinaria de hoy" (Foucault: 1994, p. 533).

Por otra parte, pensemos por un momento en los estudios sobre el nacimiento del liberalismo y neoliberalismo que realiza Foucault en el seminario de 1979 titulado *Nacimiento de la biopolítica,* y cuya publicación ocurrió en 2004. En ese curso Foucault comienza a problematizar el modelo económico y, con ello, la creación del *homo economicus*, figura que refleja un tipo de subjetividad competitiva, en la cual los individuos puedan alcanzar, por sí mismos, sus propios intereses para convertirse en sujetos económicos. Un sujeto al cual se le compele convertirse en una unidad "empresarial", que sea capaz de convertirse en su propio "capital humano" sin que sea ya un peso para el Estado. "Empresario de sí mismo" que debe *incrementar al máximo sus capacidades y competencias laborales*, desarrollar y mostrar sus activos intelectuales y generar, además, empleo para los otros. "Un *homo economicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos" (Foucault: 2009, p. 228). Cada individuo debe ser un elemento mercantil en todos los aspectos de su vida, y hacerse responsable de sus propios recursos económicos, es decir, el trabajo se convierte en una "conducta económica" que será la base de una nueva racionalidad política y estratégica. En consecuencia, la tesis del «sujeto de rendimiento» de Han se puede considerar como la exacerbación, el punto extremo y drástico de la actividad empresarial-laboral analizada por Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*.

Concretando: Foucault esboza en dicho curso la figura del hombre "de rendimiento" y "emprendedor de sí mismo" que Han le critica a Foucault del siguiente

modo: “Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia», sino «sujetos de rendimiento». Estos sujetos son emprendedores de sí mismos” (Han: 2010, p. 36).

Por último, el desplazamiento de una sociedad disciplinaria a una sociedad de rendimiento ya estaba contemplada en el horizonte del pensamiento de Foucault. Sabemos que, a partir de 1978, sus intereses se centraron en el problema de la subjetividad, de la veridicción, de la práctica de sí y del gobierno, por lo que estos estudios sobre el hombre empresarial y sujeto de rendimiento quedaron suspendidos e inconclusos.

Capítulo II. El gobierno de los vivos

"Con el siglo XVI entramos en la era
de las conductas, la era de las direcciones,
la era de los gobiernos"

Michel Foucault
Seguridad, territorio, población, 1978.

Subjetividad gubernamentalizada

El análisis de las relaciones de poder en términos de guerra le produjo a Foucault un problema teórico del cual no tenía respuesta. Su modelo nietzscheano guardaba una contradicción: no había forma de escapar y confrontar al poder desde fuera, sino únicamente desde el interior de su propia lógica, esto es, el poder estaba atrapado en el dualismo de la dominación-resistencia, y solo era posible enfrentarlo pisando su mismo terreno de dominio, es decir, se trataba de un juego de poder que se planteaba en términos de fuerza, mas no de una resistencia y oposición proveniente del exterior que quebrantara realmente al poder. Entonces, ¿cómo salir de ese "callejón" al que lo había conducido el modelo nietzscheano? ¿Cómo superar los obstáculos que presentaban las relaciones de poder que no eran ni jurídicas ni disciplinarias? ¿De dónde podría venir un escape, un contrapoder o una resistencia que no estuviese inscrita dentro del mismo poder y que, incluso, fuera distinta al poder? La respuesta únicamente podía venir de una tercera dimensión no considerada –de manera explícita– hasta antes de 1978: la *subjetividad*. De esta forma, tanto el problema de la resistencia como la cuestión de la libertad –que son temas que a Foucault preocupaban desde mediados de los años setenta– se pugnarán en el terreno de la subjetividad. De hecho, en el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*, Foucault abre el tema de las formas de resistencia históricas que tuvieron lugar en las luchas antipastorales. Temática de lucha e insurrección al poder, que no cesará de ser abordada en el marco de la historia del sujeto, pues, estas formas de "contrapoder" constituyen el lazo indisociable entre subjetividad y política.

Tengamos presente que la manera en que estaban problematizadas las relaciones saber-poder –antes de 1978– hacían aparecer a la subjetividad como algo tácito, como

una derivada, pues, ciertamente, ella era el efecto o el resultado de la articulación entre el saber y el poder, dicho de otra manera, las formas de subjetivación que se pudieron identificar en *Historia de la locura*, en *Vigilar y castiga*r o en *La voluntad de saber* (el loco, el enfermo, el criminal, el obrero, los vagos, los viciosos, los perversos, la mujer histérica, el libertino, el niño precoz, etcétera) estaban en la intersección entre el saber y el poder y delineadas por una normativa disciplinaria y científica:

> …procuré pues de un modo u otro introducir las nociones de saber y poder. La función de la noción de saber era, justamente, invalidar la oposición de lo científico y lo no científico, la cuestión de la ilusión y la realidad, la cuestión de lo verdadero y lo falso. En cuanto a la noción de poder, tenía en esencia la función de sustituir la noción de sistema de representaciones dominantes por la cuestión, el campo de análisis de los procedimientos y técnicas mediante los cuales se generan relaciones de poder (Foucault: 2016b, p. 31).

Ahora, en cambio, se trata de valerse de una óptica distinta para superar ese "callejón sin salida". Una mirada referida a la subjetividad con la que, incluso, Foucault elaborará una lectura retrospectiva de las problemáticas que había puesto de relieve en los años anteriores a 1978 (soberanía, disciplina, normalización, biopolítica) encuadrándolas bajo los procesos de subjetivación a través de la noción de gobierno. Se trata, entonces, de integrar a esas relaciones de saber-poder el eje de la *subjetividad*. El propio Foucault lo expresa puntualmente:

> Me parece que, en la *Historia de la locura*, en *Las palabras y las cosas* y también en *Vigilar y castigar* mucho de lo que se encontraba implícito no podía hacerse explícito debido a la manera en que planteaba los problemas. Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera (Foucault: 1999b, p. 382).

Conforme a esta nueva perspectiva en los cursos de 1978 y 1979, su analítica gubernamental tendrá como punto de arranque *el gobierno de los hombres* y las *formas de subjetivación* que se producen a partir de las técnicas de poder gubernamentales de los siglos XVIII, XIX y XX. En consecuencia, la introducción de la noción de gobierno –bajo el esquema del arte de gobernar– se convierte en el hilo conductor de la subjetividad, pues, le posibilita a Foucault no solo desplazarse y dejar de lado la relación saber-poder en términos nietzscheanos, sino rastrear la historia de los mecanismos y procedimientos que buscan conducir y dirigir la conducta de los hombres.

Por lo tanto, a partir de 1978 los conceptos de "gobierno" y "gubernamentalidad" se convierten en una noción clave para la producción de la subjetividad moderna. La noción de "gobierno" adquiere un sentido amplio en relación con el arte de dirigir a las personas, comprende, además, la interacción entre formas de conocimiento, relaciones de poder y modos de subjetivación. Mientras que el término "gubernamentalidad" designa –para Foucault– formas distintas de racionalidad política, una manera específica de instrumentalizar la conducta y una forma de materializar las prácticas sociales que controlan y dirigen a los individuos y a la población en su totalidad (Lemke: 2006, p. 10).

Bajo esta línea, es fácil comprender el interés de Foucault en los cursos de 1978 y 1979, *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica,* respectivamente: indagar la manera en que se ha delineado nuestra subjetividad moderna a partir de los procesos y las prácticas de gobierno que han dado origen a dos tecnologías de la conducción de conductas: liberalismo y neoliberalismo.

Sin dudar, estos cursos no solo inauguran la transición de los mecanismos de poder hacia esa *historia de la subjetividad,* sino también abren –a través de la regulación de las poblaciones, la gubernamentalidad y la pastoral cristiana– dicha problemática que Foucault no abandonará en lo sucesivo y que se intensificará, expresamente, desde 1980, con el curso *Del gobierno de los vivos* dedicado a los procedimientos de producción de verdad que marcan, a su vez, el inicio de la historia del sujeto y la verdad, hasta el último año de enseñanza, en 1984, en el que abordará el tema de la veridicción

(*parrhesia*) en relación con la "inquietud de sí" en la Antigüedad griega durante el curso *El coraje de la verdad*:

> …es tentador entonces ver en estos cursos el momento de un punto de inflexión radical, en el cual se iniciaría el paso a la problemática del "gobierno de sí y de los otros". En ruptura con el discurso de la "batalla" utilizado desde principios de 1970, el concepto de "gobierno" marcaría el primer deslizamiento, acentuado desde 1980, de la analítica del poder a la ética del sujeto (Foucault: 2006a, pp. 418-419).

Ahora bien, a manera de introducción a los temas gubernamentales, comentemos brevemente el marco teórico-histórico en el que se inscribe la genealogía de la racionalidad política y las prácticas gubernativas modernas, productoras de subjetividades; por lo que ese marco se puede rastrear desde mediados del siglo XVIII, a partir de la problemática biopolítica en la que Foucault muestra cómo la vida humana y sus acontecimientos naturales y sociales entran de lleno a los mecanismos de poder a través del gobierno de las poblaciones y las tecnologías de seguridad. Foucault señala que este gobierno político de los individuos tiene su registro en las *artes de gobernar* de los siglos XVI y XVII, momento en que se entabla toda una discusión en torno al tema del gobierno. Foucault irá rastreando esta problemática por diferentes momentos históricos registrando, así, las formas, funciones, metas y los objetivos que se van configurando en esas *artes de gobernar* hasta que se consoliden en esas dos tecnologías de poder contemporáneas mencionadas: el liberalismo y neoliberalismo de los siglos XIX y XX:

> …ahora tenemos un ejercicio del poder que se ha racionalizado como artes de gobernar, un arte de gobernar que dio lugar o se apoyó en unos cuantos conocimientos objetivos que son los conocimientos de la economía política, la sociedad, la demografía, toda una serie de procesos (Foucault: 2016b, p. 25).

Una de las finalidades de los cursos de 1978 y 1979 radica en el análisis de las técnicas de conducta que hicieron posible la emergencia del Estado moderno en el siglo XVIII a partir de la formación de una gubernamentalidad política:

> Me gustaría solamente proponer algunas indicaciones fragmentarias sobre algo que se encuentra a mitad de camino entre el Estado, como tipo de organización política y sus mecanismos, a saber, el tipo de racionalidad implicada en el ejercicio del poder de Estado (Foucault: 1990, pp. 120, 121).

Entonces, el funcionamiento del Estado es un punto capital para comprender el paso de la soberanía a lo que Foucault contemplará como la *gubernamentalización del Estado*, pues, únicamente es posible su discernimiento a partir de la aprehensión de los tipos de racionalidad y de los *procesos de estatalización* mediante los cuales se organizó el Estado.

Cabe aquí, hacer una breve notación sobre el surgimiento del Estado moderno. Foucault menciona que uno de sus objetivos en el análisis histórico sobre las prácticas de gubernamentalidad es pensar la posibilidad de plantear la problemática del Estado situándose en un punto de exterioridad al mismo, es decir, ubicarse tras el telón de la institución estatal para encontrar la "economía general de poder" que le concierne, esto es, escuetamente, identificar todas las técnicas y los procesos de estatalización que lo constituyen y que le dan la forma-Estado. Tengamos en mente –como lo comentamos en el capítulo primero– que para Foucault el Estado es una mera abstracción de tipo "atemporal", una objetivación y un efecto producto del conjunto de prácticas gubernamentales que le sirven de base; por esa misma razón Foucault se inclina por las prácticas históricas de gobierno, o como repetidamente afirma, su interés se asienta en hacer la historia de la gubernamentalización del Estado:

> Después de todo, tal vez no sea más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más reducida de lo que se supone. Lo importante para nuestra modernidad, es decir, para nuestra actualidad, no es entonces la estatización de la sociedad sino más bien lo que yo llamaría "gubernamentalización" del Estado (Foucault: 2006a, p. 137).

Razón por la cual, la acotación que deseamos hacer consiste en señalar que si bien es cierto que Foucault data con cierta frecuencia el nacimiento del Estado moderno en el siglo XVIII, no se debe entender literalmente que el Estado, como institución con todas sus reglas e instancias de poder, emerge –por primera vez– en esa época específica, más bien lo que Foucault dice y reafirma el párrafo anterior, es que la *forma gubernamentalizada* en que nosotros conocemos lo que llamamos Estado surgió a partir de un tipo de racionalidad y tecnología políticas no antes vistas, es decir, el Estado moderno se forma a partir de un conjunto de técnicas y prácticas de gobierno que se desarrollaron, se multiplicaron y se codificaron, específicamente, en el siglo XVIII. Razón por la cual es comprensible la impugnación que Foucault hace del Estado: "¿Y si el Estado no fuera más que una manera de gobernar? ¿Si no fuera otra cosa que un tipo de gubernamentalidad?" (Foucault: 2006a, p. 291), que tiene como fin la conducción política de los hombres. En efecto. Todas esas técnicas y procesos de cálculo y de estrategia dieron pie a una forma distinta de razonar, de pensar y de calcular aquello que denominamos poder. Un poder que en adelante se ejercerá sobre los hombres. Esta nueva racionalidad de conducción de conductas es lo que le dará una forma específica y un sentido distinto al Estado:

> No digo que el Estado haya nacido del arte de gobernar ni que las técnicas de gobierno de los hombres nacen en el siglo XVIII. Como conjunto de instituciones de la soberanía, el Estado existía desde miles de años atrás. Las técnicas de gobierno de los hombres también eran más que milenarias. Pero el Estado tomó la forma que le conocemos a partir de una nueva tecnología general [de] gobierno de los hombres (Foucault: 2006a, p. 146).

Ahora bien, comprender el desarrollo histórico de esas prácticas de gobierno o lo que Foucault denomina como "gubernamentalidad" tiene un punto de captura: la población. Figura central a través de la cual Foucault muestra el empalme y desarrollo histórico de las artes de gobierno que posibilitaron el vínculo irreductible: población-gobierno-economía, que hasta nuestros días se mantiene. La población, desde el siglo XVIII, es la bisagra de un sistema de relaciones múltiples y de circuitos de intercambios en el "ojo del poder" que denominamos Estado.

Esta gubernamentalidad del Estado moderno, por una parte, hinca sus bases históricas sobre una organización teológica de las sociedades antiguas orientales que parte de la idea del gobierno de los hombres para conducir al pueblo de Dios hacia la salvación: la pastoral cristiana (*Ratio pastoralis*). Poder que, bajo las técnicas de dirección de conciencia, de confesión, de obediencia y de un poder individualizante y totalizante (*omnes et singulatim*), posibilitó la institucionalización de la pastoral para la consolidación de las prácticas gubernamentales modernas. Este paso de la pastoral cristiana (*Ratio pastoralis*) al gobierno político de los hombres (*Ratio gubernatoria*) consolidó, de manera peculiar, el Estado moderno a mediados del siglo XVIII. El arte de gobernar la conducta humana se vuelve, así, en el punto de inflexión de la *ratio pastoralis* y la *ratio guberenatoria*.

En adición a lo anterior, el aseguramiento del Estado moderno también se hizo posible gracias a la intervención y el apoyo de un instrumento de poder que surgió con las artes de gobernar de los siglos XVII y XVIII: la policía. Entidad política que tuvo como función hacer acrecentar, desde el interior del Estado, su fuerza y su poder y, por ende, producir prácticas de subjetivación a partir de un conjunto de técnicas reguladas de poder.

Al seguir ese hilo conductor de las artes de gobernar de los siglos XVII y XVIII, Foucault arriba a las prácticas de gubernamentalidad del siglo XIX que tienen su base en la tecnología de gobierno que hemos ya mencionado: el liberalismo. Mediante esta técnica política se desarrolló una racionalidad económica distinta a la racionalidad del Estado soberano precedente; es decir, el liberalismo hizo posible el surgimiento de una nueva racionalidad fundada en la noción de “mercado”. El mercado se constituye como el principio de la razón gubernamental y, a la vez, se sitúa como lugar de “formación de verdad” (problemática que abre la cuestión de la veridicción, esto es, la relación que guarda el sujeto con la verdad y la economía) haciendo emerger un tipo específico de subjetividad: el sujeto económico (*Homo economicus*). Asimismo, hacia el siglo XX, el “mercado” se fortalece aún más gracias a una forma de gobierno basado en la economía: el neoliberalismo (alemán y norteamericano), que da paso a la figura del “empresario de sí mismo” bajo la teoría del capital humano y la “competencia pura”. Cabe recalcar que

estos dos modelos económicos políticos posibilitan cierto margen de libertad, favorecen prácticas de libertad más o menos aceptables dentro de las tecnologías de gobierno, en este sentido, a Foucault le interesa ver cómo dicha libertad de los sujetos es conducida a partir de tecnologías específicas como el deseo, el interés e, incluso, el cálculo de factores económicos y de poder. No obstante, no hay que olvidar que ambos regímenes económicos fueron analizados, cuestionados y criticados por Foucault porque, paradójicamente, aunque instan a la libertad y autonomía individual– también Foucault identifica ciertos efectos perniciosos para la sociedad (por ejemplo: el tema de la pobreza "relativa" o "absoluta" o la frágil política y seguridad sociales). Cuestiones que abordaremos en apartado correspondiente al neoliberalismo. Por lo pronto, veamos el surgimiento de la Razón de Estado de los siglos XVII y XVIII, mediante la cual se van articulando determinados procesos de subjetivación que, a partir de prácticas específicas de gobierno, los individuos y la población las convierten en suyas.

Si bien el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población* tenía como propósito inicial el análisis del biopoder, Foucault desplaza rápidamente su análisis hacia los dispositivos de seguridad, toda vez que plantean el gobierno de los hombres al hilo de toda una problemática social alrededor de una figura centrada en el fenómeno de lo vivo: la población. Noción destinada a estar sometida a múltiples variables (salud, enfermedad, mortalidad, higiene, accidentes, muerte, bienes, riquezas, clima,) susceptibles de ser reguladas, gestionadas por la decisión y prácticas políticas de gobierno (dispositivos de seguridad, sistema económico y aparato de policía) y, sustancialmente, dirigidas hacia un utilitarismo que involucra dos elementos irreductibles: la economía política y el Estado. Y, a su vez, una población enclavada por reglamentaciones jurídicas y de normalización:

> La población es más bien una masa opaca que resiste la mirada del soberano y que solo se manifiesta oblicuamente en los datos de la demografía y de la estadística, en las curvas de las tasas de natalidad y de mortalidad, en las representaciones gráficas de los volúmenes de intercambios y del comercio, y en la valoración de los riesgos epidemiológicos. Y sin embargo la población es, al mismo tiempo, el individuo colectivo que emerge como atravesado por

> normas y límites individuales (aptitudes laborales a formar, costos sociales por contener, riesgos a evitar) (Chignola: 2018, p. 41).

Es, por supuesto, la población el centro de atención y dirección gubernamental; ella es el nuevo sujeto político completamente ajeno y distante al pensamiento jurídico de la época precedente al siglo XVIII. De hecho, cabe aclarar que ninguno de los cursos de 1978 y 1979 podrían comprenderse al margen de la noción de población. Los argumentos, los análisis y las problemáticas que elabora Foucault en dichos seminarios se coagulan en la noción de población. En realidad, lo que hace Foucault es la *genealogía de la población*. El punto de inicio para Foucault es saber cómo se configuró ese objeto de poder. Bajo qué mecanismos, qué reglas de juego y tras qué lógica de poder emergió la población como sujeto de los procesos de estatalización. Indiscutiblemente la relación sujeto individual y sujeto colectivo (población) están imbricados. No es posible pensar uno sin tener en cuenta al otro. No obstante, que la multiplicidad de individuos no son el objetivo político de la gubernamentalidad, sí lo son en cuanto que componen el "instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población" (Foucault: 2006a, p. 63). Por lo mismo, los "procesos de individualización" se constituyen como el rasgo fundamental para la implementación de los mecanismos de poder, es decir, será, por un lado, la población y, por el otro, los procesos de individualización los elementos constitutivos de la gubernamentalidad:

> …lo que ahora vemos aparecer es el conjunto de mecanismos que incorporarán a la jurisdicción del gobierno y de quienes gobiernan unos fenómenos muy específicos que no son exactamente los fenómenos individuales, aunque los individuos figuren en ellos de cierta manera y los procesos de individualización sean unos de sus rasgos específicos. Es toda otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar en lo que llamamos población (Foucault: 2006a, p. 87).

Son las condiciones históricas bajo las cuales los dispositivos de seguridad emergen las que ocupen el interés de Foucault durante las tres primeras clases de 1978

(11, 18 y 25 de enero), principalmente, porque estas tecnologías de seguridad aparecerán como "operadores" de poder que inauguran lo que Foucault reconoce como "sociedades de seguridad", que no son otra cosa que mecanismos y aparatos de gestión y de control para contener todas aquellas variables que afecten y dañen a la población y, por ende, al Estado. También se interesa en estas tecnologías porque las prácticas de gobierno al articularse con los dispositivos de seguridad se diferencian de cualquier forma de ejercicio y relación de poder, sobre todo, del poder soberano en su forma tradicional. Por eso, el arte de gobernar, desde el siglo XVII, se verá forzado a implementar todo un "sistema de correlaciones" entre mecanismos jurídicos y legales, mecanismos disciplinarios y técnicas de seguridad que sirvan y apoyen a un sistema de prevención de riesgos naturales y sociales. De suyo, para que el poder soberano funcione y se mantenga va a requerir ayudarse de los sistemas de seguridad, pues al igual que estos, la soberanía se va a enfrentar, aunque de manera distinta, a una gran diversidad de problemas técnicos y administrativos que atañen a los requerimientos de la nueva estructura poblacional y de la ciudad en vías de desarrollo. Fundamentalmente, con esta nueva racionalidad gubernamental, el papel del soberano se modifica, si antes del siglo XVIII ser soberano era fijar límites territoriales y conquistar tierras para el engrandecimiento de su poder, ahora se restaura en el agente regulador de la ciudad y la población:

> El soberano del territorio se había convertido en arquitecto del espacio, disciplinado, pero también y casi al mismo tiempo en regulador de un medio en el cual no se trata tanto de fijar los límites y las fronteras o de determinar emplazamientos como, sobre todo y esencialmente, de permitir, garantizar, asegurar distintos tipos de circulación: de la gente, de las mercancías, del aire, etc. (Foucault: 2006a, p. 45).

Tercero, los dispositivos operan de manera relacional, activan distintos elementos de naturaleza diversa (recursos económicos, materiales, demográficos, geográficos, científicos, médicos, políticos, etcétera). Por último, estos mecanismos de seguridad se respaldan por un saber estadístico, pues, tienen tras de sí toda una *ciencia del cálculo* para crear un sistema en el orden de la prevención y de la seguridad. Foucault señala en

relación con los mecanismos jurídicos que, para castigar, corregir y disciplinar las conductas criminales, delictivas, vandálicas, de amotinamiento y sublevación, que afecten la seguridad social, es necesario conocer a detalle los niveles y alcances de peligrosidad de los individuos, y se hace posible gracias a la estadística (por ejemplo: la estadística criminal). En consecuencia, la estadística, como instrumento general de poder, se convierte en la ciencia que viabiliza el gobierno de los individuos, de la población y de la ciudad. A través de ella se conocen las regularidades propias de la población (mortalidad, salud, longevidad, movilidad, moralidad) y, sobre todo, la relación que tiene la población y los individuos con lo económico: "la estadística muestra que, por sus desplazamientos, por sus maneras de hacer, por su actividad, la población tiene efectos económicos específicos" (Foucault: 1999c, p. 191). Por lo mismo, a partir de la estadística nada está exento de ser medido, de ser calculado en su riesgo, en su peligrosidad, en su posibilidad y, sobre todo, en su aceptabilidad; surgimiento, por tanto, de reglas de "cálculo de probabilidades" (riesgos y costos), que incluyen estrategias razonadas que sirven para atender las urgencias sociales y naturales que acometen a la ciudad y a la población. Sobre esta base de estrategias y cálculos funcionan los dispositivos de seguridad, que, en definitiva, organizan las prácticas de gobierno. Además de tener por función prevenir y asegurar el orden social y natural, los dispositivos están articulados al ámbito económico: su finalidad es garantizar el comercio al interior de la ciudad, esto es, su cometido es hacer que la vida económica (en la forma de mercancías) circule de manera óptima. De ahí el gran problema que representó para los mercantilistas y, posteriormente, para los fisiócratas, el tema de la escasez del grano. Es más, en especial, para el gobierno debido a los graves efectos que la escasez produce debiendo evitarlos a toda costa: penuria, revueltas, incremento de precios, acaparamiento del grano, problemas con las cuestiones de exportación, etcétera. En consecuencia, toda una problemática alimentaria se pone de manifiesto que obliga a maximizar todos los elementos positivos posibles y a minimizar los daños negativos, para que se mantenga un entorno idóneo para el comercio. De ahí, la importancia e introducción de los dispositivos de seguridad:

> el principio de la libre circulación de granos puede leerse como la consecuencia de un campo teórico, y al mismo tiempo como un episodio en la

> mutación de las tecnologías de poder y en el establecimiento de la técnica de los dispositivos de seguridad que a mi parecer es característica de las sociedades modernas (Foucault: 2006a, p. 51).

Justamente, el *medio* se convirtió en el campo de intervención, primero, del pensamiento fisiócrata, bajo el principio de "libertad de comercio"; después, de las técnicas de seguridad cuya función y objetivo es suministrar ambientes más o menos estables.

Asimismo, hemos señalado que las tecnologías de seguridad echan a andar toda una economía del riesgo que se reproduce gracias a la emergencia de una fuerza política, de un instrumento y técnica de poder que organiza a la sociedad: la policía[25], entendida –en su sentido clásico– como el organismo que tiene por función la vigilancia y el control de las actividades que involucran la existencia de los individuos (costumbres, economía, moral, salud, higiene, etcétera). El papel que juega la policía en las prácticas de gobierno y de seguridad es fundamental, pues de ella depende asegurar el bienestar de la población, pero, sobre todo, el *medio ambiente* necesario para que las cosas marchen por buen camino, pues su función policial es esencialmente de carácter "proteccionista", esto es, tiene por objeto cuidar el óptimo fluir de las personas y las cosas, por eso, su campo de acción es el propio *medio* y todo lo que rodea a ese medio. Por ejemplo, pensemos en la importante función que tuvo la policía médica en el campo de la medicina, contribuyendo fuertemente con los procesos de intervención y campañas médicas o, incluso, con el rol importantísimo que tuvo para los dispositivos de medicalización, fungiendo como un *órgano de control* y de vigilancia, dedicado a registrar, entre otras cosas y gracias a la estadística, todos los datos provenientes de los hospitales: muertes, natalicios, epidemias, etcétera, que posibilitan calcular los efectos, costos y riesgos en que la población puede afectarse como el caso de las epidemias, concretamente, con el tema de inoculación de la viruela:

[25] La teoría de la policía es sustancial para el tema que nos ocupa: los procesos de subjetivación; temática policial que abordaremos cuando lleguemos a la problemática de la razón de Estado, en una sección subsecuente.

> ¿Qué pasó y cuáles fueron los efectos de esas técnicas puramente empíricas en el orden de lo que podríamos llamar policía médica? Creo que la variolización, en primer lugar, y luego la vacunación aprovecharon dos soportes que hicieron posible su inscripción en las prácticas reales de población y gobierno. El carácter certero y generalizable de la variolización y la vacunación permitía pensar el fenómeno en términos de cálculo de probabilidades, gracias a los instrumentos estadísticos con que se contaba (Foucault: 2006a, p. 78).

Por último, ¿bajo qué tipo de racionalidad operan las tecnologías de seguridad en relación con esta nueva concepción económica del siglo XVIII? Fundamentalmente, partiendo de la idea de que *todo debe circular naturalmente*, es decir, bajo el principio de "dejar hacer y dejar pasar" (*laissez faire, laissez passer*), en el flujo de los acontecimientos, todas las actividades de la vida cotidiana y, esencialmente, el libre comercio. El propósito de que las cosas circulen y corran de manera *natural*, es que se produzcan ciertas condiciones ambientales, en concreto, entornos de libertad (de movimiento, de circulación de las personas y las cosas). A fin de cuentas, la libertad de las personas es la condición de posibilidad del gobierno de los individuos. Por eso, se trata, indiscutiblemente, de producir libertad para fortalecer el mercado e impulsar autonomía.

Algo paradójico que vale la pena comentar es que Foucault ve que, si bien en el siglo XVIII se proclama la libertad como condición del ejercicio del poder, las disciplinas se hayan implementado como mecanismos de control (relaciones de saber-poder) en ese mismo siglo: "Las Luces, que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas" (Foucault: 2005c, p. 225). Recordemos que las disciplinas se aproximan –como dice Foucault– a un "infraderecho", es decir, se apegan, se tocan de cierta modo a esa estructura y código jurídicos de la reglamentación y normación, de lo permitido y lo prohibido, señalando todo lo que se debe hacer y todo lo que debe corresponder con respecto a las conductas de los individuos, pues, ante todo, la disciplina parte de la idea de pensar al hombre desde su aspecto negativo, por lo mismo, el objetivo de disciplinar consiste en neutralizar y estandarizar las conductas. Para la disciplina "el hombre es

malvado, el hombre es malo, tiene malos pensamientos, malas tendencias" (Foucault 2006a, p. 69). De ahí su carácter prescriptivo emitiendo principios de regulación de conductas, a los que aludimos en el capítulo anterior.

Sin embargo, hay que retener algo muy importante: aunque la disciplina y seguridad apuntan hacia objetivos distintos y su modo de operación difiere, así como su campo de intervención, ninguna de las dos formas de poder se excluye ni se oponen, más bien se complementan. Por eso los procesos de disciplinarización son sumamente vitales para la efectiva gestión de los dispositivos de seguridad y la organización poblacional y de la ciudad. Digamos también que, si la disciplina tiende a trabajar sobre los detalles, sobre lo minúsculo, los dispositivos de seguridad también se ocupan del detalle no para corregirlo en el orden de lo moral, sino como algo que hay que conocer a profundidad, en todas las particularidades con respecto a los problemas concernientes a la ciudad y población. Nada del cuerpo social, nada de su exterioridad debe estar sin administrarse y ninguno de sus procesos debe ser desconocido mínimamente.

Entonces, cabe la pregunta: ¿por el lado de qué tecnología de poder se sitúa la libertad? Una libertad que jurídicamente existe de manera formal y abstracta, y que disciplinariamente es sometida a múltiples normativas, Foucault lo advierte por el lado de la seguridad:

> Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. La idea de un gobierno de los hombres que piense ante todo y fundamentalmente en la naturaleza de las cosas y ya no en la mala índole de los seres humanos, la idea de una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, los que éstos quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer, todo eso, son elementos correlativos (Foucault: 2006a, p. 71).

Consecuentemente, las tecnologías de seguridad funcionan justamente a partir de que se dé algo de libertad. Se requiere crear ciertas condiciones ambientales para que los hombres actúen y hagan lo que deseen. Sin embargo, el punto de quiebre es que se trata de una libertad artificial, en realidad, se busca permitir cierto grado de libertad y, a la vez, mediante mecanismos de poder, ubicarla siempre dentro de los límites de permisividad. El pensamiento liberal no es otra cosa que la construcción de una "realidad artificial", en la que los propios individuos se piensen y se sepan con libertad, siempre y cuando esa libertad esté bajo la administración y el control de la racionalidad de Estado:

> El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso, de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios. Así pues, el problema de la libertad me parece que podemos considerarlo, aprehenderlo de diferentes maneras (Foucault: 2006a, p.70).

En consecuencia, a partir de la doctrina fisiócrata, la libertad se convierte en un instrumento de poder, en una técnica de gobierno con una doble causalidad: estimular la libertad de mercado y, a la par, crear espacios abiertos de seguridad para que se concrete positivamente el comercio:

> …esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad fue sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de la economía. Es innegable. El problema está en saber si en la implementación de esas medidas liberales, por ejemplo, las concernientes al comercio de granos, se procuraba o se apuntaba efectivamente a eso (Foucault: 2006a, p. 70).

Para resumir, los dispositivos de seguridad toman en toda su positividad a la ciudad y población. La población se convierte en el elemento que condiciona a todos los otros aspectos: seguridad (de la ciudad y del medio ambiente), economía (circulación de

mercancías y producción) y libertad (de acción de los individuos) y constituyen los principios fundamentales de la gubernamentalidad.

Ahora bien, ¿de qué manera pudo el sistema económico liberal afianzar su funcionamiento, su desarrollo y acrecentamiento? ¿A través de qué conducto, mediante qué técnica se hizo posible que la población y los individuos fueran gestionados dentro de un esquema capitalista? Para Foucault la respuesta está en el *tema del deseo*. El liberalismo es el primero en introducir a la problemática capitalista el deseo, cuya esencia se opone tanto a la idea de represión y prohibición como a la de carencia y privación. Para el liberalismo crear esa realidad artificial requiere, sin duda, de toda una organización y gestión del deseo. En la práctica de gobierno, el deseo se convierte en una técnica "natural" de poder, y a partir de ella, se desarrollará todo un sistema productivo social y económico. Los deseos, anhelos, sueños, intereses, individuales y colectivos se convierten en el punto de articulación entre la población y el gobierno. Por lo tanto, el deseo, como mecanismo de poder, es una inclinación a la "que no es posible oponerse", sino hay que fomentarlo, hacerlo producir; *influir* el medio (social, económico, político, etcétera) para que ese deseo individual se convierta en el deseo colectivo y, a la vez, hacerlo coincidir con los intereses, metas y objetivos previstos y asumidos por el Estado.

Para Foucault es claro ver ese desplazamiento entre la ley que sostenía la negación del deseo y, ahora, el surgimiento de un pensamiento naturalista que, a la sazón, refuerza ese mismo deseo. Y aunado a esto también ver cómo el esquema liberal inaugura ese vínculo que se mantendrá por largo tiempo –incluso hoy en día– entre el deseo y la economía. El deseo se convierte, por ende, en el instrumento político y de poder, es –como lo ve Foucault– el "motor de acción" que habrá que dejarlo actuar en toda su vitalidad, no obstante, siempre bajo la regulación y dirección de gobierno. Por la misma razón, ese interés individual y colectivo hay que procurarlo, mantenerlo y estimularlo reiteradamente. Se trata de *hacer creer* a la población en los procesos económicos que dan fundamento y sentido a los propios intereses, pero más allá de esto reforzarían la meta a alcanzar de la racionalidad de Estado: mantener vivo y enriquecido el mercado económico.

Desde el punto de vista de la subjetivación, el deseo y la libertad quedan fijados por un sistema capitalista al convertirnos en *sujetos deseantes* y *sujetos de interés*. Y para mantener en potencia el deseo y el interés será necesario fomentar ciertos márgenes y determinada cuota de libertad. Bajo este horizonte, el hombre se convierte en un individuo "latentemente" libre que mantiene cierta autonomía y que, además, como lo observa Foucault busca "estimular, favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que éste pueda producir efectos benéficos". En este sentido, el individuo es instalado –sin percatarse– en un sistema de servidumbre económica, pues, de él depende producir una realidad *ad hoc* a los objetivos económicos de gobierno y, además, imponiéndole una realidad "artificial" como cosa verdadera.

Por el lado de la libertad, si bien el pensamiento liberal impulsa una subjetividad que podríamos describirla como *libertad subjetiva*, en la cual, efectivamente, los sujetos se piensan y se sienten libres y pueden perseguir sus propios deseos e intereses, no obstante, habría que preguntarse hasta qué punto en la práctica social efectiva es posible pensar una libertad al margen de lo político. Problemática que obligadamente conduce a reflexionar sobre la relación entre el sujeto y la política, entre las relaciones de poder y las relaciones consigo mismo; es decir, si lo ponemos en términos de gubernamentalidad entendiendo por ella "el conjunto de relaciones de poder reversibles", es posible, entonces, remitirse al ámbito ético resituando la relación entre sujeto y poder. Foucault proyecta esta idea del siguiente modo:

> …si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo […] me parece que el análisis de la gubernamentalidad –es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles– debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder–

> gubernamentalidad–gobierno de sí y de los otros–relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno a estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética (Foucault: 2004b, p, 247).

En suma, digamos, que la doctrina del liberalismo cohesiona, por primera vez en la historia, el deseo, el interés y la libertad con el ejercicio de gobierno, en el que no podría existir el gobierno sin los primeros. En consecuencia, la búsqueda y la afirmación reiterada del deseo individual y colectivo es el fin de la gubernamentalidad. Foucault lo explica acertadamente:

> …con la idea de una gestión de las poblaciones sobre la base de la naturalidad de su deseo y de la producción espontánea del interés colectivo por obra de éste tenemos algo que completamente opuesto a lo que era la vieja concepción ético-jurídica del gobierno y el ejercicio de la soberanía. En efecto, ¿qué era el soberano para los juristas, no solo los juristas medievales sino también los teóricos del derecho natural, tanto para Hobbes como para Rousseau? El soberano era la persona capaz de decir no al deseo de cualquier individuo; el problema consistía en saber de qué manera ese "no" opuesto al deseo de los individuos podía ser legítimo y fundarse sobre la voluntad misma de éstos […] Ahora bien, a través del pensamiento económico político de los fisiócratas vemos formarse una idea muy distinta: el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo […] todo lo que va a estimular, favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que éste pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir (Foucault: 2006a, 97).

Resumiendo: las técnicas de poder, desde el siglo XVII, descubrieron su objeto de dominio: la población. A través de ella, se recortaron todas las tecnologías de gobierno (seguridad, disciplina, libertad, deseo) para crear una realidad que introdujo toda una serie de acontecimientos, de transformaciones, de desplazamientos políticos y sociales

sobre la base de una nueva ciencia: la economía política. La población emerge, entonces, como la contracara de los mecanismos económicos y de poder. Solo mediante el surgimiento del sujeto-población fue viable un campo de reflexión y de práctica económicas. La política, como ejercicio de poder, no es otra cosa que el arte de gobernar a la población.

Veamos, pues, a qué se refiere Foucault con las "artes de gobernar" de los siglos XVI y XVII, ¿cuál es la historia de esa noción de gobierno?, ¿bajo qué contexto o campo semántico surgió el problema del gobierno de las conductas? ¿Cuáles son las derivaciones del gobierno de los hombres para la producción de la subjetividad y la verdad? ¿De qué manera se ha problematizado el tema de la verdad en las prácticas de gobierno? Pasemos, entonces, a la sociedad "gobernada" en la que la población –desde el siglo XVIII– se consolidará como el punto intermedio entre sujeto individual y colectividad, y en la que la eficacia de la acción de gobierno hará maleable a dicha población sujetándola a múltiples efectos económicos como políticos.

En primer lugar, recordemos que la problemática de la población ligada a las cuestiones de seguridad condujo a Foucault al tema del gobierno: "mientras más hablaba de la población, una palabra reaparecía sin cesar, la palabra "gobierno" (Foucault: 2006a, 102). Noción que también lo encaminó hacia el análisis del gobierno económico, primero, del liberalismo y, luego, del neoliberalismo como elementos fundamentales y determinantes del arte de gobernar del siglo XIX.

Ahora bien, Foucault nos muestra cómo la noción de población no se agota en el análisis histórico de los dispositivos de seguridad ni disciplinarios, sino más bien lo que hace, partiendo de la noción de gobierno, es seguir paso a paso la entrada de la forma-población a los cauces de la economía política de los siglos que van del XVIII al XX. Desde esta perspectiva, el gobierno de los individuos implica, por tanto, ir mucho más allá del dispositivo de la soberanía, del dispositivo de seguridad y del dispositivo disciplinario; de hecho, a juicio de Foucault, estos tres elementos son formas del mismo ejercicio de gobierno. Para Foucault, gobernar es, ante todo, gobernar a la población como una unidad dinámica y compleja, a la vez, sometida siempre a múltiples variantes.

Ciertamente, el tema de la población le planteó de lleno el problema del gobierno y las prácticas de gubernamentalidad: “A través del análisis de algunos dispositivos de seguridad, había intentado ver cómo aparecían los problemas específicos de la población, y al mirar estos problemas un poco más de cerca, inmediatamente me vi remitido al problema del gobierno” (Foucault: 1999c, p. 195). Sin embargo, llegados a este punto y antes de adentrarnos al tema del gobierno, debemos aclarar un aspecto fundamental con respecto a la cuestión biopolítica.

Es frecuente que algunos de los lectores de Foucault señalen que una vez que Foucault arribó al tema de la gubernamentalidad dejó completamente atrás la biopolítica:

> La razón por la cual fue pospuesto definitivamente el tema de la biopolítica es que la gubernamentalidad aparece ahora para Foucault como una “grilla de inteligibilidad” de las relaciones de poder en su conjunto […] A esta reflexión dedicó Foucault todo su curso de 1979 y después de ello nunca más volvió a hablar de biopolítica (Castro–Gómez: 2015, pp. 56-57).

Nada más alejado de esta idea. Para ser justos con Foucault, la biopolítica operó como un escenario, como una plataforma a partir de la cual pudo no únicamente plantear la genealogía del Estado gubernamentalizado, sino –fundamentalmente– le fue posible construir de lleno la compleja historia de las relaciones entre el sujeto y la vedad, en cada una de las etapas que constituyen la formación del Estado. Razón por la cual la biopolítica será retomada por Foucault en el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, exclusivamente, para reubicarla dentro de las problemáticas gubernamentales, que son un marco más general bajo el cual se explica la biopolítica; es decir, en estricto sentido podemos decir que las nociones de biopolítica y de gubernamentalidad constituyen dos categorías de un mismo problema: las prácticas de gobierno. Por lo tanto, Foucault llevará a cabo una adecuación de la biopolítica a través del concepto de gubernamentalidad e introduciendo la cuestión de la verdad económica:

> Había creído poder hacer este año un curso sobre la biopolítica. Trataré de mostrarles que todos los problemas que intento identificar actualmente tienen

> como núcleo central, por supuesto, ese algo que llamamos población. Por consiguiente, será a partir de allí que pueda formarse algo semejante a una biopolítica. Pero me parece que el análisis de la biopolítica solo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente, de la verdad económica dentro de la razón gubernamental (Foucault: 2009, p. 35).

Pues bien, bajo este tenor, Foucault arriba a ese nuevo término de gobierno, cuyo alcance será mayor y le permitirá comprender en toda su intensidad y complejidad las tecnologías de poder que operan sobre la población. Expresamente en la clase del 1º de febrero, Foucault marca este desplazamiento temático de la relación entre población y seguridad hacia su nuevo objeto de análisis, el *gobierno*. Término sumamente relevante debido a varias cuestiones.

En primer lugar, porque el tema económico-político se introduce de lleno en las artes de gobierno modernas desde el siglo XVII hasta nuestros días, así, pronto la triada "población-seguridad-gobierno" se extenderá y se hará mayormente compleja con la incorporación del campo económico: "población-gobierno-economía política". En segundo lugar, porque a partir de esta noción de gobierno, Foucault pone el acento en el aspecto de la subjetividad a partir del tema de la conducción de las conductas que emergen en el siglo XVI y XVII, con la pastoral cristiana. Tercero, porque el concepto de gobierno abre la problemática general de las artes de gobernar en un arco histórico-cronológico muy amplio al cual Foucault le otorgará una importancia sustancial ética y política, en especial, cuando aborde de lleno las artes de gobernar tanto en el mundo grecorromano como en el cristiano.

Ahora bien, ese nuevo concepto de gobierno, cuyo carácter es más general, implica elaborar su genealogía, pues a través de ella será posible comprender en toda su magnitud la problemática que vincula al Estado con la población. El interés de Foucault –como lo hemos comentado– es conocer las técnicas de gobierno que han hecho de la población, de los individuos, un conducto e instrumento de poder. Ello implica preguntarse por el tipo de poder y de racionalidad política que organiza y determina un

saber, una práctica, una verdad, un orden, una estructura, un sistema de relaciones, así como identificar las funciones que puede tener el poder y que se consideran idóneas para encaminar hacia una dirección específica las conductas o, inclusive, para corregirlas y castigarlas cuando se salen de lo establecido, ya sea de la ley o de la norma. En síntesis, se trata de descubrir las vías, los fines, los instrumentos, las técnicas, las estrategias, las prácticas que se han instaurado históricamente para gobernarnos. Pues como bien señala Foucault "nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades […] Aquellos a quienes se gobierna son los hombres" (Foucault: 2006a, p. 149).

Por lo consiguiente, las tres grandes direcciones que arroja esa historia de gobierno en el curso de 1978 son: a) las artes de gobierno de los siglos XVI y XVII; b) la pastoral cristiana y c) la Razón de Estado. En esta sección trataremos únicamente la primera dirección; las otras dos se abordarán, dada la importancia que tienen para los procesos de subjetivación, en apartados subsecuentes. Atendamos, entonces, la primera vertiente: las artes de gobierno.

Ante todo, insistamos en que el tema del *arte de gobernar* ha sido de gran importancia filosófica en el recorrido intelectual de Foucault. Ya desde el curso de 1975, *Los anormales*, Foucault mostraba ese interés y preocupación por el tema. Ahí, –por primera vez– lo aborda como una "tecnología de gobierno de los hombres"; primero, bajo el esquema de la normalización y disciplinarización de la voluntad de los individuos a través de los dispositivos médicos, jurídicos y psiquiátricos:

> La edad clásica elaboró lo que puede llamarse un arte de gobernar, en el sentido en que precisamente se entendía en ese momento el gobierno de los niños, el gobierno de los locos, el gobierno de los pobres y, pronto, el gobierno de los obreros (Foucault: 2002c, p. 56).

Y después extendiéndolo hacia las técnicas de gobierno de las almas a través de la pastoral cristiana y sus distintas tecnologías de poder: el "ritual de la penitencia", la

técnica de la “confesión” y la “dirección de conciencia”, empleadas para el control y la confesión de la sexualidad. En efecto, cabe hacer una pequeña alusión a este punto, que fue uno de los aspectos más relevantes que trató Foucault en el curso de *Los anormales,* y tiene que ver con la anomalía psiquiátrica teniendo como elemento trasversal la sexualidad. Esta temática de la sexualidad en la psiquiatría, abordada en la clase del 19 de febrero, Foucault la sitúa bajo la óptica y el desarrollo de la pastoral cristiana, la técnica de confesión y la dirección de conciencia, a partir del Concilio de Letrán en 1215, el momento en que se instaura de manera forzosa y obligada la práctica de la confesión. Ahí, Foucault pone de relieve el surgimiento de una nueva ligazón entre médico-paciente que tendrá su origen en el vínculo sacerdote-penitente, el cual se vuelve una trama de relaciones de saber y de poder, en la que la verdad y la confesión de los pecados de la carne se convierte en un instrumento de poder para alcanzar la expiación y salvación del alma:

> De allí el formidable desarrollo de la pastoral, es decir, de la técnica que se propone al sacerdote para el gobierno de las almas. En el momento en que los Estados están planteándose el problema técnico del poder a ejercer sobre los cuerpos y los medios por los cuales podría ponerse efectivamente en acción ese poder, la Iglesia, por su lado, elabora una técnica de gobierno de las almas que es la pastoral (Foucault: 2002c, p. 168).

De igual manera, el tema de la pastoral y la técnica de la confesión en el marco de la sexualidad también estará presente en la conferencia que dictó en abril de 1978, en Tokio, titulada “Sexualidad y poder” bajo la mira de los mecanismos confesionales y de dirección de conciencia. Asimismo, en el texto de *La voluntad de saber*, cuando Foucault aborde el problema de la carne como punto de inflexión para los procesos de penitencia:

> La extensión de la confesión, y de la confesión de la carne, no deja de crecer […] Porque intenta imponer reglas meticulosas de examen de sí mismo. Pero sobre todo porque otorga cada vez más importancia en la penitencia a todas las insinuaciones de la carne (Foucault: 2005b, pp. 27, 28).

Pero regresemos, sin más, al tema que nos ocupa: las artes de gobernar. Tanto en los cursos de 1978 y 1979 como luego en *Del gobierno de los vivos*, de 1980, Foucault las analizará con un carácter más extendido y mucho más complejo. Así, por ejemplo, en el *Nacimiento de la biopolítica*, el arte de gobernar tendrá un matiz distinto: estará enfocado en el funcionamiento del Estado: "el gobierno de los hombres, en la medida –y solo en la medida– en que se presenta como ejercicio de la soberanía política" (Foucault: 2009, p. 14). Mientras que, en el curso *Del gobierno de los vivos*, el arte de gobernar está planteado en términos de relación entre el gobierno y la verdad: "Lo que quería hacer este año es, precisamente, estudiar la relación entre la técnica de gobernar como arte supremo, vale decir, arte de gobernar a los hombres y la aleturgia" (Foucault: 2017, p. 71).

Con respecto a *Seguridad, territorio, población*, el arte de gobernar involucra igualmente muchos más elementos que el gobierno de los locos o la confesión de la sexualidad. Ahora, las problemáticas sobre el gobierno se extendieron –en este curso– hacia el gobierno del alma, del cuerpo, de las conciencias, de uno mismo, de la casa, de una familia, de una orden religiosa en la trama de la pastoral cristiana. Pero no simplemente eso, sino también Foucault tiene particular interés en la cuestión más determinante –políticamente hablando– del siglo XVI: ¿cómo gobernar un Estado en su forma política? No perdamos de vista que este curso, junto con el de 1979, hila el entramado de nuestra subjetividad moderna a partir del estudio del funcionamiento político del Estado.

Foucault muestra cómo a partir de mediados del siglo XV hubo un "estallido" y una reactualización de la problemática en torno al tema de gobierno desde distintas fuentes no religiosas y diversos campos de saber. En el centro de la discusión se encuentra, entonces, el problema de cómo gobernar una serie de aspectos y de cómo regir un conjunto de prácticas múltiples y periféricas que estaban emergiendo en la época y que son retenidas por diferentes personas –clérigos, padres de familia, maestros, pedagogos, etcétera–; prácticas que hasta antes del siglo XV no eran tema propiamente de la agenda soberana y que, por lo tanto, escapaban del ojo del gobernante. Ocasión, en

consecuencia, de conocer cómo gobernar toda una serie de elementos y aspectos que incluían todas las dimensiones del ser humano y de su vida cotidiana:

> Creo que a partir del siglo XV y ya antes de la Reforma, puede decirse que hubo una verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres, una explosión entendida en dos sentidos. En principio, como desplazamiento con respecto a su núcleo religioso; digamos, si lo prefieren, una laicización, una expansión en la sociedad civil del tema del arte de gobernar a los hombres y de los métodos para hacerlo. En segundo lugar, una proliferación de este arte de gobernar en varios ámbitos: cómo gobernar a los niños, cómo gobernar a los pobres y mendigos, cómo gobernar una familia, una casa, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar la propia mente "¿Cómo gobernar?": creo que esta fue una de las preguntas fundamentales de lo sucedido en el siglo XV o el siglo XVI. Pregunta fundamental a la cual respondió la multiplicación de todas las artes de gobernar –arte pedagógico, arte político, arte económico, si se quiere– y todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que esta última palabra tenía en la época (Foucault: 2018, pp. 48, 49).

Ahora bien, si hemos dicho que el vínculo población-gobierno está enmarcado por las prácticas estatales, es obviedad que el punto de partida para este análisis histórico-político, pero también ético, será el Estado, en el cual Foucault ve claramente el registro de ese *arte de gobernar las conductas de los individuos* desde el siglo XVI. Y no exlusivamente eso, sino también se puede apreciar –mediante estas artes de gobierno– el bosquejo o, mejor dicho, la genealogía del Estado moderno que se consolidará en el siglo XVIII y, con ello, la aparición de un conjunto, de una multiplicidad de procesos gubernamentales que definirán tanto al individuo como a la sociedad en la forma de población.

Para empezar el análisis sobre el arte de gobernar, Foucault contrapone a dos personajes que reflexionan sobre el problema de cómo gobernar un Estado. Por un lado,

está Nicolás Maquiavelo con sus consejos políticos escritos en su tratado *El Príncipe* (1513); propuesta que, a juicio de Foucault, ya no engloba la manera en que se están sucediendo los nuevos acontecimientos y problemas sociales en torno a la población y al Estado. Por lo tanto, su discurso, por decir lo menos, aparece como desfasado sobre todo porque se sitúa dentro de una perspectiva tradicional de la soberanía, pues, en última instancia, lo que pretende Maquiavelo es que el soberano fortalezca su poder y garantice su legitimidad. El problema de Maquiavelo consiste en salvaguardar la relación del príncipe con el objeto de su dominación: su territorio y súbditos. Y si bien es cierto que en Maquiavelo no existe propiamente un "arte de gobernar", el tema está en el centro mismo del debate de la época, y aunque el "arte de gobernar" no pase por él, se plantea abiertamente a través de él, como explica Foucault: "No es Maquiavelo quien define el arte de gobernar, pero por intermedio de lo que él dice se intentará saber qué es ese arte" (Foucault: 2006a, p. 285). Por el otro, hay una corriente antimaquiavelina en contrarrespuesta a ese tratado de *El Príncipe*. Con personajes como Guillaume de La Perrière (1499-1554) y su tratado político *Le Mirior politique* (*El espejo político, que contiene las diversas formas de gobernar y ordenar las repúblicas, que hay y que ha habido hasta ahora,* publicado en 1555, un año después de su muerte) en el que propone otra idea muy distinta a la de los consejos ofrecidos por Maquiavelo quien busca conservar el poder del soberano. Por el contrario, para La Perrière se trata nada menos que de introducir necesariamente la noción de *economía (oikonomia)* dentro de la gestión administrativa de Estado, es decir, el arte de gobernar en el siglo XVI ya no consiste simplemente en "reinar", ya no recae simplemente en el hecho de apelar a la sabiduría y habilidad del príncipe, el arte de gobernar desde el siglo XVI, dice Foucault, "es otra cosa". En primer lugar, implica acoger "la ciencia de gobernar bien", es decir, se requiere primero saber gobernarse a sí mismo para poder gobernar a los otros. Con respecto a este punto del gobierno de sí y el gobierno de los otros, Foucault siguiendo a François La Mothe Le Vayer (1588-1672), ilustra una definición hallada en la diversa literatura de la época que definía la tipología de gobierno. A la letra Foucault comenta la cita de Le Vayer:

> La moral, que es la ciencia de las costumbres, se divide en tres partes. En la primera, denominada ética o moral por excelencia, y acerca de la cual vuestra Majestad ya se ha cultivado aprendemos a gobernarnos a nosotros mismos a

> través de las reglas de la razón. Hay otras dos partes que siguen naturalmente a ésta: una de ellas es la económica y otra, la política. Este orden es muy natural, pues es algo absolutamente necesario que un hombre sepa gobernarse a sí mismo antes de mandar a otros, sea como padre de familia, lo cual corresponde a la económica, sea como soberano, magistrado o ministro de Estado, lo cual compete a la política (Foucault: 2006a, p. 118).

Esta triple tipología del arte de gobernar se convierte en toda una pedagogía para el príncipe o gobernante "ser capaz de gobernar el Estado debe saber ante todo gobernarse a sí mismo", pero también requiere, como lo define La Perrière, saber administrar las riquezas, el territorio, la gente, las propiedades, los bienes, etcétera. Por lo tanto, el arte de gobernar significa manejar debidamente las cosas, de ahí, que para La Perrière gobernar es "la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducirlas hasta el fin oportuno" (Foucault: 2006a, p. 121). En consecuencia, ya no se trata únicamente de gobernar al modo del Príncipe, ya no es reinar únicamente sobre un extenso territorio y unos súbditos cuya obediencia debe hacerse manifiesta en todo momento. El arte de gobernar apunta hacia otra dirección, se interesa en el solapamiento entre el hombre y las cosas que lo rodean. El hombre y su vida se convierten en un sistema de relaciones; la imbricación dada exige que la vida –casi en su totalidad– sea integrada como parte de ese conjunto de cosas a gobernar, por lo que la vida humana se vuelve una "preocupación" o, más bien, un objeto, un instrumento de gobierno que es necesario administrar, situación que en el Estado de soberanía no era pensada ni mucho menos demandada. Tal y como Foucault señala respecto del comentario de La Perrière:

> …el gobierno gobierna cosas, ¿qué quiere decir? No creo que se trate de oponer las cosas a los hombres sino, antes bien, de mostrar que el gobierno no se relaciona con el territorio sino con una suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas. Significa además que esas cosas de las que el gobierno debe encargarse son, señala La Perrière: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio […] Los

> hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y, por último, los hombres en sus relaciones con esas cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte (Foucault: 2006a, p. 122).

Por lo tanto, son los hombres, en la forma de población y las cosas lo que el Estado deberá disponer a partir de una serie de tácticas con las cuales buscará maximizar los recursos humanos y materiales recién avistados. En consecuencia, lo que se empieza a gestar, desde luego, es una óptica de regulación y un sistema de relaciones. El arte de gobernar de los siglos XVI y XVII estuvo inmerso en toda una serie de aspectos dentro de un aparato administrativo y encuadrado dentro del sistema de finanzas producto del mercantilismo y el cameralismo. No obstante, recordemos que, durante casi siglo y medio, el arte de gobernar se mantuvo eclipsado o –como dice Foucault– "bloqueado" por la monarquía administrativa y por el poder del soberano; sería hasta mediados del siglo XVIII cuando el pensamiento fisiócrata lo haga salir de las sombras y se "desbloquee" a través del liberalismo y el problema de la población.

En efecto, muchos saberes surgen de la ciencia económica del siglo XVI y XVII: la estadística, por ejemplo, se convierte en un instrumento sumamente eficaz para gobernar, así como también emerge un sinnúmero de tácticas y prácticas de gobierno durante este periodo. Pero no solo eso, sino que lo relevante es ver cómo la figura del Príncipe se verá trastocada, modificada, si no en su esencia, si en la manera en cómo ejerce su poder. Por lo mismo, el soberano va dejando de comportarse como "rey" para convertirse paulatinamente en un administrador del Estado, en el "capitán del navío" cuya función, digámoslo en términos contemporáneos, debe ser casi directiva. De ahí, que lo importante para mantener al Estado sea conocer a profundidad tanto a la población como a los procesos que la envuelven. La población –junto con todas las cosas que sean en su beneficio– es el primado y el objeto político del arte de gobernar. No hay gobierno sin población. Por eso, a partir del siglo XVI y hasta nuestros días, la conducción de la población se hace de manera estratégica y calculada, pues de ello depende que el Estado se fortalezca y funcione apropiadamente. Por lo tanto, son las tácticas el punto sensible

de la conducción de las conductas, pero también éstas deberán emprenderse con oportunidad y precisión:

> …la población aparecerá como meta última por excelencia del gobierno, pues, en el fondo, ¿cuál puede ser la meta de éste? Sin duda no gobernar, sino mejorar la suerte de las poblaciones, aumentar sus riquezas, la duración de la vida, su salud. Y el instrumento que el gobierno va a darse para obtener esos fines que son, de algún modo, inmanentes al campo de la población, será la población misma, sobre la que actuará de manera directa a través de campañas o de manera indirecta mediante técnicas que van a permitir, por ejemplo, estimular, sin que la gente lo advierta demasiado, el índice de natalidad, o dirigir hacia tal o cual región o tal o cual actividad los flujos poblacionales. La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento de gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto en manos del gobierno. [Parece] consciente frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer (Foucault: 2006a, p. 132).

Sin lugar a duda, las técnicas y prácticas que van apareciendo y adquiriendo un sentido estatal apuntan a lo que Foucault expone como procesos de *gubernamentalidad*.

> Con esta palabra de “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos, específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de

> toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender por "gubernamentalidad" como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se "gubernamentalizó" poco a poco (Foucault: 2006a, p. 136).

En síntesis, el Estado gradualmente fue tomando un matiz cada vez más gubernativo, más estatalizado; se produjo un empalme entre soberanía y gubernamentalidad, construyéndose un vínculo fuerte y profundo que se fue robusteciendo y complementando, manteniéndose hasta nuestros días. Veamos ahora la genealogía del Estado moderno y las formas de subjetivación a que dio lugar.

Ratio pastoralis: simiente de Tecnologías del Yo

¿Por qué le interesó particularmente a Foucault examinar el tema de la pastoral cristiana? Varias son las razones. La primera porque el poder pastoral le permitió plantear la cuestión de la subjetividad a través del problema de la individualización: "Actualmente trabajo sobre el problema de la individualidad, o más bien debería decir sobre la identidad referida al problema del «poder individualizante»" (Foucault: 1990, p. 98). En este sentido, el poder pastoral es la clave para entender el desplazamiento de Foucault de la política hacia la ética. Segunda, este poder logró situarse como "la ciencia de las ciencias" (*techne technon; ars artium; episteme epistemon*), como una técnica primera y "universal" que colonizó el campo filosófico convirtiéndolo en un poder pastoral. La filosofía, dice Foucault, "no era ni siquiera la teología: era la pastoral", a partir de la cual se enseñó a los hombres a gobernarse a sí mismos y a ser gobernados por otros, mediante mecanismos concisos que se solidificaron –a lo largo de la historia– no solo en la Iglesia cristiana, sino que traspasaron y colonizaron el mundo civil. Tercera, porque Foucault ve en la pastoral cristiana las primeras luchas de resistencia al poder, esto es, contraconductas en oposición a las técnicas de conducción de almas implementadas por el pastorado.

Para Foucault se trata de pensar las distintas formas de escapar a las técnicas de sujeción, cuya elaboración comenzará a partir de 1980 cuando arribe a las prácticas de subjetividad y tecnologías del Yo para –desde ahí– realizar una historia de las rebeliones de las resistencias al poder de Estado. Cuarta, porque la pastoral se constituyó como una técnica de poder que se ejerce de manera continua y permanente, exigiendo al individuo su perpetua demostración de verdad. Esta demanda de pronunciar la verdad sobre uno mismo tendrá implicaciones determinantes y sustantivas para la historia del sujeto y la subjetividad, pues, a través de la técnica de la confesión, la pastoral cristiana se insertó en todos los campos de la vida humana (jurídico, médico, psiquiátrico, sexual, político, etcétera) mismos que Foucault exploró con detenimiento a lo largo de sus investigaciones y que posibilitaron divisar los múltiples procesos de individualización y de producción de verdad elaborados para la regulación y dirección de conductas. Quinta, porque la pastoral asentó las bases de un tipo muy específico de racionalidad política que hizo posible un poder de Estado singular. Foucault mostrará que la relación entre religión y política "no se da en el juego entre la Iglesia y el Estado sino entre el pastorado y el gobierno": todo se trata de la conducción de conductas. Por último, y no menos importante y ligado a lo anterior, Foucault señala que nuestra moral no proviene del pensamiento judeocristiano. Este supuesto origen ha sido una invención. La idea de una moral cristiana es "una unidad ficticia", dice Foucault. La pastoral y sus reglas de conducción de conductas son el verdadero trasfondo y la única trama de nuestra moral (Foucault: 2006a, p. 221).

Pasemos, pues, a esa organización del poder pastoral. ¿De dónde proviene esa técnica de gobierno de los hombres? ¿Cuál es su esencia, su misión, su modo de acción y sus mecanismos para gobernar a los hombres? ¿Cómo logró institucionalizarse y alcanzar un carácter de índole universal? Foucault señala que ese peculiar arte de gobernar tiene sus fuentes originarias en Oriente (Egipto, Asiria, Mesopotamia y, sobre todo, por el lado de los hebreos quienes intensificaron el tema de la pastoral con la formación de la Iglesia cristiana), cuya esencia se sustenta en la relación de Dios con los hombres. Dios aparece como el único y verdadero "pastor de hombres". Por lo tanto, la estructura del pastorado se establece a través de ese vínculo "Dios-hombre": "Es un poder de tipo religioso que tiene su principio, su fundamento y su perfección en el poder que Dios ejerce sobre su pueblo" (Foucault: 2006a, p. 153).

Para trazar la modalidad del poder pastoral, Foucault, en principio, lo contrasta con diversos textos políticos griegos y romanos (en especial, el *Político,* de Platón) para mostrar que en la cultura griega y en la romana la idea del pastor-rebaño como modelo político del arte de gobernar es totalmente ajena: “no parecía que esa misma relación pastor–rebaño hubiese tenido entre los griegos una importancia semejante. Creo incluso que para ellos esa relación no es un buen modelo político” (Foucault: 2006a, p. 162). Aún más, señala que, para los griegos, no figura ninguna voluntad de conducir a los hombres como el pastor conduce a su rebaño. En la concepción mitológica griega, los dioses también son hombres, por ende, “no se los puede considerar como pastores”. Los dioses griegos no dirigen la vida de los hombres sino fundan, ayudan y garantizan que la ciudad crezca, se fortalezca y se llene de leyes justas.

Será, entonces, por el lado del cristianismo que el modelo pastoral se reactive delineando el perfil de una forma solícita de poder que tiene como objetivo conocer todas las necesidades materiales de cada miembro del rebaño. Bajo esta perspectiva, y siguiendo a Platón, Foucault marca la diferenciación entre la función de un político y la de un pastor. Se parte de esta idea: el gobernante que asume y toma decisiones sobre la ciudad, ¿debe gobernar como lo hace el pastor? Concluyentemente no. Según Platón, el político se caracteriza por un tipo específico de conocimiento, de hecho, debe ejecutar un arte de gobernar (una *techne*) que le permita ejercer el gobierno como corresponde a la acción política, el político debe dominar el “arte de saber mandar”. A diferencia del pastor, que se ocupa de alimentar, cuidar y de dirigir a sus ovejas al mejor lugar de reposo, el político debe ocuparse del bienestar del territorio, de la ciudad (*polis*) y de los ciudadanos, su función, por lo tanto, no es velar por los individuos al modo en que el pastor cuida al rebaño, para eso existen oficios y artes auxiliares enfocados a procurar el alimento, el trabajo, la salud, la educación, de los individuos, incluso, hacer la guerra; sino, fundamentalmente, la tarea del político consiste en crear y ejercer mejores leyes para cuidar de las relaciones entre los ciudadanos y las cosas. La oposición que hace Platón entre la estructura política de la ciudad griega y el modelo del rebaño tiene por objeto mostrar que un buen político no puede conducirse como un pastor, más bien su función y su acción políticas deben asemejarse a la del “tejedor” que entreteje e hila

distintos elementos heterogéneos y, entre estos elementos, se encuentran también los hombres:

> En efecto, el arte de la política es como el arte del tejedor, no algo que se ocupa de todo en general, como el pastor se ocupa supuestamente de todo el rebaño. La política, como el arte del tejedor, solo puede desarrollarse a partir y con la ayuda de una serie de acciones adyuvantes o preparatorias. ¿Cuál será entonces la actividad política propiamente que una la cadena y la trama? El político une los elementos, los buenos elementos formados por la educación, y unirá las virtudes, las diferentes formas de virtudes que son distintas entre sí y a veces incluso opuestas […] y los tejerá gracias a la lanzadera de una opinión común que los hombres comparten. El arte real, por lo tanto, no es en modo alguno el arte del pastor, es el arte del tejedor, un arte consistente en reunir las existencias "en una comunidad basada en la concordia y la amistad" (Foucault: 2006a, pp. 174, 175).

A la conclusión que arriba Foucault es que en la cultura griega esta idea de pensar al hombre como una oveja de rebaño jamás estaría en su horizonte de pensamiento ni religiosa ni políticamente. Para los griegos, los hombres que estarán al frente del poder político no pueden ser pastores. "Su tarea no consiste en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos" (Foucault 1990, p. 110). Para el político griego el problema consiste en la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad. Mientras que el problema de la pastoral –como lo estudia Foucault– se basa en lo uno y la multitud.

Este modelo –como ya dijimos– se desplegó gracias a que el cristianismo logró organizar ese poder pastoral dentro de las Instituciones Romanas, sin que por ello se entienda que este tipo de poder estuviese dentro del horizonte del pensamiento romano. Tanto para los griegos como para los romanos este tipo de poder es completamente impensable: "La idea de un poder pastoral, completa o, en todo caso, [es] considerablemente ajena al pensamiento griego y romano, se introdujo en el mundo

occidental por conducto de la Iglesia cristiana" (Foucault: 2006a, p. 159). Por eso, para Foucault lo más relevante de esta exploración sobre el modelo del pastor es señalar la fatídica consecuencia que dicho modelo trajo consigo para la historia de la subjetividad: "el hombre occidental aprendió durante milenios lo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas. Durante milenios, aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él" (Foucault: 2006a, p. 159). Ahora bien, comentado, a grandes rasgos, las diferenciaciones entre la estructura griega y el poder pastoral, veamos cuáles son las características generales que define Foucault de dicho poder pastoral.

Primero, este poder no es territorial como sería, en el caso de los griegos, la *polis*; sino se ejerce sobre un rebaño en constante movimiento, en el cual el pastor siempre se encontrará a la "cabeza" para guiarlo hacia los mejores lugares para pacer. En este caso, la tarea del rebaño consistirá en oír y seguir la voz de su pastor. El rebaño, dice Foucault, "existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor" (Foucault: 1990, p. 101). Segundo, esta acción directa del pastor sobre el rebaño determina la esencia, el rasgo "universal" que caracteriza a este poder: la benevolencia. El pastor, ante todo, busca hacer el bien, conducir hacia la salvación a la totalidad del rebaño: "la salvación es esencialmente la subsistencia" del propio rebaño. Por lo tanto, el pastor debe cuidar cada uno de los aspectos que puedan poner en peligro a su rebaño. El aseguramiento de la salvación es la misión del pastor, pero esta salvación debe alcanzar a cada una de las ovejas del rebaño. Dice Foucault que este principio de benevolencia es una acción constante e individualizada que debe ejercer el pastor sobre cada oveja, ya sea para hacerla alcanzar la salvación o, simplemente, para regresar aquella oveja descarriada al redil. Un tercer rasgo consiste en que el pastor tiene como "deber" una total dedicación al cuidado del rebaño. Su labor –como dice Foucault– es de "aplicación indefinida", es decir, su tarea primera es "velar" en todo momento por el bienestar del rebaño, ello implica que el pastor adopte un sentido de abnegación, pues todo lo que hace y lo que debe hacer tiene un único fin: el bien del rebaño. El pastor no está para sí mismo, sino para su rebaño:

> En esencia, porque tiene una responsabilidad que no se define ante todo por el aspecto honorífico sino por la dimensión de carga y esfuerzo. Toda la inquietud del pastor se vuelca en los otros y jamás en sí mismo. En ello radica precisamente la diferencia entre el mal y el buen pastor. El mal pastor es quien solo piensa en las pasturas para su propio beneficio, para engordar el rebaño que luego podrá vender y dispersar, mientras que el buen pastor solo piensa en su rebaño y no va más allá. Ni siquiera procura su propio beneficio en el bienestar del rebaño (Foucault: 2006a, p. 157).

Un último rasgo Foucault lo deriva de la paradoja del pastor, mediante la cual se explica la manera en que el poder pastoral adopta la forma de un poder individualizador. Retomemos la idea anterior de que el pastor es quien cuida a la totalidad del rebaño, pero, además, debe cuidar, al mismo tiempo, a cada una de las ovejas que conforman el rebaño. La paradoja consiste entonces en que "el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y cada uno, *omnes et singulatim"*. Por ende, cada oveja va a requerir y necesitar cuidados y atención únicas por parte del pastor para que no se extravíe, se hiera o se aparte del rebaño y, a la vez, el pastor –para definirse como un buen pastor– tendrá que cuidar del bienestar de la totalidad del rebaño. El doble riesgo que encierra esta paradoja –como bien lo comenta Foucault– es que "al salvar a cada una de las ovejas, ¿no se encontrará en una situación tal que, para salvar a una sola de ellas, se vea obligado a descuidar a la totalidad?" (Foucault: 2006a, p. 158). Estas dos formas que adopta la paradoja del pastor implicarán para Foucault la inauguración del vínculo entre el pastorado cristiano y el poder moderno: "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 y como se disponen en las tecnologías de la población" (Foucault: 2006a, p. 157).

Foucault observa que los efectos de esta paradoja son contundentes para la historia de la gubernamentalidad, pues, no simplemente se limitan a la función propia del pastor al que de hecho se le impone la idea del sacrificio de sí mismo y de la abnegación en beneficio de los otros; sino también porque ese poder individualizante logró conjugarse con un poder totalizante que es el poder de Estado. Con ello, dice Foucault, se produjo

un “desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador” (Foucault: 1990, p. 98).

De cierto, la pastoral cristiana, como tecnología de poder, le interesó fuertemente a Foucault, no tanto como institución eclesiástica, sino para explorar el conjunto de prácticas y *técnicas de conducción de conductas* (la dirección y el examen de conciencia y, mayormente, la técnica de confesión) que implementó a lo largo de su evolución. Mecanismos de individualización fundamentales para comprender, por un lado, la historia de nuestra subjetividad, por el otro, la historia de la gubernamentalidad política, pues, como comenta Foucault, es la pastoral cristiana el lugar de constitución de nuestra racionalidad política, que se convierte, gracias a esa pastoral, en una práctica estratégica, calculada y reflexiva para la conducción de conductas de la población:

> En el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar, llevar de la mano, manipular a los hombres, un arte de seguirlos y moverlos paso a paso, un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso (Foucault: 2006a, p. 180, 193).

Además de las características generales del pastorado que mencionamos anteriormente, Foucault define –en la clase del 22 de febrero– cuatro reglas o principios de la economía de la pastoral cristiana, a través de los cuales se puede captar la especificidad de la racionalidad de estas prácticas de dirección de conducta, sus objetivos, sus estrategias y, sobre todo, el tipo de conocimiento exhaustivo y detallado

que el pastor debe tener sobre las acciones y los pensamientos de cada individuo. Técnicas que se perfilan como procesos de individuación, que son claves para comprender la formación de la subjetividad.

El primero, se refiere al principio de la "responsabilidad analítica" que se trata del compromiso que el pastor asume sobre sus ovejas. El objetivo de la "responsabilidad analítica" demanda del pastor la obligación moral de dar cuenta de todos los individuos que conforman su rebaño, ello implica conocer todas las acciones, los pensamientos, las conductas de cada individuo. Para logarlo será necesario un conocimiento detallado y minucioso de lo que pasa en cada uno de los individuos, de lo que le sucede al interior de su alma, tarea propiamente de la dirección de conciencia. El pastor, como director de alma, tiene la responsabilidad de llevar por el buen camino a cada individuo. Para ello, cada individuo, a su vez, deberá hacer un *examen de conciencia* para identificar aquellos malos pensamientos que lo puedan alejar del rebaño:

> Cada cristiano tiene el deber de saber quién es, lo que pasa en sí mismo; debe conocer las faltas que puede haber cometido; debe conocer las tentaciones a las cuales está expuesto. Y, por añadidura, en el cristianismo cada uno está obligado a decir esas cosas a otras personas y, por lo tanto, a prestar testimonio contra sí mismo" (Foucault: 2016c, p. 72).

Y justamente, este lazo que une al director de conciencia y al individuo a través de su verdad debido a la práctica de confesión se vuelve un vínculo moral indisociable. Asimismo, a partir de esta "responsabilidad analítica" entre pastor y rebaño se pudieron condensar dos técnicas de poder que determinarán la subjetividad de los individuos:

> Mi meta consiste en señalar la fuerza de los lazos morales que asocian al pastor a cada miembro de su tribu. Y, sobre todo, quería recordar con fuerza que estos lazos no se referían solamente a la vida de los individuos, sino también a los más mínimos detalles de sus actos (Foucault: 1990, p. 112).

El segundo principio es el de la "transferencia exhaustiva e instantánea", que implica que el pastor deberá experimentar como suyas las consecuencias que se derivan de las acciones de los individuos. La conducta de los individuos se convierte en la propia conducta del pastor. Esta "transferencia" permite al pastor detectar si su dirección se ha encaminado hacia el bien o, por el contrario, si no ha sido la satisfactoria, pues, tanto el bien como el mal que se derive de los actos de cada individuo se encarna en su propio comportamiento. El triunfo o el fracaso de su dirección de conciencia dependerá del comportamiento propio de cada individuo: "Todo el bien que suceda, el pastor deberá experimentarlo como su propio bien […] El mal que la oveja sufra o que acontezca por o a causa de ella, el pastor deberá considerarlo igualmente como si le sucediera a él mismo" (Foucault: 2006a, p. 201). Por eso, cuando una oveja no atiende a los objetivos y a los propósitos que le designa su pastor, éste experimentará en carne propia la "culpa" por su fracaso, porque no empleó las estrategias ni los métodos correctos para salvar a la oveja descarriada, en una cita que emplea Foucault de San Cipriano esta idea se refuerza: "si nosotros los pastores hemos actuado con negligencia, se nos dirá que no hemos ido en busca de las ovejas perdidas" (Foucault: 2006a, 200).

El tercer principio es el de la "inversión del sacrificio"; esta idea del sacrificio constituye la misión moral de la pastoral. El pastor es el agente que debe estar dispuesto a perderse o a salvarse junto con sus ovejas a tal punto que acepte morir por ellas, como comenta Foucault de San Juan: "El pastor defiende a las ovejas contra los lobos y los animales feroces. Da su vida por ellas". El núcleo de su misión, el sacrificio, no puede transferirse como tampoco puede renunciar a él. El sacrificio es un acto personal y único cuyo objetivo es la salvación de su alma al salvar a su rebaño, "cuando haya aceptado morir por los otros, el pastor se salvará" (Foucault: 2006a, 202). El pastor solo vive para su rebaño. Su vida no le pertenece, es exclusiva del rebaño. El sentido de su misión está puesto en servir de por vida al rebaño. Foucault compara el sentido que esta idea de sacrificio tenía para los griegos. Para ellos, el sacrificio consistía en un deber excelso, glorioso: alcanzar la "inmortalidad" dando la vida por la guerra, por su ciudad. En cambio, para la pastoral, el sacrificio, por el bien del rebaño, tiene como finalidad la *abnegación*, la renuncia a sí mismo. Una renuncia que es tomada como una cualidad primera y totalmente meritoria del pastor.

Para Foucault esta inversión del acto de sacrificio que lleva a cabo la pastoral –para la historia de la subjetividad– tiene alcances sustantivos, pues, de hecho, logra incrustar en los individuos el acto de la renuncia de sí, la abnegación y disolución del yo: "otro problema fundamental, el problema del yo: en el poder pastoral tenemos un modo de individualización que no solo no pasa por la afirmación del yo, sino que, por el contrario, implica su destrucción" (Foucault: 2006a, p. 213). Algo que en los griegos sería impensable. Para ellos, la dirección de conciencia consistía en una etapa de preparación, era un periodo en el que el alumno aprendía a cultivar y afirmar su Yo, para lograr dominar sus pasiones (*apatheia*), su voluntad, para tener un dominio sobre sí mismo y dejar de ser esclavo de los apetitos humanos, forjar una voluntad lo suficientemente fuerte, inmóvil; se trata, en definitiva, que ninguna calamidad de la vida perturbe o quebrante el alma.

El último principio que deriva Foucault de la conducción de conductas pastoral es el de la "correspondencia alternada". Se basa en un conjunto de méritos y deméritos que el pastor tendrá que alcanzar para lograr su propia salvación: luchar por sus ovejas, recuperar aquellas extraviadas, librarlas de cualquier peligro, y entre más ardua sea la tarea, mayor será su mérito. Y, a la vez, el pastor al ser un hombre reconoce que también tiene sus propias flaquezas y debilidades; pero si humildemente se arrepiente de ellas, ese acto contribuye también a la salvación del rebaño, pues, al conocer sus propias imperfecciones, acepta rebajarse y humillarse ante los demás para edificar su propia alma: "Es bueno que el pastor tenga imperfecciones y las conozca, que no las oculte hipócritamente a las miradas de los fieles". Por ello tendrá que convertirse en un ejemplo de virtud y perfección, ser limpio y puro de alma, en otras palabras, debe ser humilde para aceptar y luchar contra sus propios defectos. Una cita de San Gregorio que emplea Foucault ilustra perfectamente esta idea: "La mano que se propone limpiar la suciedad en los otros, ¿no debe ser limpia y pura?" (Foucault: 2006a, p. 203). En suma, el vínculo entre el pastor y el individuo se convierte en una relación de dependencia moral y cualitativa. Son las virtudes y los defectos lo que une al director con sus ovejas. Ahora bien, estos procesos de dirección que tiene que ejercer el pastor, hacen que ya no sea un sencillo y simple pastor que dirige al rebaño; se le exige, por el contrario, toda una

serie de procedimientos y transformaciones que tienen por finalidad modificar su ser y alma: “El pastor se mueve en una economía sutil del mérito y el demérito, de una economía que supone un análisis en elementos puntuales de los mecanismos de transferencia, los procedimientos de inversión, los juegos de apoyo entre elementos contrarios” (Foucault: 2006a, p. 204).

Las implicaciones que Foucault deriva de estos cuatro principios son trascendentes. La primera, tiene que ver con la cuestión de *la obediencia*. Existe una divergencia radical de la idea de obediencia entre los griegos y la pastoral cristiana. En los griegos, dice Foucault, no existía la idea de obedecer a otro. Lo que se daba era, más bien, una “zona de respeto” hacia la ley, una ley que era “la voluntad de todos”, hecha en nombre de todos y para todos, por lo tanto, se respetaba esa voluntad que era “la voluntad de la ciudad”. Obedecer a otro era aceptable únicamente bajo determinadas condiciones, por ejemplo, se podía consentir ser persuadido por alguien (médico, orador, pedagogo) cuando esto trajese un beneficio como el de sanarse, estudiar, tomar buenas decisiones, etcétera; para ello, empleaban la retórica como técnica de persuasión, como ese arte de convencer mediante argumentos racionales. Por lo tanto, la obediencia se consideraba más bien dentro de un contexto de autorregulación más que de servidumbre.

En cambio, para la pastoral cristiana el elemento esencial para su organización es la *obediencia incondicional y pura*, por decirlo más exactamente, la obediencia por la obediencia misma. Se trata –explica Foucault– “de una relación de sumisión de un individuo a otro”. Esta relación de dependencia individual y de servidumbre implica entregar la voluntad a otro. La obediencia se concibe, en la pastoral, como el valor supremo, como una virtud, una forma de vida cotidiana que exige la humildad para poder acatar cualquier mandato, para situarse, si es necesario, en el lugar más bajo, humillándose y sintiéndose “el último de los hombres” y, desde ahí, obedecer cualquier orden: “quien obedece, quien es sometido a la orden, recibe el nombre de *subditus*”. Se trata, en definitiva, de obedecer únicamente la voluntad del pastor que se convierte en ley, más allá de que pueda caer en lo irracional o en lo ridículo, simplemente, su voluntad debe acatarse sin más. Los hombres ante su pastor se convierten en súbditos, en hombres sometidos a la completa disposición (espiritual y material) de su voluntad. La

humildad es una técnica de poder para borrar todo rastro de voluntad: “Ser humilde no es saber que se ha pecado mucho, no es simplemente aceptar que cualquiera nos dé órdenes y acatarlas. En el fondo y, sobre todo, ser humilde es saber que toda la voluntad propia es una mala voluntad”. Entonces, se busca –dice Foucault– llegar a un *estado de obediencia*, es decir, borrar definitivamente cualquier rasgo de voluntad, eliminar –de una vez y para siempre– el libre arbitrio. Justamente, en esto radica la segunda consecuencia: en no tener voluntad propia: “El fin de la obediencia es mortificar la propia voluntad, hacer que ésta, como tal muera: que no haya otra voluntad que la de no tenerla” (Foucault: 2006a, p. 211).

Vale traer a colación, por ejemplo, que, dentro de las instituciones monásticas de los primeros siglos, el *principio de obediencia* junto con el de la confesión tenían un sentido más riguroso y un objetivo distinto. No solo se trataba de abdicar la propia voluntad para obedecer al director de conciencia, sino también se debía permanecer en un *estado de confesión* perpetuo para alcanzar la contemplación de Dios:

> En las instituciones monásticas la obediencia debe aplicarse a todos los aspectos de la vida; hay una máxima muy conocida que dice: “Todo lo que no se hace por orden del director, o todo lo que se hace sin su permiso, es un robo”. La obediencia es por tanto una relación permanente, y aunque el monje sea viejo, aunque llegue a ser a su vez un maestro, debe preservar el espíritu de obediencia como sacrificio permanente de su propia voluntad […] Puesta bajo ese principio de obediencia y orientada hacia el objetivo de la contemplación, la tecnología de sí que se desarrolla en el monacato cristiano presenta características específicas (Foucault: 2016c, pp. 81, 82, 83).

Por último, Foucault nos habla de otra consecuencia fundamental: la cuestión de la relación entre el sujeto y la verdad en la pastoral, en el marco de la función de maestro y en la misión que tiene de enseñar. El punto de partida para comprender la *técnica de dirección de conciencia* en la pastoral es que la enseñanza se transmite a través del ejemplo del director. El pastor –como señaló Foucault– será un modelo de virtud, su vida, por igual, tendrá que ser intachable. Además, la forma en que debe ejecutar su dirección

varía de acuerdo con las necesidades, los requerimientos, las pasiones de cada individuo, es decir, su método debe ser individualizado y continuo; debe también consistir en conocer todos los detalles de la vida diaria del individuo, el pastor, dice Foucault "debe estar informado de las necesidades materiales de cada miembro del grupo y satisfacerlas cuando se hace necesario […] debe saber lo que sucede en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad" (Foucault: 1990, p. 114). En este sentido, la tarea del director de conciencia es conocer la verdad del individuo, es tener el conocimiento exhaustivo y detallado de cada vida, de la más íntima y profunda verdad de la existencia de cada individuo. Este acto de producción de verdad determina la dependencia vitalicia entre el pastor y su rebaño. La verdad, con la pastoral, se vuelve un instrumento de saber-poder que, bajo la técnica de la confesión, se convierte en el ancla que sostiene la práctica de dirección de conciencia. Pero también esa verdad es el resultado de otra técnica pastoral única: *el examen de conciencia*. Instrumento también de dependencia que obliga al propio individuo a producir una verdad sobre sí mismo: "En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino permitir que se abriera por completo a su director para revelarle las profundidades de su alma" (Foucault: 1990, p. 115). Tanto la dirección de conciencia como el examen de conciencia son dos técnicas de poder que tienen como fin último hacer que los individuos renuncien a sí mismos y a la vida terrenal como garantía de una vida celestial.

Lo que Foucault expone es de una importancia trascendente, pues, muestra cómo el poder pastoral, al momento en que se institucionaliza, introdujo una nueva forma de ejercicio de poder, una técnica de conducción de almas que ni en la cultura hebrea ni mucho menos en la griega ni en la romana pudieron haber esbozado mínimamente: "Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad" (Foucault: 1990, p. 116).

Extractando lo dicho por Foucault, con la pastoral cristiana emergieron innumerables procesos de individualización y modos de subjetividad que históricamente esculpieron formas de pensamiento y modos de conducta trastocando de manera profunda y determinante la singularidad de los individuos; a través de nociones como la

salvación, la ley y la verdad fue posible que el hombre entrara en un mecanismo de sujeción, de sometimiento y de negación de sí mismo:

> En efecto, esa individualización garantizada por el ejercicio del poder pastoral se definirá de tres maneras: Primero, por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos. Digamos que no es una individualización de estatus sino de identificación analítica. Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marcación de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres […] y al mismo tiempo la exclusión del yo, del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear del individuo […] Tercero, es una individualización que no se alcanzará por la relación con una verdad reconocida, al contrario, por la producción de una verdad interior, secreta y oculta. Identificación analítica, sujeción, subjetivación: esto caracteriza los procedimientos de individualización que serán efectivamente puestos en práctica por el pastorado cristiano y sus instituciones. La historia del pastorado implica toda la historia de los procedimientos de individualización humana en Occidente. Digamos además que es la historia del sujeto (Foucault: 2006a pp. 218, 219).

Contraconductas como forma electiva de subjetividad

En el apartado anterior comentamos la especificidad del poder pastoral. Según Foucault, se trata de una técnica de poder que tiene como objetivo la economía de las almas y la dirección de la conducta humana. El cristianismo, bajo la técnica del poder pastoral, es una religión que tiene como principio la salvación del alma, y como fundamento “conducir al individuo de una realidad a otra, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad” (Foucault: 1990, p. 80). Esta metahistoria que promete el consuelo divino y la vida infinita impone al hombre ciertas obligaciones y restricciones, sobre todo, acciones estrictas de verdad y de poder. Para ello, la pastoral se vale de múltiples técnicas, prácticas, procedimientos y estrategias de dirección y control (por ejemplo: el acto de confesión, el

examen de conciencia exhaustivo, la dirección de conciencia obligada, los actos de purificación como el ayuno recurrente y la mortificación para renegar del cuerpo físico, de los deseos y de la sexualidad, etcétera), que dan forma a una determinada individualidad, es decir, se trata de un conjunto de tecnologías y ejercicios de poder que producen una subjetividad entregada a la realización de esos actos de abnegación, de humillación y de obediencia y, principalmente, la imposición de técnicas dedicadas a formar una subjetividad ceñida a prácticas de verdad en las que el hombre se obliga a revelar la verdad más profunda de sí mismo, a tal extremo que debe exteriorizar todo lo que está pasando dentro de sí, debe admitir faltas, culpas, malos pensamientos, tentaciones e intenciones y revelarlas a Dios y ante la comunidad para alcanzar la salvación y el paraíso prometido, aunque, al precio de trasmutar su singularidad o mejor dicho su individualidad:

> …el pastorado tenía efectos individualizadores; prometía la salvación a cada cual y en forma individual; implicaba la obediencia, pero como una relación de individuo a individuo y garantizaba la individualidad a través de la obediencia misma; permitía a cada uno conocer la verdad: su verdad. El hombre occidental se individualiza por intermedio del pastorado en la medida en que éste lo lleva a una salvación que fija para siempre su identidad, lo somete a una red de obediencias incondicionales, le inculca la verdad de un dogma en el momento mismo en que le arranca el secreto de su verdad interior. Identidad, sujeción, interioridad: la individualización del hombre occidental durante el largo milenio del pastorado cristiano se produjo al precio de la subjetividad (Foucault: 2006a, pp. 269-270).

Es comprensible, dado lo anterior, la relevancia histórica, política y ética que tiene la pastoral para Foucault, sobre todo, por la posibilidad de estudiar los métodos inéditos de la formación del sujeto que se derivan de la tecnología pastoral. En efecto, si la pastoral fue capaz de adentrarse más allá de los linderos de la religión y la moral (produciendo subjetividad y verdad) se debió, fundamentalmente, a la eficacia de sus técnicas, a la racionalidad calculada y reflexiva de sus mecanismos y a su inigualable poder de conducción de conductas, es más, bajo esta óptica, se puede considerar a la pastoral como el primer modelo de gubernamentalidad dadas las tecnologías de poder

que pone en marcha; es decir, la pastoral articula todo un dispositivo de poder para la conducción de los individuos a través de un régimen de prácticas individualizantes y totalizantes y de un saber en la forma de verdad revelada.

La gubernamentalidad pastoral –como dispositivo de poder– también hizo posible la gubernamentalidad de Estado. A partir de ahí, de esa superposición, se instauró una forma inédita de poder como lo fue el poder político producido por el Estado en los siglos XVII y XVIII. De acuerdo con esto, un doble esquema de poder sobreviene a partir de esa conjunción, en el que el modelo del pastor-rebaño se constituye como el análogo del modelo de la ciudad y el ciudadano del Estado: "Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos –el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño– en eso que llamamos los Estados modernos" (Foucault: 1990, p. 117).

Como resultado de este enganche de poderes, el Estado también busca hacerse cargo de la conducción de los hombres al replicar los procedimientos y métodos de la pastoral cristiana sobre la población, institucionalizándolos e incorporándolos a las distintas instancias estatales, tal y como sucedió, por ejemplo, con las instituciones médicas. Foucault señala que fue a través del campo médico como la pastoral y sus procedimientos entraron de lleno al Estado ocupándose de la salud de los individuos: "El pastorado, en sus formas modernas, se desplegó en gran parte a través del saber, las instituciones y las prácticas médicas. Podemos decir que la medicina fue una de las grandes potencias heredadas del pastorado"[26] (Foucault: 2006a, p. 235).

[26] No olvidemos todos los estudios que Foucault realizó sobre la política de la salud, en especial, la medicalización de la población. La medicalización de la vida marca el inicio del poder extensivo que la medicina alcanzó a partir de los siglos XVII y XVIII. Ésta se convirtió en la encargada de la salud social y de los fenómenos que pudieran afectar a la población y la ciudad. El papel de la policía médica consistió en el control y la reglamentación de todos los aspectos que atañen a la vida y su entorno: economía, alimentación, higiene, aire, agua, edificaciones, drenaje, etcétera. En suma, el campo médico se convirtió en un "régimen de intervención estatal", convirtiéndose en un poder de administración y normalización social, cuestión que sin el modelo funcional de la pastoral no hubiera sido posible consolidarse.

La importancia de este acoplamiento (*ratio pastoralis* y *ratio gubernatoria*) queda abreviada en ese significativo aforismo empleado por Foucault: *"omnes et singulatim"*, un poder que apunta a todos y a cada uno, que busca gobernar de manera permanente y continua la vida humana en todas sus expresiones (religiosas, políticas y, a partir de finales del siglo XVIII, también sociales y económicas): "El pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y cada uno, *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 disponen en las tecnologías de la población" (Foucault: 2006a, p. 157). Está visto que este aforismo, "*omnes et singulatim*", sintetiza el juego del poder moderno. Sostiene una racionalidad centralizadora e individualizadora y a su vez, determina el alcance que tendrán sus prácticas: nadie queda fuera de la lógica del poder ni de sus excesos.

En concreto, el quehacer filosófico de Foucault ha consistido en analizar el tipo de organización y la "racionalidad" que define a las "prácticas" que se emplean para el gobierno de la conducta individual y social, de ahí la importancia que tiene para el filósofo la *ratio pastoralis* y la *ratio gubernatoria* en el análisis histórico de las prácticas. Digamos que son dos tipos de racionalidad de un mismo juego de saber-poder: "El Estado puede verse como una matriz de individualización, o como una nueva forma de poder pastoral (Foucault: 1988, 233). *Racionalidad* y *práctica* son la condición de posibilidad del ejercicio de poder en la construcción de subjetividades. Vale la pena hacer un breve comentario sobre estas dos nociones.

La obra de Foucault muestra cómo las nociones de racionalidad y práctica se entretejen formando una red en el contexto social, se puede decir, incluso, que no es posible concebir una sin la otra, pues, toda práctica se define por el tipo de racionalidad que organiza las maneras de hacer y de actuar. En efecto, las prácticas son las que manifiestan "lo que se dice" y "lo que se hace" en una sociedad y en un momento histórico dado: "Un régimen de «decir» es la condición de todas las ideas de una época. Un régimen de «ver» es la condición de todo lo que se hace en una época" (Deleuze: 2015, p. 16); por eso su carácter inmanente y su facultad de estar en acto, por lo que producen realidades: objetos, cosas, saber; es decir, las prácticas engendran el "objeto" que les

corresponde como puede ser la locura, la sexualidad, la criminalidad, el Estado, la subjetividad, por ejemplo, producen al sujeto de conocimiento y al sujeto moral. Para Foucault, todos esos "objetos" y "cosas" no son naturales ni universales, no existen antes de las prácticas científicas y experimentales. De ahí el equívoco que Foucault señala a los científicos e historiadores, que toman a los objetos como entidades para luego hacerlos entrar en un marco formal. El objeto –dice Foucault– no es otra cosa que la consecuencia de la práctica; antes de ella no existe ninguna determinación, no hay un objeto. La práctica no es una "reacción" o respuesta a algo existente o dado de antemano, es, contrariamente, el punto de partida de las objetivaciones[27]; en otras palabras, los objetos se explican más bien por "el hacer en cada momento de la historia y no por lo que ya se ha hecho" (Veyne: 1984, p. 215).

> Todos nuestros males se deben a la ilusión por la cual cosificamos las objetivaciones en un objeto natural: confundimos el resultado con la meta, tomamos el lugar al que va a dar un proyectil por un blanco al que hemos apuntado intencionadamente. En vez de asir el problema por su verdadero centro, que es la práctica, partimos del extremo, que es el objeto, de forma que las prácticas sucesivas parecen reacciones ante un mismo objeto, "material" o racional, que preexistiría (Veyne: 1984, p. 215).

De acuerdo con lo anterior, para Foucault los objetos son, más bien, "campos de acción" generados por las prácticas, las cuales están dentro de un entramado de relaciones de saber-poder, es decir, constituyen las piezas de un *dispositivo* que las articula. A toda práctica le corresponde una forma específica de racionalidad; es decir, un régimen de reglas al cual se sujetan. Lo que Foucault hace es evidenciar ese conjunto

[27] Como ejemplo, podemos tomar las prácticas de gobierno y el Estado. Desde la perspectiva de Foucault, estas prácticas (gobierno de las almas, de los niños, de la familia, de los enfermos, gobierno de la población, etcétera) son un a priori histórico, por lo tanto, son anteriores con respecto al Estado, es decir, gobernar es anterior al Estado. Entonces, lo que Foucault cuestiona a las ciencias es el hecho de que naturalizan al Estado, es decir, lo toman como un objeto preexistente, digamos, como una entidad "eterna" y remota, adjudicándole una materialidad y, a partir de ahí, derivan sus objetivaciones. Las prácticas serían, entonces, el correlato de esas mismas objetivaciones. La tarea del Estado consistiría en encarnar las prácticas, o en ir "descubriendo" su "verdadera naturaleza". Para Foucault esto es el grave error de las ciencias.

de reglas, que no es inmediatamente visible, pero que está siempre determinando lo que "decimos" y lo que "hacemos". De ahí que la racionalidad de las prácticas explica el modo en que éstas *funcionan* dentro de un contexto determinado. Foucault lo dice claramente en "El polvo y la nube", en mayo de 1978, a propósito del tema de las prisiones y la "práctica del encarcelamiento":

> Tanto en este trabajo sobre las prisiones como en otros, el blanco, el punto de ataque del análisis, no eran las «instituciones», ni las «teorías» o una «ideología», sino las «prácticas» y esto para entender las condiciones que en un momento determinado las hacen aceptables: la hipótesis es que los tipos de prácticas no están únicamente dirigidos por la institución, prescritos por la ideología o guiados por las circunstancias –sea cual fuere el papel de unas y otras–, sino que poseen hasta cierto punto su propia regularidad, su lógica, su estrategia, su evidencia, su «razón». Se trata de hacer el análisis de un «régimen de prácticas», siendo consideradas éstas como el lugar de unión entre lo que se dice y lo que se hace, las reglas que se imponen y las razones que se dan de los proyectos y de las evidencias. Analizar unos «regímenes de prácticas» es analizar unas programaciones de conducta, que tienen a la vez unos efectos de prescripción con relación a lo que se está por hacer (efectos de «jurisdicción») y unos efectos de codificación con relación a lo que está por saber («efectos de veridicción») (Foucault: 1982b, pp. 58-59).

Por último, desde el punto de vista histórico, las prácticas son un *a priori* histórico[28] y, por lo mismo, pueden cambiar de una época a otra, modificando la racionalidad que les es propia y, con ello, sus objetivaciones; no obstante, *siempre están ahí.*

[28] En la obra de Michel Foucault, el término "a priori" se refiere a las condiciones o estructuras básicas que determinan la posibilidad misma de conocimiento en un momento histórico y en un contexto específico. Foucault utiliza este concepto en su análisis crítico de cómo el conocimiento es producido, organizado y regulado en la sociedad. Estas condiciones "a priori" no son fijas ni universales, sino que varían según el periodo histórico y las formaciones discursivas dominantes en una sociedad dada. Foucault examina cómo estas condiciones a priori influyen en la formación de las verdades aceptadas, las prácticas institucionales y las formas de poder en diferentes ámbitos de la vida social, como la medicina, la prisión, la sexualidad, entre otros. En resumen, en el contexto de Foucault, "a priori" se refiere a las condiciones históricamente contingentes que estructuran el campo del conocimiento y la experiencia en una determinada época. Ahora bien, el término "a priori histórico" se refiere a las condiciones o

Por otra parte, los norteamericanos, H. Dreyfus y P. Rabinow (1988: p. 184-185), hablan de la "herencia" weberiana que le permitió a Foucault la construcción del concepto de racionalidad. De Max Weber –dicen estos autores– Foucault rescata tres aspectos fundamentales: la noción de racionalidad como clave de comprensión de nuestra cultura y realidad social; el carácter "instrumental" del concepto y, por último, la importancia central que Weber da a las prácticas sociales. Estos dos conceptos weberianos (racionalidad y práctica) constituyen un hilo conductor del análisis genealógico. Sin embargo, existen puntos de discordancia con respecto a la visión de Weber.

Para Weber, la *racionalidad* se define con dos sentidos, uno *formal* y otro *material*. El primero se refiere a la acción racional y calculada con referencia a fines técnicamente posibles (*Zweckrational*); el segundo, alude a la acción con referencia a los valores éticos que se desean alcanzar (*Wertrational*). En cambio, para Foucault, la racionalidad no tiene como fondo una teoría de la acción (Weber / Habermas). Ello pondría al frente una filosofía del sujeto de la cual –como sabemos– Foucault recusa invariablemente. La racionalidad para Foucault no está transferida a la acción de ningún sujeto, sino enfocada hacia el "régimen de prácticas" y al modo en que éstas *funcionan* en el contexto social. Por lo tanto, existe una distancia significativa entre la "acción" y la "práctica":

> …una cosa es la *acción* y otra muy distinta es la *práctica*. Mientras que la acción se predica de sujetos particulares, la práctica se predica de conjuntos o redes (dispositivos) dotados de una racionalidad. Es por eso que para Foucault la racionalidad opera como *condición de posibilidad* de la acción (Castro-Gómez: 2015, p. 33).

estructuras fundamentales que moldean el pensamiento y la experiencia en una determinada época histórica. Foucault argumenta que estas condiciones históricas prefiguran la forma en que las personas perciben, piensan y actúan en el mundo. Estas condiciones no son necesariamente conscientes para los individuos, pero ejercen una influencia poderosa en la configuración de la subjetividad y en la producción del conocimiento en una sociedad dada. Foucault utiliza este concepto para analizar cómo las prácticas sociales, las instituciones y las formas de poder se entrelazan y producen ciertos tipos de conocimiento y formas de verdad en contextos históricos específicos.

Entonces, no son las "acciones" humanas, políticas, económicas, religiosas, las que le interesan a Foucault, sino los *tipos de racionalidad* que subyacen en dichas prácticas. En el caso de la racionalidad pastoral, a Foucault le es irrelevante saber quién dirige al rebaño (obispo, pastor, sacerdote, etcétera) y si su poder es legítimo o no; lo fundamental es hacer inteligible la racionalidad que opera detrás de las prácticas cristianas que son las que determinan la manera de conducir la moral de los hombres, sin importar la figura de autoridad que las ponga en funcionamiento.

Tampoco la racionalidad representa, para Foucault, una constante antropológica que tenga a "la Razón" como acto fundador, que sería la postura de Weber y Habermas: "no admito de ninguna manera la identificación de la razón con el conjunto de formas de racionalidad […] Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es la razón" (Foucault: 1999f, 324). Entonces, para nuestro filósofo no existe "la racionalización", sino *tipos de racionalidades*; es decir, la racionalidad es plural. Ello significa que cada práctica comporta un tipo específico de racionalidad que varía de unas prácticas a otras; por ejemplo: la racionalidad médica se distingue de la racionalidad jurídica o de la psiquiátrica como también éstas se diferencian de la racionalidad gubernamental. De ahí, que solo puede haber distintas racionalidades. Foucault lo expresa con mayor claridad:

> Pudiera resultar prudente no considerar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino en analizar este proceso en diferentes campos, fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etc. Considero que la palabra "racionalización" es peligrosa (Foucault: 1990, p. 97).

Ahora bien, dijimos que para Weber y Foucault la racionalidad tiene un sentido pragmático, estrictamente "instrumental"; ello quiere decir que comporta determinadas variables. Para Weber las acciones contemplan tres aspectos: "medios", "estrategias" y "fines". Para nuestro filósofo, las prácticas operan a partir de "fines", "estrategias", "usos" y "efectos". ¿En qué consiste la diferencia para Foucault? Pues en que la racionalidad o *finalidad* de una práctica supone –primero– establecer los objetivos que se propone alcanzar y, luego, las *estrategias* para conseguirlo. Un ejemplo de ello sería la prisión,

que –como señala Foucault– tiene como fin "reformar al individuo". Sin embargo, lejos de cumplirse ese objetivo inicial, los *efectos* que se desencadenan son inversos a los esperados, ello significa que la cárcel, lejos de reformar, incrementa los comportamientos delictivos. Entonces, cuando se produce la contradicción entre el efecto y la finalidad, los efectos pueden servir como punto de partida para replantear nuevos objetivos que tengan otro sentido y una utilidad distintas, es decir, los efectos tendrán un *uso* para nuevos fines y objetivos (Foucault: 1996, p. 97).

Resumiendo lo dicho, el concepto de racionalidad en Foucault se ubica al extremo contrario de cualquier característica antropológica–cultural. En este sentido, la pretensión filosófica de Foucault no es escribir la historia de una racionalización, sino la de *las racionalizaciones posibles en una sociedad*:

> Digamos que no se trata de calibrar unas prácticas con la medida de una racionalidad que llevaría a apreciarlas como formas más o menos perfectas de racionalidad, sino, preferentemente, de ver como se inscriben en unas prácticas, o en unos sistemas de prácticas, unas formas de racionalizaciones, y qué papel desempeñan en ellas. Pues es cierto que no hay "prácticas" sin un cierto régimen de racionalidad. Pero antes que medir éste por un valor-razón, quisiera analizarlo a partir de dos ejes: la codificación-prescripción por una parte (de qué manera constituye un conjunto de reglas, de recetas de medios en vistas a un fin, etc.) y de formulación verdadera o falsa, por otra (de qué manera determina un ámbito de objetos respecto a los cuales es posible articular unas proposiciones verdadera o falsas (Foucault: 1982b, p. 66).

Después de este pequeño paréntesis, regresemos a nuestro tema central: las artes de gobierno. Decíamos que el *arte de gobernar el alma de los hombres* y el *arte de conducir políticamente la vida humana* son dos formas de poder en el que la verdad, como instrumento de poder, es el elemento central de su ejercicio y fortalecimiento. Para la pastoral, ejercer el poder es, en realidad, exigir a los individuos "la demostración de su verdad particular"; mientras que para el Estado es asumir el "gobierno de los individuos por su propia verdad". Por eso el envite del trabajo de Foucault consiste –desde 1978–

en mostrar la manera en que se da un acoplamiento entre una serie de prácticas y un régimen de verdad, a partir del cual se forma el dispositivo de saber-poder. No olvidemos que su trabajo –en toda su obra– ha consistido en hacer la historia de las distintas articulaciones entre saber, poder, verdad, gobierno y subjetividad (saber-poder; saber-verdad; poder-verdad; poder-subjetividad; poder-gobierno y gobierno-subjetividad). En el análisis del "*omnes et singulatim*" conlleva el entrecruzamiento de todas estas categorías.

Siguiendo con nuestro tema y resumiendo lo comentado, la formación de los Estados modernos habría estado comprometida sin el relevo y soporte del poder pastoral y, a su vez, la pastoral tampoco se habría reforzado sin la estructura y la singularidad individualizante y totalizante del Estado:

> Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno. El Estado moderno nace cuando la gubernamentalidad se convierte efectivamente en una práctica política calculada y meditada. La pastoral cristiana es, a mi juicio, el trasfondo de ese proceso (Foucault: 2006a, p. 193).

Recordemos que durante largos siglos –Foucault señala quince– el poder pastoral se enfrentó a una serie de luchas y resistencias constantes, haciendo que su poder no tuviera la vitalidad que llegaría a alcanzar en los albores del siglo XVI, cuando toda la problemática sobre el "arte de gobernar" –nos referimos a ella en el apartado anterior– esté en el centro de reflexión de la vida filosófica y religiosa, así como en el campo político que ya cuestionaba el ejercicio del poder soberano, pues, el "arte de reinar" se diluía, progresivamente, ante un "arte de gobernar" que surgía de manera inminente y cuya racionalidad exigía –como dice Foucault– "una práctica política calculada y meditada" en la que el soberano debía ejercer su soberanía en la conducción de la vida política: "Con el siglo XVI entramos en la era de las conductas, la era de las dirección, la era de los gobiernos" (Foucault: 2006a, p. 268).

Entrada la "era de los gobiernos", el modelo del rebaño (*omnes et sigulatim*) se gubernamentaliza y las luchas antipastorales se intensifican en la búsqueda de un modelo pastoral más espiritual, es decir, menos mercantilista y terrenal. La Reforma y Contrarreforma se constituyen tras el deseo de una mayor devoción, de un grado más alto de espiritualidad y, por ende, de la demanda de una subjetividad más cercana a la imagen de Cristo y de su verdad moral, que de una subjetividad embestida por la obediencia y la arbitrariedad jerárquica y de autoridad del pastor.

Por el lado del Estado[29], cuando éste se gubernamentalice en el siglo XVIII, también se producirán cambios importantes no solo para la práctica política, sino también para los procesos de subjetivación, pues con el surgimiento de esa nueva racionalidad (razón de Estado) emergerán nuevos modos de subjetivación que servirán de ancla al poder Estatal. La constitución de la gubernamentalidad de Estado no solo se hermana con el modelo del rebaño, sino también a tres procesos históricos de la Ilustración que determinaron su dirección y afianzamiento a partir del siglo XVIII. El primero, el nacimiento de una ciencia positivista que tiene pretensiones de objetividad y, por ende, de verdad respecto del mundo natural y al social. En segundo lugar, el surgimiento del Estado moderno como principio de clarificación y comprensión de todos los procesos sociales y, por último, la centralidad e importancia que la ciencia económica tendrá para la consolidación y el acrecentamiento del poder del Estado, configurando, así, al "sujeto económico" (*homo economicus*), pieza clave para el desarrollo de los modelos liberal y neoliberal de los siglos XIX y XX, respectivamente.

Ahora bien, y antes de adentrarnos al tema de la *ratio gubernatoria*, veamos cómo se confeccionó históricamente la subjetividad pastoral y cómo, en paralelo, se produjo un movimiento de rechazo en contra de esa misma subjetividad; es decir, cómo los individuos contravinieron un sistema de poder y de verdad que la pastoral cristiana les imponía.

[29] El tema de la razón de Estado lo abordaremos a detalle en el siguiente apartado. Baste aquí comentar, de manera global e introductoria, los factores claves que hicieron posible las condiciones del surgimiento del Estado moderno derivado del modelo pastoral.

Foucault comenta que la pastoral cristiana se trata de un arte de gobernar de acuerdo con el modelo pastor-rebaño, el cual tiene como fin la salvación del alma de todos y cada uno de los hombres que conforman el rebaño. Ello significa que para producir una subjetividad dócil y sometida que atienda la salvación del alma, fue necesario implantar un *principio de obediencia al otro*: a Dios, al pastor, al director de conciencia, al sacerdote, al padre, a la comunidad, etcétera. Este precepto de obediencia solo pudo alcanzar tal efecto gracias a la interiorización previa de un concepto cuya carga moral es todavía más excesiva: el pecado original. El hombre –para el cristianismo– nace en estado de pecado ("Yo pecador") y por ello deberá pagar las consecuencias quedando en "deuda" perpetua –ante Dios y ante el propio hombre– y obligado a buscar permanentemente la "purificación" del alma para hallar el buen camino que lo conduzca al conocimiento y a la verdad de Dios. Recordemos que esta teorización inventiva del "pecado original" la estableció, entre los siglos II y III, Tertuliano (160–225), uno de los primeros padres de la Iglesia quien sostenía que "uno llega a ser cristiano, no se nace cristiano", por lo tanto, impone la idea del pecado original como principio de sujeción moral, la cual antes de él no existía. Este tema –explica Foucault– es uno de los modelos que fundamenta la moral cristiana: "tenemos la moral en forma de problemática de la mancha: hubo una falta, hubo un mal, hubo una mancha, hubo una tacha, y el problema de la moral, del comportamiento moral, de la conducta moral, es saber cómo va a poder borrarse esa mancha" (Foucault: 2015, pp. 134–136). En efecto, la tarea esencial de la pastoral cristiana es "borrar esa mancha", ello requiere imponer determinados *actos de subjetividad*, es decir, implantar un régimen de conducta que apele siempre a la obediencia, al sometimiento y a la aceptación incuestionable de la ley de Dios, en la forma de una verdad revelada, que es la del dogma.

Si bien, la noción de "pecado original" se introdujo en la memoria y en el alma humana por medio de la práctica de un sinnúmero de reglas, preceptos y conceptos como la culpa, la vergüenza, la falta, etcétera. En este sentido, bien vale la pena acercarse –aunque de manera breve y antes de adentrarnos al tema de la gubernamentalidad– a la crítica que emprende Nietzsche sobre la intencionalidad, la procedencia, pero, principalmente, entender cómo la conciencia llegó a interiorizar dichas categorías, pues, para Nietzsche, este aprendizaje se selló con tinta sangre: "en el derecho de obligaciones,

se fragua el universo de conceptos morales “culpa”, “conciencia”, “deber”, “santidad del deber”; sus comienzos, como el comienzo de todas las cosas grandes sobre la tierra, fueron regados profunda y largamente con sangre” (Nietzsche: 2003, p. 106). Es bien sabido que el pensamiento y la reflexión de Nietzsche son una crítica mordaz y aguda hacia la moral judeocristiana, cimiento de dichos conceptos que han forjado los ideales de la moralidad occidental. Su libro, *La genealogía de la moral* (1887) es un intento por clarificar el origen de dichos principios. Para él, la historia de nuestra “mala conciencia”, es decir, de la “culpa” (*Schuld*) tiene su causa en lo que denomina “moralidad de la costumbre”, esto es, la moral judeocristiana es vista como una enfermedad que lleva al hombre a un estado pasivo de ignorancia, y a sentir cargos de conciencia que no alcanza a comprender; o en otros casos, lo conduce a experimentar el pecado o sentimientos de culpa y de remordimiento.

> El sentimiento de culpa nos salió al paso en bruto, por así decirlo. Solo ha cobrado forma en manos del sacerdote, este auténtico artista de los sentimientos de culpa; ¡oh, y qué forma! El “pecado” (pues así se llama la reinterpretación sacerdotal de la “mala conciencia” animal) ha sido hasta ahora el mayor acontecimiento en la historia del alma enferma: en él tenemos el más peligroso y fatídico malabarismo de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo por sí mismo como un animal encerrado en la jaula […] la primera señal de su sufrimiento debe buscarla en sí mismo, en una culpa, en un fragmento de su pasado, debe comprender su sufrimiento mismo como un castigo… Ya no sale nunca de ese círculo: del enfermo se ha hecho “el pecador” (Nietzsche: 2003, p. 187).

Entonces, comprender –desde la perspectiva nietzscheana– la significación de la “culpa” supone involucrar conceptos como responsabilidad, promesa, deuda y castigo. Centrándonos en el concepto de “deuda” (*Schulden*) –que engloba a todos los demás términos–, para el filósofo alemán, ésta es la causa primera de la “culpa”, en tanto que el culpable es alguien que no restituye la deuda. En su interpretación, la “deuda” tiene un matiz puramente terrenal y material, pues, es una “promesa”, un “contrato” entre dos individuos: acreedor y deudor. Relación contractual que para Nietzsche “es tan antigua

como la existencia de "sujetos de derechos"". No obstante, bajo la sombra de esa promesa se ha formado "la memoria de la deuda"; una memoria que *promete* y que se obliga a reintegrar su deuda, no sin dolor y crueldad: "Nunca faltó la sangre, el martirio, el sacrificio cuando el hombre consideró necesario formarse una memoria" (Nietzsche: 2003, p. 101), solo así –afirma Nietzsche– es posible garantizar, verdaderamente, el "reembolso" al acreedor. Este trabajo de mnemotecnia engendra el sentido de *responsabilidad* ante la deuda: el hombre está obligado a saldarla, incluso, con su libertad, su vida o su familia, pues, nada lo libra de ella.

> Para inspirar confianza en su promesa de reembolso, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para instar a su propia conciencia el reembolso como un deber, como obligación, el deudor empeña al acreedor, mediante un contrato y por si acaso no paga, algo que aún "posee", algo que aún está en su poder, por ejemplo, su cuerpo o su mujer o su libertad o también su vida (o, dados determinados supuestos religiosos, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, y en último término incluso la paz de la sepultura (Nietzsche: 2003, pp. 104, 105).

De hecho, y "en virtud del contrato", el acreedor, inclusive, puede castigar al deudor con todo tipo de afrentas y martirios si no paga: "el acreedor podía infligir al cuerpo del deudor toda suerte de ignominias y torturas, por ejemplo, cercenar tanto como le pareciese adecuado a la cuantía de la deuda". En este sentido, Nietzsche arremete contra esa "lógica de compensación", que en lugar de enmendar el daño mediante algo material –dinero o propiedades– sea, en cambio, a través del dolor y sufrimiento. Esta deuda concede al acreedor el derecho de "ejercer sin escrúpulos el poder propio sobre alguien impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire*, el goce de la violencia" (Nietzsche: 2003, p. 105). Bajo esta idea se trata –dice Nietzsche– del "derecho señorial" a ejercer un castigo a alguien que se considera "inferior" y, sobre todo, una práctica en la que el resarcimiento se convierte en "una especie de sentimiento de bienestar", que al verlo humillado y maltratado hace aflorar en él un deseo y un derecho al desprecio y al acto de causar dolor al otro, es decir, al deudor o pecador. Para Nietzsche se trata del

"derecho a la crueldad" que es, en realidad, el sentido subrepticio de la compensación de la culpa y también de la moralidad pastoral.

Las consecuencias que se derivan de esta crítica son, por demás, importantes para la historia del sujeto y la subjetividad. Atendiendo al discernimiento de Nietzsche sobre los valores morales (ideales de la cultura), todo el pensamiento, la organización y lógica del cristianismo circunda bajo una sola idea: *fomentar el espíritu de rebaño* (instinto gregario), para hacer del hombre un "siervo", negándole todas las posibilidades y potencialidades que le son propias: "Con la moral se instruye al individuo para que sea función del rebaño, y solo como función se atribuya valor a sí mismo. La moralidad es el instinto gregario del individuo" (Nietzsche: 2002, Aforismo 116, p. 201). Foucault se pronuncia en el mismo sentido que Nietzsche al cuestionar la función del modelo del rebaño: "¿Qué es el poder sacramental, el poder del bautismo? Llamar a las ovejas al rebaño" (Foucault: 2006a, p. 185).

No en vano Foucault profundiza, desde 1980, en el curso del Colegio de Francia, *El gobierno de los vivos*, en toda una serie de prácticas cristianas (bautismo, confesión, penitencia, dirección de conciencia, etcétera), no tanto con el fin de comprender la práctica en sí misma, sino para captar el recorrido de expiación que el hombre debe hacer para la "purificación del alma". Por supuesto que habrá de considerarse que para Foucault esta analítica de las prácticas penitenciales no tiene un punto de partida ni teológico ni institucional, por el contrario, su incursión a ellas es estrictamente desde la óptica de las tecnologías del Yo. Por eso, lo que en realidad le interesa a Foucault es estudiar los procedimientos (actos de verdad, actos de subjetivación) que llevan al hombre a la transformación completa de su naturaleza, es decir, la finalidad analítica consiste en identificar *la parte del individuo* que entra en juego en dichos procedimientos para que se constituya en un sujeto moral.

Ahora bien, con respecto a la moral cristiana, tanto Nietzsche como Foucault comparten la idea o, mejor dicho, la posibilidad alterna de contar con otro tipo de moral. Entre todas las posibles morales, la cristiana –la nuestra– vició desde su raíz la posibilidad de crear individuos más soberanos y creativos: "la idea de que a los hombres

se los gobierna no es por cierto una idea griega y tampoco, me parece, una idea romana" (Foucault: 2006a, p. 149). La cultura del rebaño hizo del hombre un ser débil, dependiente, en la que su singularidad –sin saberlo– no le es propia, sino del rebaño.

Bajo esta óptica y resumiendo lo trazado por Nietzsche, el cristianismo se sirve de un doble juego. Por un lado, introduce la "cultura del rebaño", sumiendo al hombre en una larga cadena de servidumbre. Por el otro, implanta el "pecado" y la "culpa" a través del dolor y el sufrimiento. Según el filósofo alemán hay un cierto goce intrínseco en el acto de hacer sufrir que, incluso, lo cataloga como la "divinización de la crueldad". En efecto, baste pensar en todos los ejercicios ascéticos –de los cuales Foucault hace su historia– que exigen la mortificación, humillación, penitencia, sacrificio permanente y constante del hombre. Motivo por el cual Nietzsche arremete contra esta idea:

> …por todas partes el pasado rumiando, el hecho retorcido, la "mirada torva" hacia todo hacer; por todas partes el querer malinterpretar el sufrimiento convertido en contenido de la vida, la reinterpretación del sufrimiento como sentimiento de culpa, de temor, de castigo; por todas partes el látigo, el cilicio, el cuerpo famélico, la contrición; por todas partes el enrodarse del pecador (Nietzsche: 2003, p. 187).

Por otra parte, Foucault señala con claridad que el gobierno de los hombres dio inicio en el momento mismo en que el cristianismo sentaba las bases para convertirse en una institución a partir del siglo III. Aunque la pastoral como tecnología de gobierno de los hombres se irá desarrollando y reforzando paulatinamente en los siglos subsecuentes hasta que alcance su culmen con el Concilio de Trento en 1545, será hasta el siglo XVIII cuando el poder pastoral se debilite a causa de la instauración de una nueva racionalidad que le sobreviene: la razón de Estado. Sin embargo, Foucault deja en claro que ninguna otra religión y ni ninguna otra sociedad tuvieron la ambición de gobernar la vida humana como lo hizo el cristianismo:

> El pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización:

> un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no solo de un grupo definido, no solo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia […] Creo que con esta institucionalización de una religión como la Iglesia se forma –y debo decirlo de manera bastante sucinta, al menos en sus grandes líneas– un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII (Foucault: 2006a, p. 177).

Ahora bien, ¿cómo fue posible que la pastoral lograra tal poder, tal control y dominio sobre el hombre? ¿De dónde surgieron esos tipos de mecanismos y tecnologías conductuales tan exhaustivas y rigurosas, que crearon procedimientos de subjetivación nunca ideados ni mucho menos imaginados en la Antigüedad greco-romana? Foucault responde que fue gracias al empalme que se dio entre el pastorado (en específico con el modelo monástico) y el modelo judicial –derivado del derecho germánico– alrededor de los siglos VI y VII. En los cursos de *Los anormales* en la clase del 19 de febrero de 1975, en el de *Seguridad, territorio, población* (1978) clase del 1º de marzo y, principalmente, en las clases en Lovaina (la del 13 de mayo de 1981), Foucault muestra cómo se sucedió la juridización del cristianismo, y señala que fue a través del ritual de la penitencia tarifada que es un modelo propiamente judicial derivado de la penalidad germánica. Ciertamente, este modelo desencadenó las "funciones judiciales" del poder pastoral, dando pie a la creación de un sistema de penas e indulgencias muy efectivo, de hecho, dice Foucault, se creó "un catálogo de penitencias obligatorias exactamente como en el sistema de la penalidad laica, para cada uno de los crímenes y delitos, había una reparación institucional otorgada a la víctima a fin de borrar el crimen" (Foucault: 2000, p. 163).

Efectivamente, al convertirse la Iglesia en un poder jurisdiccional, las prácticas penitenciales –poco a poco– experimentaron una mayor severidad y rigurosidad que en

los siglos precedentes, pues, estuvieron reglamentadas y codificadas según el derecho germánico. ¿Cuál es la particularidad que el derecho germánico aporta al ritual de penitencia? Foucault lo señala claramente. En el derecho germánico se encuentra la idea de que "una falta siempre puede redimirse si se da una satisfacción a quien se ha infligido un perjuicio o a quien se ha dañado". Esa misma configuración –dice Foucault– se encuentra en la penitencia tarifada:

> Así como esa redención equivale a un castigo y en cierto modo tiene dos caras –satisfacemos a quien hemos perjudicado y sufrimos un castigo–, de la misma manera, a la falta que se ha cometido contra Dios se responderá mediante una penitencia que será satisfacción para Dios y castigo para el pecador (Foucault: 2014, p. 199).

Entonces, el elemento medular recuperado de la forma judicial germánica es lo que Foucault denomina principio de "proporcionalidad"; esto es, que deberá existir una "proporcionalidad calculada" entre la falta y el castigo. Para alcanzar el perdón de Dios y de la persona a la que se ha dañado se tendrá que tomar en cuenta para la penitencia la proporcionalidad de la falta. Foucault emplea un ejemplo de la época para recrear esta idea:

> Con la penitencia tarifada tenemos una codificación como aquella que podemos ver en el derecho germánico: por ejemplo, cuando un clérigo había robado una cabeza de ganado, los penitenciales de los siglos VII–VIII decían que debía hacer penitencia y que esta debía consistir en vivir un año a pan y agua, más tres años sin vino ni carne si el clérigo había matado sin premeditación ni odio (Foucault: 2014, p. 196).

Por otro lado, esta juridización tuvo enormes implicaciones y efectos para los procesos de subjetivación. En primer lugar, en el marco de la confesión[30], es decir, en los

[30] El tema de la confesión –sus desplazamientos, transformaciones y efectos– será abordado en un apartado exclusivo dada la importancia que Foucault le otorgó para la historia de la subjetividad y la

procesos de veridicción: “a través de esta penitencia cuyo origen es manifiestamente judicial y laico, comienza a formarse, poco a poco, esa especie de pequeño núcleo aún muy limitado y sin ninguna otra eficacia que la utilitaria: el núcleo de la confesión” (Foucault: 2000, 163).

En efecto, este acoplamiento entre lo religioso y lo civil pudo concretarse gracias a la práctica de la confesión. No obstante, para ese momento (siglo VII), la confesión no era algo indispensable ni obligatorio para la penitencia. Sin embargo, sí era algo que ya estaba como punto de reflexión en el ámbito teológico, por ejemplo, Foucault recupera esta pretensión del teólogo Alcuino de York: “¿Qué es lo que el poder sacerdotal podrá desatar en materia de falta, si no conoce los lazos que encadenan al pecador? (Foucault: 2000, p. 163). En efecto, para los siglos subsecuentes (IX-XII), la confesión se convertirá en el instrumento de la penitencia tarifada y para el siglo XIII, con el Concilio de Letrán en 1215, ésta se volverá forzosa, permanente y exhaustiva tanto para clérigos como laicos; es decir, será el momento en que la confesión alcance su carácter universal.

Naturalmente, el proceso de manifestación de verdad –con la penitencia tarifada– comenzará a presentar caracteres completamente distintos a los que tenía en siglos precedentes (entre los siglos IV-VI) cuando la confesión todavía estaba anclada a dos modelos de corte más reflexivo, es decir, su forma de veridicción estaba más apegada a técnicas de la rememoración y del gobierno de sí, como en el caso de la Antigüedad pagana (pitagórica y estoica) o de las primeras formas de penitencia en el cristianismo primitivo en la que la confesión era un modo de vida; es decir, era algo voluntario, era un estatus, en el que se verbalizaba el estado en que se encontraba el individuo, por lo mismo, se trataba de una especie de trabajo espiritual. Estas dos formas son la *exagoreusis* y la *exomologesis*. La primera se refiere a una forma de confesión espiritual a nivel de las representaciones, de los movimientos del pensamiento y los deseos. Esta forma no involucraba únicamente los actos sino también –dice Foucault– “el flujo móvil del pensamiento”. La segunda es una manifestación de verdad en la cual el pecador debe confesar –de manera global y no detallada– su estatus de penitente:

verdad. En esta sección únicamente hacemos una mención generalizada debido al anclaje que tuvo la confesión con la juridización penitencial.

> La confesión que vemos en los rituales de penitencia en los primeros siglos cristianos, me pareció que había que entenderla como una especie de manifestación, manifestación de sí, manifestación expresiva y simbólica de sí que tiene un doble carácter: primero, el no tener por objeto, por fondo de uno mismo; y, por otra parte, no utilizar como instrumento principal la expresión verbal. Y creo que es con la práctica monástica que vemos aparecer –de manera un poco más tardía, esto es, en los siglos IV y V, una nueva práctica que a mi entender tuvo una importancia absolutamente fundamental en la historia de lo que podríamos llamar las relaciones entre subjetividad y verdad en Occidente (Foucault: 2014, p. 141).

Foucault explica que estas dos prácticas, la *exagoreusis* y la *exomologesis,* se mantendrán compenetradas hasta el siglo VII, cuando las cosas empiecen a cambiar con la juridización e intensificación de reglas y con los códigos penitenciales. Obviamente el acto de confesión también sufrirá ajustes importantes, pues, confesar ya no será simplemente un acto de enunciación de la falta, ahora se trata de que la confesión se convierta también en una especie de pago, de sacrificio, de humillación y vergüenza a causa de la falta cometida. Condiciones que tampoco estaban presentes con los modelos de la hermenéutica de sí. Desde la perspectiva de la subjetivación, esta variación religiosa-jurídica hará emerger la figura del *sujeto condenable,* que será determinante para la historia del derecho y del sujeto de derecho. Tenemos, en consecuencia, que la penitencia judicial es un acto calculado para la satisfacción del daño causado. Y la confesión de la falta tendrá que encarnar, a su vez, un sacrificio como forma de pago. De hecho, Foucault dice que esta idea alcanzará su culmen en los siglos X y XI, cuando la confesión en sí mima represente sustancialmente un sacrificio: “al confesar una falta, uno hace un sacrificio” (Foucault: 2014, p. 200).

Por eso, cuando el Concilio de Letrán (1215) imponga la práctica de la confesión como algo obligatorio, será el momento en que la penitencia tome dimensiones totalmente jurídicas, sobre todo, cuando deje de ser tarifada y se convierta en un *sacramento*. La sacramentalización de la penitencia ocasionará que la confesión se

convierta en una tecnología de poder extremadamente avanzada para reforzar *la relación con el otro* (director de conciencia) y para extremar el *principio de obediencia absoluta*; elementos rectores fundamentales para el gobierno de los hombres y con ello, aumentar, a su vez, el poder y la imagen del sacerdote para los procesos penitenciales y de dirección de almas.

Aunado a lo anterior, esta superposición entre lo sacramental y lo judicial también es sustantiva no solo para la historia del cristianismo y la moral, sino para la Iglesia en general, pues, como Foucault aclara se modifica en esencia la relación entre el hombre y Dios:

> Es algo muy importante porque, con el episodio de la juridización por la sacramentalización, se darán cuenta de que la Iglesia estableció de manera absolutamente central dentro de su magisterio un modelo jurídico, un modelo judicial para la relación entre el hombre y Dios. Algo que jamás se le habría ocurrido a un cristiano primitivo –que la relación entre el hombre y Dios fuese del orden de la ley; que la relación podía ser del orden del tribunal, la relación podía ser [del orden] de la falta, del tipo de la falta [y] de la sanción; que la escena entre el hombre y Dios fuese una escena judicial –constituye efectivamente la gran realización de la Iglesia de los siglos XII y XIII (Foucault: 2014, p. 203).

Igualmente, Foucault advierte que derivado de este ajuste doctrinal entre el hombre y Dios, la sacramentalización pondrá en el centro de los rituales de penitencia a una figura que anteriormente tenía un papel de mediador, de intermediario entre el penitente y Dios. Esa figura singular que adquirirá un poder casi absoluto es la del Obispo y sacerdote cuyo papel consistirá en adelante ser el "juez" y único capaz de dar la remisión de los pecados: "El confesor es el juez, el médico y el guía de los penitentes", por lo tanto, tendrá la exclusividad "del poder de las llaves" –dice Foucault. Y justamente esa auto adjudicación de poder, cuyo objetivo es acrecentar y afianzar tanto el poder de la Iglesia como del pastor, tendrá también diversos efectos. Primero, un refuerzo de los códigos para la confesión en los rituales de penitencia, por ejemplo, la "obligación" del

examen de conciencia, el cual se convierte en una técnica de poder en la que el pecador se interrogará de manera rigurosa y exhaustiva; tarea que, además, estará únicamente en manos del sacerdote: “Este sistema de interrogatorio estará codificado según los mandamientos de Dios, según los siete pecados capitales y, eventualmente, según los mandamientos de la Iglesia” (Foucault: 2000, p. 166). Segundo, esta intermediación modificará, de fondo, el sacramento penitencial. Ahora, lograr la salvación del alma se sujeta a un doble poder: el divino y el terrenal. La pastoral ha creado un doble vínculo conformado por el “pecador, sacerdote y Dios”:

> Hasta los siglos XI y XII tenemos aún fórmulas de absolución deprecativa (es decir, aquellas en las cuales el sacerdote a quien se pide una penitencia pide a Dios que tenga a bien absolver al penitente) y luego, a partir del siglo XIII, la fórmula declarativa de absolución adopta una forma regular (el sacerdote dice “yo te absuelvo”, y una vez que ha dicho “yo te absuelvo”, la absolución es un hecho). Ahora, el sacerdote, en virtud del poder de absolver que tiene, puede decidir con absoluta libertad la penitencia, la satisfacción que considera necesaria y suficiente (Foucault: 2014, p. 202).

Tercero, esta peripecia doctrinal también será un parteaguas para los movimientos “antipastorales” que tienen como blanco “desjuridizar” la relación entre el hombre y Dios:

> A partir de allí comienza o se desarrolla el gran olvido de San Agustín; a partir de allí también comienza toda una serie de efectos y consecuencias que serán precisamente las cosas contra las cuales se levantará la Reforma. Y la Reforma –Lutero, Calvino– será sin duda el inmenso esfuerzo por desjuridizar las relaciones entre el hombre y Dios, esta juridización que había sido la obra de la Iglesia del siglo XIII, los siglos XII-XIII (Foucault: 2014, p. 204).

Esta nueva lógica doctrinal implica, en primera instancia, cuestionar el ejercicio del poder pastoral; es decir, ese arte de gobernar a los hombres en cuya lógica se alberga una forma inédita de entender las relaciones de poder, es decir, se trata de que cada

individuo “debía ser gobernado y debía dejarse gobernar” permanentemente y fustigados por una obediencia total:

> De Wyclif a Wesley, del siglo XIII, todas las luchas que culminaron en las guerras de religión eran en lo fundamental contiendas para dilucidar quién tendría el derecho concreto de gobernar a los hombres, gobernarlos en su vida cotidiana, en la minucia y la materialidad que constituyen su existencia, y quién tenía ese poder, a quién lo debía, cómo lo ejercía, con qué margen de autonomía para cada uno, qué calificaciones debía tener para imponerlo, qué límites había a su jurisdicción, qué recursos podía haber contra él, qué control aplicaban unos sobre otros […] Al contrario, el resultado de esa serie de agitaciones y revueltas iniciadas en el siglo XIII y estabilizadas a grandes rasgos, en los siglos XVII y XVIII, fue un prodigioso fortalecimiento del poder pastoral (Foucault: 2004, pp. 178, 179).

En efecto, la crisis del pastorado es, sin duda, una cuestión histórica con matices políticos-religiosos sumamente importante. Pero más allá de su dimensión histórica, para Foucault, es el punto crítico para *pensar la resistencia como una forma electiva de subjetividad*; es decir, todos los movimientos de rebelión descritos como “luchas antipastorales” (la Reforma y Contrarreforma) o aquellas que están relacionadas con otros problemas, por ejemplo, económicos, (luchas entre la burguesía y el feudalismo), o incluso, pensando en las luchas sociales más actuales como la relación de poder entre hombres y mujeres, o las de comunidades en minoría, no son otra cosa que una respuesta, una reacción –pasiva o frontal– a una forma específica de ejercicio de poder, con el propósito de encontrar formas alternativas de gobernanza y modos distintos de subjetividad.

Digamos que en el análisis que hace Foucault de las luchas antipastorales, el foco de interés no está puesto propiamente en el tipo de racionalidad del pastorado, sino más bien en el sistema de técnicas, métodos y procedimientos empleados en los procesos de subjetivación. Toda esta problemática de la subjetivación, es decir, la forma en que se ha fincado nuestra individualidad, la manera en que se modificado nuestra identidad, incluso,

las formas de verdad que se impusieron han estado en el centro de la concepción política, ética, crítica y teórica de Foucault, en la forma de resistencia, tal como lo señala Michel Senellart en una nota en *Seguridad, territorio, población*:

> Este análisis de las rebeliones de conducta correlativas al pastorado se inscribe como prolongación de la tesis enunciada por Foucault en *La voluntad de saber*, según la cual "donde hay poder, hay resistencia"; ésta no está "nunca en posición de exterioridad con respecto al poder" y constituye, en cambio, "el otro término en las relaciones de poder", su "irreductible contracara". En efecto, en una serie de hojas manuscritas sobre la gubernamentalidad, insertas entre dos clases del curso, Foucault escribe: "El análisis de la gubernamentalidad […] implica que todo es político […] La política no es nada más y nada menos que lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, el primer levantamiento, el primer enfrentamiento". La idea de "contraconducta", según la expresión expuesta más adelante, representa en el pensamiento de Foucault una etapa esencial entre el análisis de las técnicas de sujeción y el elaborado a partir de 1980 sobre las prácticas de subjetivación (Foucault: 2006a, p. 225).

La resistencia se presenta, entonces, como la lucha en contra de determinadas formas de sumisión y sujeción de la subjetividad derivadas del progresivo proceso de «pastoralización» para conducir la vida humana, a partir de mediados del siglo XVI. Dichos movimientos de contraconducta tienen esas primeras características de "resistencia pasiva de las poblaciones". En la clase del 1º de marzo de 1978, Foucault plantea esta cuestión:

> Me gustaría tratar de buscar algunos de los puntos de resistencia, las formas de ataque y contraataque que se dieron en el campo mismo del pastorado. ¿De qué se trata? Si es cierto que el pastorado es un tipo de poder muy específico que se asigna como objeto la conducta de los hombres –por instrumento, los métodos que permiten conducirlos y por blanco, la manera como se conducen, como se comportan– y [entonces] es un poder cuyo

> objetivo es esa conducta, creo que de manera correlativa aparecieron movimientos tan específicos como el poder pastoral, movimientos específicos de resistencia, insumisiones, algo que podríamos llamar rebeliones específicas de conducta […] Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos (Foucault: 2004, p. 225).

Ciertamente, ese "querer no ser gobernado" es el apotegma de la "Crítica", a la cual Foucault se refiere en su conferencia de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía, *¿Qué es la crítica?* En esta presentación, Foucault plantea la manera de concebir la Crítica como proyecto ético-político, situándola a contraluz de la formulación kantiana y de la dimensión histórica-crítica invocada por la Ilustración.

En efecto, a propósito de Kant y de su opúsculo escrito en 1748, "*¿Qué es la Ilustración*?", Foucault emprende la reformulación de la noción kantiana de crítica; la destierra de la configuración epistemológica bajo la cual Kant la había definido con el pronunciamiento de "¿Qué puedo conocer?", y le asigna una dimensión ética y política que identifica como "actitud crítica". Este giro redefine la problemática del conocimiento kantiano (las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero) para ubicarlo en sentido contrario al vincularlo con la dimensión política (relación saber-poder). De hecho, para Foucault, el "proyecto crítico" no se sitúa en "los límites del conocimiento que aspira alcanzar la autonomía sin dejar de obedecer", sino en la capacidad de ensayar un ejercicio crítico reflexivo que permita al sujeto "interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad" (Foucault: 2018, p. 22). A esta intención, que denota "una manera específica de pensar, de decir y de actuar", la denomina "actitud crítica". Actitud crítica que Foucault ya detecta tanto en el corazón de la problemática de gobierno a propósito de la multiplicación de "las artes de gobernar" en el siglo XVI, como en las luchas antipastorales que manifiestan esa voluntad de "no querer ser gobernados". Para Foucault, las contraconductas pastorales contienen una fuerte dosis de esa "actitud crítica" y dice: "esa gubernamentalización que me parece

bastante característica de las sociedades de Occidente europeo en el siglo XVI, no puede desligarse, creo, de la cuestión del "¿cómo no ser gobernado?" (Foucault: 2018, p. 49).

Si para Kant, la Ilustración es un llamado "al coraje de saber" (¡*Sapere aude*!) para detectar los límites del entendimiento y salir del estado de minoría de edad; para Foucault, la Ilustración se define por ese "coraje" dirigido hacia una *actitud práctica de resistencia al poder* (sea pastoral, sea de autoridad, sea de Estado): "No me propongo mostrar la oposición que habría en Kant entre el análisis de la *Aufklärung* y el proyecto crítico […] sería fácil mostrar que, para él, la autonomía dista mucho de oponerse a la obediencia de los soberanos (Foucault: 2018, p. 55).

Por tanto, salir del estado de "minoría de edad" para Foucault significa cuestionar las formas institucionales de poder. La crítica tendría, entonces, la función de derribar los mecanismos de coerción de la relación saber-poder:

> …es preciso plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación, sería en primer lugar y ante todo a partir de cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, la voluntad decisoria, actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de la minoría de edad. Una cuestión de actitud (Foucault: 2018, p. 73).

Sin lugar a duda, para Foucault, la crítica es una cuestión de "actitud" más que de Ilustración. Una actitud que apela a la disposición de estar atentos a las formas inminentes de individualización y totalización. Recusar la racionalidad del poder político no solo es la tarea del pensamiento filosófico-crítico, sino y, principalmente, es un trabajo individual, es un *éthos* en la forma de "actitud" que nos obliga moralmente por el hecho de formar parte de la sociedad. Por la misma razón, Foucault –refiriéndose a las "artes de gobernar"– propone:

> desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de procurar escapar a esas artes, o en todo caso, de desplazarlas, en concepto de reticencia esencial […] yo llamaría

> simplemente el arte de no ser gobernado e incluso el arte de no ser gobernado de esa manera y a ese precio (Foucault: 2018, p. 49).

En ese mismo año de 1978, en Japón, Foucault pronuncia otra conferencia titulada "La filosofía analítica de la política", en ella aborda la cuestión de la resistencia y la lucha contra las formas de dominación, en específico, la carcelaria. No obstante, lo que se trasluce en la temática que plantea es, precisamente, la "actitud crítica" que muestran los prisioneros para manifestar las condiciones "insoportables" que viven dentro de la prisión. Foucault señala que las características y las luchas actuales tienen ese rasgo "crítico" y también "marginal". Son «luchas minúsculas, fenómenos locales» que atañen a grupos determinados. Distintas a las grandes resistencias "revolucionarias" en las que se ponía en juego la libertad y los derechos individuales. Ahora se trata de luchar contra formas de dominación específicas –explica Foucault. Y justamente eso es lo que ve en los prisioneros: una "actitud crítica" que los lleva a manifestar su absoluto "rechazo al juego del poder":

> Desde el siglo XIX, se ha desarrollado una serie de movimientos, de críticas, de oposiciones a veces violentas para intentar modificar el funcionamiento de la prisión. Ahora sabemos, por primera vez, que no se trata de ese juego o de esa resistencia, de esta posición en el interior del mismo juego; se trata de un rechazo del propio juego. Se dice: basta ya de prisión. Y cuando, ante esta especie de crítica masiva, las personas razonables, los legisladores, los tecnócratas, los gobernantes preguntan: «Pero ¿qué quieren?» la respuesta es: "No seremos nosotros quienes tiremos piedras contra nuestro propio tejado; no queremos participar en el juego del sistema penal; no queremos participar en el juego de las sanciones penales; ya no queremos participar en el juego de la justicia" (Foucault: 1999d, p. 120).

Es innegable que, para Foucault, la "actitud crítica" ha sido el instrumento de análisis de las distintas las formas modernas de dominación. Su obra no es otra cosa que la manifestación de esa actitud crítica; su pensamiento y su hablar es un *éthos* filosófico que solo terminó con su muerte. Motivo por el cual esta herramienta "crítica" no dejará de

extenderse conforme Foucault avance en sus estudios sobre la subjetividad. Recordemos que el hilo conductor de su quehacer filosófico es la cuestión de la subjetividad, es decir, el sujeto y la verdad. La crítica, a partir de 1980, tendrá ese matiz: "hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario" (Foucault: 1988, p. 231).

Por lo tanto, en 1983, Foucault retoma por segunda ocasión el texto de Kant sobre "¿Qué es la ilustración?". Ahora, el hilo conductor de esta nueva lectura no será el análisis crítico sobre "los límites del conocimiento", sino la *noción de actualidad*: "el presente"; tema filosófico y ético que interpela la pregunta: "¿Quiénes somos?":

> La cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant es la del presente, la actualidad, la cuestión de: ¿qué pasa hoy? ¿Qué pasa ahora? ¿Qué es ese "ahora" dentro del cual estamos unos y otros? (Foucault: 2010a, p. 29).

La relectura que hace Foucault sobre Kant pone en el centro de la mesa la cuestión de la Ilustración entendida, ahora, como pura actualidad, como "acontecimiento". Elemento que, para Foucault, se convierte en el verdadero objeto de la filosofía. Según Foucault, Kant inaugura también la puesta en marcha del papel que el individuo tiene como obligación, dentro de la sociedad: "el individuo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso" (Foucault: 2010a, p. 30).

Para Kant la Ilustración se define como un estado de "minoría de edad" en el cual se está no por ausencia de conocimiento, sino por la falta de "voluntad" para hacer uso de la razón. Tres son los factores que Kant señala y que es preciso modificar: la relación entre voluntad, autoridad y uso de la razón. Asimismo, salir de la minoría de edad es un acto de conciencia, de obligación moral para reflexionar en "lo particular y en lo público". Kant –dice Foucault– "hace notar que el hombre es por sí mismo responsable de su estado de minoría […] Ellos son, a la vez, elementos y agentes del mismo proceso" (Foucault: 1999f, p. 338). En este sentido, la sentencia, ¡*Sapere aude*!, no solo se refiere

a “al coraje de conocer los límites de la razón” sino a la necesidad de ejercer un cambio (voluntad, autoridad, uso de razón) que concierne tanto a la existencia política como a la social de todos los individuos. Para Kant, los mecanismos para salir del estado de “minoría de edad” se sustentan a partir de dos condicionantes: a) la obediencia a las instituciones (actitud sumisa en lo privado); b) hacer uso de la razón como una obligación ética y política (la razón libre –autonomía– en su uso público). El aforismo, “¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced*!*”, concentra el papel social y político que todo hombre debe desempeñar al formar “una pieza de la máquina”. El contrapunto en Kant es que el uso de la razón –en el ámbito privado– no deja de estar condicionado por la obediencia; pues, al estar delimitado por una institución ha de subordinarse a ésta, por lo tanto, sacrifica la libertad de pensamiento: “paga impuestos, para poder razonar cuanto se quiera sobre el régimen tributario”. Sin embargo, Foucault advierte:

> Kant no pide que se practique una obediencia ciega y boba, sino que de la propia razón se haga un uso adaptado a esas circunstancias determinadas; entonces la razón se debe someter a fines particulares. Aquí no puede haber, por tanto, uso libre de la razón (Foucault: 1999f, p. 339).

En cambio, en el ámbito público –supone para Kant– el uso libre (sin un fin particular) de la razón (razonar por razonar); esto es, razonar por el hecho de ser un sujeto universal, un ciudadano del mundo que se dirige a todos y al público. El señalamiento que hace Foucault es que para Kant el uso libre de la razón contiene una carga negativa, pues, la condición para la libertad de razonar queda aún supeditada a la obediencia:

> En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón puede adoptar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia del saber se puede ejercer a plena luz, siempre que los individuos obedezcan tan estrictamente como sea posible (Foucault: 1999f, p. 340).

Concretando lo expuesto, para Foucault, la Crítica kantiana, es decir, la Ilustración, consiste en que la "humanidad" haga un uso lícito de la razón; alcanzar la "mayoría de edad" significa que la obediencia no comprometa la libertad y que no sacrifique el pensamiento. Lo que pide Kant es la perfecta delimitación exigible del uso privado y del uso público. Como lo deduce Foucault, la Crítica solo es a condición de la *obediencia racional,* que sea "el libro de a bordo de la razón que ha llegado a su mayoría de edad en la *Aufklärung*; e inversamente, es la edad de la Crítica" (Foucault: 1999f, p. 341).

Como fuere, la interpretación de Foucault sobre la Ilustración kantiana deriva varios puntos importantes. Primero, la pregunta por el presente como acontecimiento: "¿Qué somos nosotros?, ¿qué somos en este presente que vivimos?". Segundo, dicha pregunta denota un significado moral: la falta del "gobierno de sí del individuo". Tercero, la Crítica se presenta como una "actitud de la modernidad":

> …me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un periodo de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como tarea. Un poco sin duda, como lo que los griegos llamaban un éthos (Foucault: 1999f, p. 341-342).

¿Qué es para Foucault ese *éthos*, esa actitud de modernidad? La figura de Baudelaire ofrece la respuesta. Para Baudelaire, la modernidad, en términos llanos, es aquello que se presenta como lo «transitorio», «fugitivo» y «contingente». Pero la significación ética de la modernidad; es decir, el hecho de considerarse –en realidad– un hombre moderno implica la disposición de "adoptar una *actitud* con respecto al movimiento perpetuo de la modernidad". Foucault dice que esta actitud es voluntaria, es decir, es un trabajo personal; no obstante, a través de esta actitud es posible "recobrar algo eterno" justo en el momento presente («lo heroico para Baudelaire»). Es captar lo esencial de la época moderna, es la sensibilidad de vivir y atrapar, en lo contingente, aquello que es verdaderamente "heroico", es –como dice Foucault refiriéndose a Baudelaire–: "abrir los ojos, prestar atención y coleccionar en el recuerdo". ¿Qué conlleva

esta idea? Implica el hecho de no ser un hombre de "moda" (*flânerie* / paseante), sino un hombre cuya *actitud* esté puesta en la voluntad de apresar aquello en el presente que sea valioso y esencial para nuestra época. Para Baudelaire, el hombre moderno es aquel que busca cambiar el presente, el hombre, que, dotado de voluntad e imaginación, "tiene una mirada más alta que la del paseante", para aprehender la circunstancia de su presente: "Se trata de extraer de la moda aquello que pueda contener de poético en lo histórico"; el pintor y dibujante Constantin Guys es la figura emblemática del hombre moderno para Baudelaire. Es el hombre que se distingue del paseante por ser capaz de imaginar el presente de "otra manera", mediante el empeño de transformarlo sin destruirlo, es hacer un ejercicio ético "en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola". Por lo tanto, Baudelaire habla no solo de una relación con el presente, también implica un vínculo ético consigo mismo. Hay en ello una elaboración ética de sí, una construcción de un éthos voluntario hacia la modernidad (gobierno de sí, gobierno de los otros), es "tomarse a sí mismo –dice Foucault– como objeto de una elaboración compleja y dura: lo que Baudelaire denomina, según el vocabulario de la época, el «dandismo»" (Foucault: 1999f, p. 344).

Hoy en día se cree, generalmente, que el "dandismo" está en cercanía con la "moda", con ese paseante que vive en lo contingente e indiferente a su presente, nada más alejado de ello. El dandismo –visto a través de los ojos de Baudelaire– es una "actitud crítica" que le da un alto valor al presente, y en esa valoración busca transformarlo, idearlo distinto de lo que es. La "actitud crítica" del dandismo –para Foucault– es la capacidad de transformarse a sí mismo –no en sentido del cristianismo– sino como un trabajo ascético de sí en cuyo núcleo se asienta la libertad. Para Baudelaire esta libertad actitudinal, este modo de manifestar el ánimo de la modernidad se halla en el Arte, para Foucault se encuentra en las "artes de la existencia" y las tecnologías del Yo: "Para Baudelaire, el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad no libera al hombre en su ser propio; le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo" (Foucault: 1999f, p. 344).

Por lo tanto, para Foucault, la "actitud crítica" como *éthos* filosófico de la modernidad, es un trabajo ético sobre sí mismo y a la vez una forma distinta de problematizar el presente; es la interrogación filosófica que obliga a una disposición ética en donde la autonomía del sujeto se manifieste como libre. En la actitud crítica baudelaireana, Foucault ve una forma de enfrentar el tipo de luchas políticas actuales a las que se ha referido constantemente (como el caso de los prisioneros). Es la posibilidad de romper las estrategias del juego del poder, es transformar la situación de individualización y coerción en la que el individuo se halla. Se trata, en definitiva, de una actitud de rechazo a las formas de racionalización de gobierno (del Estado, institucionales, económicas, etcétera). La actitud crítica es, por último, un "arte de gobernar" la propia subjetividad como tarea esencial de las "artes de existencia":

> Una práctica ascética, dando a la palabra «ascetismo» un sentido muy general, es decir, no el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno mismo sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. (Foucault: 1999b, p. 394).

En conclusión, la idea de resistencia al poder que asume Foucault va en sentido de un proceso de creación, una forma dinámica que transforme la situación y que haga que el sujeto participe activamente en dicho proceso creativo. Resistir al poder no es "simplemente decir no", la resistencia no se funda exclusivamente en un acto de negación, si bien es cierto que ese "no" es la primera "forma mínima de resistencia", también es cierto que hay que "hacer de ese *no* una forma de resistencia decisiva" (Foucault: 1999g, p. 423).

Regresemos al tema de las contraconductas que como considera hay en ellas una franca "actitud crítica" en oposición a determinadas formas de poder y de verdad de la institución cristiana. Las luchas antipastorales son un modo de sublevación para rechazar "ser gobernado de ese modo"; implican la búsqueda de maneras distintas de relación entre el sujeto, el poder y la verdad.

Por eso, Foucault analiza las formas de *desobediencia* a la pastoral, en un afán de mostrar que es posible rechazar esa forma de subjetivación, pues, "son luchas contra el gobierno de la individualización":

> Todos los movimientos que tuvieron lugar en los siglos XV y XVI, cuya expresión y resultado fundamental fue la reforma, deben comprenderse como los índices de una gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad y como una revuelta contra el tipo de poder religioso y moral que dio forma a esta subjetividad, durante la Edad Media (Foucault: 1988, p. 231).

Existieron diversas formas de contraconducta cuya intención no era minimizar o suprimir el gobierno de la pastoral; sino más bien de cuestionarlo, de hacer notar que no se requería, por ejemplo, de la mediación del pastor en la relación entre el individuo y Dios. Razón por la cual las contraconductas intentaban intensificar las formas espirituales y las prácticas cristianas, es decir, la lucha antipastoral tenía la pretensión de construir una nueva forma de subjetividad más soberana e independiente de las formas establecidas por el poder pastoral. Al respecto Foucault comenta:

> …esas contraconductas no tenían por objetivo la manera de deshacerse del pastorado en general, de todo pastorado, sino más bien: cómo beneficiarse con un mejor pastorado, cómo tener una mejor guía, cómo salvarse más seguramente, mantener mejor la obediencia, acercarse más a la verdad (Foucault: 2006a, p. 269).

De hecho, podemos contar que el propio pastorado surgió como un movimiento de contraconducta y de hostilidad hacia determinadas sectas gnósticas entre los siglos II al IV. Estas comunidades no tenían interés de presentarse como un dogma o una doctrina. Su punto de fisura con el cristianismo era que éstos veían la existencia material como el mal, como algo defectuoso. La salvación –para los gnósticos– no proviene de Cristo, sino de una mística esotérica de salvación: el bien contra el mal. Por lo tanto, el culmen del gnosticismo era liberarse del mal, es decir, de la materia: "destruir la materia por el agotamiento", ello implicaba cometer todos los pecados del mundo. Anulación y

transgresión de toda ley, sobre todo, la ley de Dios. El gnosticismo pone al ser supremo frente al Demiurgo. Para el cristianismo, estas comunidades representaban un total desafío. Su reacción consistió en "llamar al orden".

La segunda forma de contraconducta se encuentra el ascetismo que condensa –casi de manera global– la problemática de los movimientos de disidencia que se refieren, particularmente, a los "excesos y límites" del monacato, es decir, la ascesis rechaza una estructura y jerarquía de poder centrada en la figura de autoridad, en este caso, la del Obispo o del pastor y sus subordinados. Motivo por el cual el ascetismo era discordante con la idea de una obediencia absoluta, por el contrario, su estructura estaba basada en el "modelo del desafío", es decir, es "un ejercicio que va de lo más fácil a lo más difícil", en el cual, la obediencia absoluta no es el criterio de verdad, sino el grado de "sufrimiento" que el propio asceta se impone, de esta manera, recorre un camino lleno de dificultades, de obstáculos cada vez más duros y complejos que poco a poco va superando, hasta lograr, en un esfuerzo gradual y permanente, alcanzar un estado de *aphateia*, es decir, de tranquilidad y perfección en el que el universo de tentaciones sea apaciguado mediante el dominio propio e intentando asemejarse con Jesucristo. Por lo tanto, como Foucault señala la estructura del pastorado, que impone una dirección de conciencia y una obediencia pura en beneficio del poder sacerdotal, es completamente incompatible con la esencia del ascetismo. Existe, por lo tanto, una clara diferenciación entre cristianismo y ascetismo. Como señala Foucault: "el cristianismo no es una religión ascética". Mientras que…

> El ascetismo es una obediencia exasperada e invertida, convertida en dominio egoísta de sí […] El ascetismo ahoga la obediencia mediante el exceso de prescripciones y desafíos que el individuo se lanza a sí mismo. Como ven, hay un nivel que es el del respeto a la ley. El pastorado le agregó el principio de una sumisión y una obediencia al otro. El ascetismo vuelve a invertir esa relación y la convierte en un desafío del ejercicio de sí sobre sí (Foucault: 2006a, p. 249).

El tercer elemento de contraconducta son las comunidades religiosas. Foucault muestra cómo el pastorado impulsó la tendencia hacia la constitución de comunidades religiosas. La ascesis, en cambio, constituía una práctica individualizadora en franca oposición a "la autoridad del pastor y de las justificaciones teológicas o eclesiológicas que se proponen para ella", es decir, el desafío consistía en quebrantar la jerarquía absoluta del pastor. Ello ponía como blanco la problemática de la obediencia, en especial, cuando el pastor se hallaba, por ejemplo, en *estado de pecado mortal*, Foucault menciona al erudito Juan Hus que decía: "un sacerdote en estado de pecado mortal ya no es un auténtico sacerdote", por lo tanto, la obediencia bajo pecado mortal del pastor era considerada como una "herejía". De hecho, explica Foucault, que en muchas comunidades estaban en franca resistencia a las formas pastorales, y existía una inversión de la jerarquía en las relaciones de obediencia: en lugar de acatar una obediencia pura se daban relaciones de *obediencia recíproca*, es decir, existían reglas y compromisos de obediencia mutua entre individuos que se regulaban mediante el principio de igualdad: "cada uno es pastor, cada uno es sacerdote, cada uno es ministro y, por lo tanto, nadie lo es". En síntesis, el núcleo de esa contraconducta se asentaba sobre el cuestionamiento de la *legitimidad de la autoridad*, por eso afirma Foucault, es "un sistema que, al menos en principio, excluye cualquier obediencia o afirma, en todo caso, la legitimidad de todas las conductas. En esas comunidades encontramos muchas otras maneras de destacar los esquemas de obediencia, aunque de un modo muy distinto del esquema pastoral" (Foucault: 2006a, pp. 253-254).

Otro movimiento antipastoral es la mística, una práctica en la que, principalmente, las mujeres se adjudicaban el derecho de escuchar a Dios. El punto de quiebre entre pastoral y misticismo es la cuestión de la verdad. Para la pastoral, el director de conciencia es quien puede conocer lo que hay en el alma del confesante; para la mística, en cambio, el alma solo puede comunicarse con Dios a través de una experiencia personal, por lo tanto, existe un rechazo al examen de conciencia y a la dirección espiritual, ya que el alma no se ve por medio de la confesión, sino a través de "un juego de visibilidades" siempre en constante alternación (luz-sombra; día-noche; pérdida-hallazgo; ausencia-presencia) juego que se manifiesta en la iluminación y, por ende, en la comunicación con Dios. Entonces, en la mística es el cuerpo y no el intelecto el que se

ve afectado por la iluminación, solamente así el alma “se ve a sí misma en Dios y ve a Dios en sí misma”.

El quinto elemento es la Escritura. Foucault comenta que para la pastoral la Escritura no ocupaba un lugar privilegiado. Lo esencial estaba puesto en aspectos como la enseñanza de dogmas, la intervención del sacerdote en los sacramentos, en la “palabra” emitida por el propio pastor, es decir, el poder pastoral se enfocaba en fortalecer su propia estructura y organización. En actitud de rechazo los movimientos de contraconducta planteaban un “retorno a las Escrituras” y a los “textos sagrados”, bajo la idea de que cada individuo puede leer por sí mismo y sin la intervención del pastor los textos: “el acto de lectura es un acto espiritual que pone al fiel en presencia de la palabra de Dios” (Foucault: 2006a, p. 258).

Por último, Foucault refiere a la creencia escatológica de que Dios va a volver a reunir a su rebaño, por lo tanto, no se requiere de los pastores. Dios es el verdadero y único pastor, y puede prescindir de sus representantes en la Tierra. Esta forma escatológica también parte de la idea alegórica de la doctrina cristiana, que señala que se cumplirán las “tres edades” de la humanidad en el devenir de los tiempos: “la era del Padre, la era del Hijo y la era del Espíritu Santo”. La primera corresponde al tiempo de los profetas, la segunda era es la “resurrección de la carne” en la figura de Cristo y la tercera, el momento en que el Espíritu Santo descienda sobre la Tierra. Por lo tanto, el pastorado –para la escatología– es una estructura transitoria.

En síntesis, todos estos factores fueron fundamentales para la lucha antipastoral, por un lado, existía una pretensión de *retornar a las formas originarias de relación con Dios* (cristianismo primitivo), en las que no estaba aún anclada la autoridad pastoral al modo de un feudalismo. Por el otro, las contraconductas dejaron ver que, en realidad, el cristianismo no puede pasar por un ascetismo, ni por una mística, ni una creencia escatológica. Son movimientos que controvirtieron las formas pastorales, su estructura y organización.

Por otra parte, estos movimientos de lucha son definitivos en el pensamiento de Foucault porque –reiteramos– en ellos se manifiesta un quiebre con el poder, una manera de revertir las relaciones de fuerza, un modo de cambiar las estrategias de poder que le permitan al individuo modificar su estatus, es decir, apropiarse del derecho de crear su propia identidad, su propia manera de relacionarse con los otros, su propia forma de crear vínculos (con Dios, con lo social, con lo político, etc.,) en definitiva, son luchas que posibilitan construir la propia subjetividad, pues, en esencia, en eso consiste resistir al poder.

> Toda transformación que modifica las relaciones de fuerza entre comunidades o grupos, todo conflicto que los enfrenta y los lleva a rivalizar, exige la utilización de tácticas que permitan modificar las relaciones de poder (Foucault: 2006a, p. 261).

Todas estas formas de las que se sirve la pastoral constituyen el factor por el cual Foucault ve en la estructura de la pastoral la primera forma de gubernamentalidad, una manera de gobernar a los hombres en la que el poder disfraza su arbitrariedad y lo transforma en “poder de salvación”. Una gubernamentalidad en la que la verdad se muestra como un “arte de servidumbre”.

Por lo mismo, –como se mencionó– Foucault apuesta por una “actitud crítica” y reflexiva que permita la suspensión de los efectos del poder y la verdad, como él dice, “hacer de la crítica el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podríamos llamar, en una palabra, la política de la verdad” (Foucault: 2018, p. 52).

Y justamente esa actitud de “indocilidad” es nada menos que la expresión de la libertad en su forma reflexiva. Si bien –como asevera Foucault–en todas partes “hay poder, hay pensamiento y hay libertad”, entonces, en toda relación de poder siempre habrá una forma de escapar a él, y siempre existirá una forma de libertad. Paul Veyne al referirse sobre la libertad en los términos de Foucault expresa lo siguiente:

> El individuo y su libertad nunca pueden ser aniquilados, siempre sobrevivirán, aunque sea convirtiéndose en lo contrario de sí mismos. Foucault no lo dijo ni lo escribió, pero podría haberlo hecho porque su doctrina lo supone: "Incluso en la obediencia hay resistencia" (Veyne: 2015, p. 107).

Hacia la gubernamentalidad neoliberal

Para introducirnos en el tema de la gubernamentalidad y subjetividad modernas, amerita traer a la memoria algunos aspectos del contexto político e intelectual francés que estuvieron ligados directa o indirectamente con los cursos de *Seguridad, territorio, población* de 1978 y *Nacimiento de la biopolítica* de 1979, sobre todo, porque esos seminarios se pueden considerar, hasta cierto punto, una respuesta teórica a un momento decisivo del pensamiento de izquierda en Francia, con el cual Foucault se identificaba. Asimismo, porque abren la problemática de gobierno como tecnología de poder para la conducción de los hombres en su forma política, es decir, la gubernamentalidad neoliberal.

Foucault fue una figura central de los debates ideológicos-políticos de mediados de los años setenta. En esa época, en el ámbito intelectual y filosófico francés, se generalizaba una crítica radical hacia el *marxismo* y la política de izquierda revolucionaria de la década precedente. Un acontecimiento determinante para Foucault, pues, por una parte, definió el rumbo de sus investigaciones a partir de 1978. Y, por otra, comprender la transformación social, política y económica derivada de la instauración del neoliberalismo, como efecto de contragolpe a un marxismo agotado. En este sentido, el neoliberalismo se presentaba como un modelo coyuntural político-económico que se avistaba como el único camino de inspiración no social que podía reconstruir la economía política nacional, pero, sobre todo, para minar la hegemonía socialista.

Bajo estas condiciones, Foucault no es la excepción en manifestar su oposición hacia la izquierda marxista; pese a esto, entre Foucault y Marx existió, sin duda, un vínculo teórico complejo y problemático. Digamos que, para Foucault, Marx y el marxismo, en ciertos momentos, son inexistentes. En otros, emerge su presencia a partir

de diversas temáticas que tocan la filosofía de Marx (poder, economía, ciencias humanas, historicismo, el sujeto, etcétera), ya sea para coincidir con algunos puntos, por ejemplo, conceptuales (poder productivo y en términos relacionales, cuerpo, lucha, plebe) o, por el contrario, para señalar las grandes divergencias teóricas entre ellos o, incluso, con respecto a otros autores y filósofos.

Es sustantivo, no obstante, aludir a cierta distinción que Foucault hace entre Marx y el marxismo. Éste último, en gran medida, es el blanco directo de sus reproches y objeciones, pues, como modelo de una filosofía de Estado, le parece constitutivamente rebatible:

> …hay que distinguir a Marx, por un lado, y el marxismo, por otro, como objeto del que es preciso deshacerse […] No me parece muy pertinente terminar con el propio Marx. Este es un ser indubitable, un personaje que ha expresado sin error ciertas cosas, es decir, un ser innegable en cuanto acontecimiento histórico: un acontecimiento que, por definición, no se puede suprimir. Marx es un hecho que ya no puede suprimirse: trascenderlo sería algo tan carente de sentido […] En lo que incumbe al marxismo, la situación, en cambio, es completamente diferente. Ocurre que el marxismo existe como la causa del empobrecimiento, el vaciamiento de la imaginación política […] para reflexionar bien al respecto, hay que tener presente que el marxismo no es otra cosa que una modalidad de poder en un sentido elemental. En otras palabras, es una suma de relaciones de poder o una suma de mecanismos y dinámicas de poder (Foucault: 2012, p. 92).

Estos acercamientos y distanciamientos con el filósofo alemán obligan a un trabajo de investigación basto, responsable y arduo. No es nuestra intención emprender tan difícil y extensa tarea en este trabajo. Tampoco pretendemos cuestionar la admisibilidad teórica del marxismo. Simplemente, deseamos ubicarnos en la discusión que se produjo, en los años setenta, sobre el marxismo y que le sirvió a Foucault de coyuntura teórica, filosófica y política primero para abandonar toda tematización con el pensamiento marxista; segundo, para replantear temática y metodológicamente sus trabajos de investigación

sobre el poder, y resituarlos bajo la dimensión de gobierno, de la gubernamentalidad y la subjetividad neoliberal.

La crítica a la izquierda marxista se acentúa aún más a partir de las terribles revelaciones que el crítico del socialismo soviético, A. Solzhenitsyn, hace en su libro *Archipiélago Gulag* escrito en 1958 y publicado hasta 1973 en Francia. Los horrores que el escritor ruso denuncia sobre la represión ejercida por el marxismo soviético en los campos de concentración genera un efecto de choque que será decisivo para sopesar las repercusiones concretas del marxismo, que ya se encontraba en plena crisis y en estado de acabamiento en Europa, si se tiene en consideración que la promesa del marxismo en el siglo XIX había sido quebrantar los excesos de poder y resolver los problemas económicos, el siglo XX llegó para mostrar todo lo contrario. A la luz de ese suceso se desarrollarán las distintas críticas a las políticas (económicas y de poder) del marxismo.

Conviene tocar algunos puntos de tensión entre Foucault y el marxismo, toda vez que el filósofo francés –desde su salida del PCF en 1953– buscó superarlo proponiendo herramientas conceptuales y metodológicas distintas al modelo clásico de soberanía. Asimismo, esta nueva coyuntura política ante los hechos de la Unión Soviética le sirvió a Foucault también como una forma mediática para cuestionar a la izquierda marxista en distintas entrevistas que le realizaron en ese tiempo.

En una conversación, en 1978, en Japón, se le plantea a Foucault la cuestión de ¿cómo deshacerse del marxismo? Ahí expone argumentos críticos concretos y consideraciones de método para franquear el marxismo “sin caer en soluciones tradicionales” como sería una perspectiva academicista que se esfuerza en demostrar si “lo que dijo o no dijo Marx, es verdadero o es justo”; o de un enfoque político que ponga el acento en cuestiones de honradez ética hacia el marxismo al interrogarse si “¿el marxismo traiciona o no lo que fue realidad para Marx?”. Para Foucault preguntar por la manera adecuada de comprender a Marx resulta ya una forma de “empobrecer la imaginación política”; es decir, el pensamiento y la praxis marxista produjeron un empobrecimiento de la filosofía de Estado cancelando toda actitud crítica e inventiva sociopolítica.

El marxismo, en cuanto "modalidad de poder", se debe analizar a partir de sus relaciones de poder centrándose en tres puntos fundamentales: a) el carácter científico en el que se inscribe el marxismo toda vez que éste surgió dentro del marco del pensamiento racional del siglo XIX, auto concibiéndose como una *ciencia histórica*; b) su discurso (socialista-comunista) que se asume como *ciencia profética* que vaticina la desaparición del Estado y de las clases; y, sin embargo, solo ejerce una "fuerza coercitiva sobre determinada verdad". Conforme a esto, el historicismo y el carácter profético de su discurso, dice Foucault: "funcionan como fuerzas coercitivas en lo concerniente a la verdad"; c) el marxismo no puede funcionar sin el contrafuerte de un partido político ni fuera del Estado. Es más, el Estado también necesita de él y de su ideología de clase para constituirse como filosofía de Estado:

> Los tres aspectos del marxismo, es decir, el marxismo como discurso científico, el marxismo como profecía y el marxismo como filosofía de Estado o ideología de clase, están ligados inevitable e intrínsecamente al conjunto de las relaciones de poder. De plantearse el problema de si hay que terminar, sí o no, con el marxismo, ¿no es en el plano de la dinámica del poder constituida por esos tres aspectos? (Foucault: 2012c, p. 92).

Al mismo tiempo, Foucault subraya tres consideraciones de peso que contravienen la posibilidad de su existencia como filosofía de Estado. Primero, la historicidad humana, es decir, la pertenencia a una época determinada. Dice Foucault, "Marx es una existencia histórica" y como tal "pertenece al siglo XIX" y solo funciona ahí. Bajo este razonamiento y a la luz de las relaciones de poder, el discurso profético (como un tipo de verdad) no puede mantener su carácter universal como tampoco se puede considerar a Marx como el "poseedor decisivo de verdad", por lo que el marxismo, como modelo de poder, pierde efecto. Segundo, el marxismo "solo funcionó como expresión de un partido político", esto provocó que muchas problemáticas sociales quedaran relegadas y excluidas del interés de los partidos políticos, y dado que son cuestiones inherentes a la sociedad no es posible pasarlas por alto. Tercero, "Los partidos políticos tienden a ignorar los movimientos sociales e incluso a debilitar su fuerza". El efecto resultante de ese mecanismo de poder es la negación de la tolerancia que minimiza o anula el sentido crítico de una demanda social. Para Foucault, esa monopolización y centralización de poder impone "la necesidad

de terminar con el marxismo […] sea en la Unión Soviética o en otros lugares. En otras palabras, vemos allí el elemento que permite superar el marxismo en cuanto filosofía de Estado" (Foucault: 2012c, pp. 87-95).

Ahora bien, por esos mismos años de discusión sobre el Gulag, Foucault recibió diversas críticas a su concepción de poder[31], ya que en los dos textos publicados (*Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*), no habían puesto en claro los sistemas totalitarios (fascismo, comunismo), como tampoco la disciplina daba cuenta de los excesos de poder en los campos de concentración soviéticos:

> Las deficiencias de su análisis del comunismo del siglo XX son especialmente notorias cuando se tiene en cuenta que Foucault señalaba que su eje, y en líneas más generales el de su generación, era la cuestión del poder como consecuencia de la experiencia del fascismo y el estalinismo. A pesar de su evidente interés en este último, escribió relativamente poco a su respecto, y cuando lo hizo fue en general contradictorio y reduccionista. El problema clave era la relación entre el poder disciplinario y el uso que el Estado soviético hacía del poder (Zamora: 2017, p. 34).

Tras estas limitaciones, Foucault se vio incitado políticamente a abordar la cuestión soviética y las disciplinas en distintos momentos y en diversas entrevistas. Por ejemplo, el curso de 1976, *Defender la sociedad*, en gran medida, obedece a esa necesidad de Foucault de superar los vacíos teóricos del poder disciplinario. Es ahí donde introduce la cuestión del biopoder como una tecnología que funciona a nivel de la población y no sobre el cuerpo individual. El biopoder, al enfocarse en los procesos biológicos para hacer crecer la vida ("hacer vivir, dejar morir"), condujo a Foucault a plantear necesariamente la cuestión del "racismo de Estado" –entendido como poder

[31] Justamente, como comentamos en apartados anteriores, los análisis sobre el poder estaban enfocados en superar la teoría del Estado y la concepción de soberanía; por lo que la concepción del poder no había explicado "cómo se codificaban y se centralizaban las relaciones de poder en la forma del Estado y cómo éste participa en la estructuración y reproducción de las relaciones de poder" (Lemke: 2006, p. 8). Esos vacíos obligaron a Foucault a redirigir metodológica y teóricamente sus investigaciones orientándose hacia las cuestiones biopolíticas iniciadas en *La voluntad de saber*, hasta converger con el tema del gobierno y sus tecnologías de poder: liberalismo y neoliberalismo para la producción de la subjetividad económica en los cursos de 1978 y 1979 del Colegio de Francia.

sobre la muerte– (nazismo y socialismo) para explicar el derecho de matar o de invocar a la "guerra" justificándose, en ambos casos, como un acto de lucha por la vida. Para Foucault, los nazis y los socialistas soviéticos se apropiaron del mecanismo del biopoder para convertirse en aparatos de matanza:

> Hay una cosa cierta: el tema del biopoder, desarrollado a fines del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, no solo no fue criticado por el socialismo, sino que, de hecho, éste lo retomó, lo desarrolló, lo reinstaló, lo modificó en algunos puntos, pero no reexaminó en absoluto sus fundamentos y sus modos de funcionamiento. En definitiva, me parece que el socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe sustituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas. Con las consecuencias que ello tiene cuando estamos en un Estado socialista que debe ejercer el derecho de matar o eliminar, o el de descalificar el racismo –no propiamente el étnico, sino el de tipo evolucionista, el racismo biológico– funciona a pleno en los Estados socialistas (del tipo de la Unión Soviética) (Foucault: 2001a, p. 236).

En otro momento abordó otra vez el tema en una entrevista de 1976 bajo el título "Michel Foucault: crímenes y castigos en la U.R.S.S. y en algún otro lugar" (*Michel Foucault: crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs*), en la que reconoció que los sucesos en los campos de concentración no se ajustaban a la descripción de su modelo disciplinario: "el terror, en su núcleo, no es el punto culminante de la disciplina; es su fracaso […] el campo de concentración era una opción intermedia entre el gran terror y la disciplina" (cfr. en Zamora: 2017, p. 35).

Posteriormente, en 1979, M. Dillon en una entrevista le pregunta acerca de la relación entre tiranía y bienestar social, refiriéndose, específicamente, a la cuestión soviética, y Foucault responde de esta manera:

> Si pensamos en la manera en que el Estado moderno ha comenzado a interesarse por el individuo –a preocuparse de su vida–, la historia hace

> aparecer una paradoja. Es en el momento mismo en que el Estado comenzaba a practicar sus mayores masacres cuando comenzó a preocuparse por la salud física y mental de los individuos […] El control ejercido sobre la vida individual en la Unión Soviética es muy fuerte. Nada, aparentemente, en la vida del individuo, deja indiferente al gobierno. Los soviéticos han masacrado a dieciséis millones de personas para edificar el socialismo. La masacre de las masas y el control individual son dos características profundas de todas las sociedades modernas (Foucault: 2015, p. 125).

Bajo esta misma línea, Foucault vuelve a tocar el tema en otra entrevista titulada "Poderes y estrategias", en 1977, específicamente, habla sobre la cuestión del Gulag. Explica que para analizar el Gulag debe hacerse desde su propia realidad, es decir, "en tanto operador económico-político". Un análisis político del Gulag debe partir de una visión política "sin comillas", es decir, no dejarse llevar con la idea romántica de buscar al "bueno y verdadero socialismo". No es en la teoría sino en el terreno de funcionamiento, donde hay que encontrar las formas de poder que le dan existencia al Gulag, para descubrir…

> aquello que lo hace insoportable y que proporciona a los hombres del Anti-Goulag el coraje de sublevarse y de morir por poder decir una palabra o un poema […] Es a ellos a quienes hay que escuchar y no a nuestro pequeño romance de amor secular por el "socialismo". ¿Sobre qué se apoyan? ¿Qué es lo que les da energía? ¿Qué es lo que provoca su resistencia? ¿Qué los hace levantarse? Y, sobre todo, que no se les pregunte si continúan siendo, siempre y pese a todo, "comunistas", como si ésta fuese la condición para que aceptásemos escucharlos. La palanca contra el Goulag no está en nuestra cabeza sino en sus cuerpos, su energía, en lo que ellos hacen, dicen y piensan (Foucault: 1992, p. 176).

El Gulag –dice Foucault– tiene sus propias características, su propia especificidad y no es comparable con otras formas de encierro. Por eso, solo es a la sociedad socialista a la que hay que pedir cuentas por la existencia del Gulag "en la medida en que ninguna

de estas sociedades desde 1917 ha conseguido de hecho funcionar sin un sistema más o menos desarrollado de Gulag" (Foucault: 1992, pp. 173-176).

Por último, en el curso *Del gobierno de los vivos*, en 1980, en la clase del 9 de enero, Foucault vuelve a tocar la cuestión soviética, aunque desde una perspectiva completamente distinta: vinculando el ejercicio del poder con el juego de la verdad a partir del funcionamiento del "principio del terror". En esa clase plantea cinco formas históricas de gobierno que han trazado la historia de Occidente. Una de ellas se refiere a la forma en que el poder y la verdad se muestran en su completa desnudez, es decir, cuando el terror es una verdad tan tangible como brutal y paralizante y, sin embargo, inevitable. Poder y verdad que, en sistemas totalitarios, se manifiestan bajo el "principio de terror" o "principio Solzhenitsyn", como lo llama Foucault:

> Dice Solzhenitsyn, si los regímenes socialistas duran, es precisamente porque todo el mundo sabe. No es porque los gobernados ignoren lo que pasa, ni porque algunos de ellos lo sepan, pero otros no; al contrario, porque lo saben y, en la medida en que lo saben, en la medida en que la evidencia de lo que pasa está efectivamente en la conciencia de todos, las cosas no se mueven. En eso consiste justamente el principio del terror. El terror no es un arte de gobernar que se oculta en sus metas, en sus motivos y sus mecanismos. El terror es precisamente la gubernamentalidad en estado desnudo, en estado cínico, en estado obsceno. En el terror, lo que inmoviliza es la verdad y no la mentira. Es la verdad que congela, es la verdad la que, por su evidencia misma, por esa evidencia manifiesta por doquier, se hace intangible e inevitable (Foucault: 2016b, p. 36).

Posiblemente, muchas objeciones o limitaciones teóricas o políticas se le pueden formular a Foucault sobre su intervención antimarxista;[32] no obstante, es irrebatible el carácter serio de sus formulaciones. Finalmente, Foucault siempre censuró férreamente los excesos de poder; también puso en la mesa de la filosofía política elementos suficientes para denunciar un sistema represivo y autoritario, siempre marcó su rechazo

[32] Recordemos, no con Marx de *El Capital*, sino con las lecturas e interpretaciones del marxismo que terminaron en totalitarismos.

a cualquier Estado de carácter totalitario (soviético, alemán nazi, chino o de cualquier otra índole) y mostró constantemente que su idea política y filosófica consistió en "imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de "doble atadura" política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras de poder moderno" (Foucault: 1988, p. 234). Podemos concordar con lo que dice Michel Behrent de que de alguna manera Foucault siempre "nos instó a superar a nuestro fascista interior".

Ahora bien, así como había una corriente crítica contra el marxismo, existía también una exaltación por nuevas políticas de gobierno que abogaran por los derechos y las libertades humanos, y por una política más liberal y moderada. El neoliberalismo aparecía como esa posible opción, sobre todo, porque su eje de pensamiento es completamente opuesto a la ideología marxista:

> El pensamiento liberal rechaza categóricamente el marxismo. Repudia el carácter totalitario de los regímenes comunistas y afirma sobre todo que, al contrario de lo que consideraba una gran parte de la izquierda intelectual, hay un vínculo directo entre los totalitarismos y la teoría marxista […] Para ellos, dichos regímenes aplicaron al pie de la letra los dogmas del análisis marxista. Y el fracaso de esas experiencias históricas signa en consecuencia el fracaso no solo del comunismo en cuanto régimen político alternativo al capitalismo, sino también del marxismo en cuanto teoría y visión del mundo articuladas en torno de unos cuantos conceptos (clases sociales, explotación, plusvalía, alienación, etcétera) (De Lagasnerie: 2015, pp. 19-20).

Desde luego, no solo para muchos de sus contemporáneos significaba una ruptura definitiva con el marxismo, también para Foucault fue el punto culmen para un rompimiento. No obstante, ¿cuál era la "alternativa" filosófica-política en ese momento en Francia? La opción era el pensamiento neoliberal. Muchos intelectuales en Francia veían en esta corriente una forma de mitigar los estragos que el marxismo había causado. Foucault también vio una manera distinta de replantear la política.

Sin embargo, antes de introducirnos en el análisis de la gubernamentalidad neoliberal aclaremos varios puntos sobre esa supuesta "fascinación" que Foucault sintió por el neoliberalismo. Si bien es cierto que sus múltiples viajes –desde la década de los setenta– a Estados Unidos le hacían sentir un gran placer[33], sobre todo porque descubre un "modo de vida" americano en el que la "libertad" (sobre todo sexual) se manifestaba fuertemente. Esto no implicaba que sus estudios sobre el neoliberalismo (en especial, el americano) estuvieran signados subjetivamente por ese modo de vida. Pensarlo así, resulta pueril e, incluso, absurdo.

No obstante, las críticas surgieron con sus cursos dedicados al análisis neoliberal (1978-1979) en los que se le acusó de que no emitió crítica alguna al neoliberalismo como sí lo hizo constantemente con la izquierda marxista y el socialismo. De hecho, se consideró que abandonó las filas izquierdistas y corrió hacia una política de "derecha". Por supuesto que las cosas no fueron así.

En primer lugar, estos señalamientos hacia Foucault no son razonables toda vez que su trabajo intelectual giró alrededor de poner cuestionamiento todas las formas de gobierno que tenían como fundamento el control, sometimiento y normalización de las conductas humanas. No en vano se interesó tanto por hacer la historia de nuestra subjetividad. Pues, como él lo vio, el poder moderno (gubernamentalidad liberal y neoliberal) conlleva en su origen la producción de subjetividades bajo condiciones de control y sometimiento (por muy sutiles que parezcan).

En segundo lugar, existen muchas interpretaciones (de izquierda) sobre lo que se ha comprendido por "neoliberalismo". La más generalizada es aquella que considera al neoliberalismo "peligroso" y "reaccionario":

[33] Didier Eribon relata que a Foucault le atraía fuertemente vivir en Estados Unidos, un país en el que la homosexualidad era vivida de manera muy distinta que en Francia. La libertad que se respiraba en ciudades como Nueva York o San Francisco era algo muy sugestivo para Foucault: "La felicidad americana de Foucault: la reconciliación consigo mismo finalmente realizada. Se siente feliz en su trabajo. Se siente feliz con los placeres del cuerpo. Desde principios de los años ochenta, se plantea muy seriamente abandonar Francia y París, que soporta cada vez con mayor dificultad, para instalarse en Estados Unidos. Sueña despierto y en voz alta con vivir en ese paraíso californiano. Soleado, magnífico… Pero es precisamente allí donde la nueva peste empezaba a extender sus odiosos estragos" (Eribon: 2004, p. 393).

> La consideración general del neoliberalismo como una doctrina conservadora, una ideología cuya preocupación esencial sería, bajo una apariencia erudita o filosófica, ponerse al servicio de una línea política reaccionaria […] se construyó en el marco de una crítica a todos los componentes del pensamiento de izquierda, es decir, del marxismo, el comunismo, el socialismo, el keynesianismo e incluso, en términos más amplios, del conjunto de las ideologías que reclamaban la implementación de medidas de inspiración social (De Lagasnerie: 2015, pp. 17-19).

No obstante, la óptica analítica de Foucault tiene otro punto metodológico de partida. Se plantea analizar el neoliberalismo sin prejuicios intelectuales, es decir, sin cosificarlo previamente de modo negativo, ya sea como ideología, dogma, doctrina, o bien como un modelo de sociedad de masas, de consumo, del espectáculo, etcétera, ni tampoco como una "reactivación de una teoría económica ya desgastada", por ejemplo, el liberalismo clásico; ni como el tipo de "sociedad de relaciones mercantiles" que sostiene Marx; ni mucho menos, como una "intervención administrativa del Estado" como el Estado policía del siglo XVII. Estas formas cerradas y reduccionistas de análisis, dice Foucault, "solo ponen de manifiesto que el neoliberalismo no es en definitiva nada en absoluto o, en todo caso, nada más que siempre lo mismo, y siempre lo mismo para peor". Foucault propone una perspectiva, digamos, un poco más sutil y objetiva: desde el funcionamiento real de nuestra sociedad actual: "Me gustaría mostrarles que el neoliberalismo es, justamente, otra cosa. Gran cosa o no gran cosa, no sé, pero sin duda algo. Y lo que quería tratar de aprehender es ese algo en su singularidad" (Foucault: 2009, p. 136).

Para ello es necesario conocer las articulaciones, los procesos y mecanismos que determinada práctica social y de gobierno echa andar. Para Foucault no solo se trata de interrogar al fenómeno neoliberal en su funcionamiento, sino de descubrir sus puntos de propuesta, de innovación, de singularidad, de percepción y modificación respecto a otros modelos (feudalismo, liberalismo, socialismo, etcétera) que renueven las condiciones de acuerdo con las necesidades democráticas, sociales, políticas, económicas y culturales actuales; en suma, es descubrir qué es, en realidad, el neoliberalismo, qué propone de

diferente y, sobre todo, analizar la viabilidad (libertaria y social) de su proyecto como gobierno de los hombres. Por eso, dice Foucault, la gubernamentalidad neoliberal:

> …no debe ejercerse sin una crítica, mucho más radical que una prueba de optimización. No debe interrogarse únicamente sobre los mejores medios de alcanzar sus efectos (o los menos costosos), sino sobre la posibilidad y la legitimidad misma de su proyecto de alcanzarlos. La sospecha de que siempre se corre el riesgo de gobernar demasiado está habitada por la pregunta: ¿por qué, entonces, habrá que gobernar? Eso explica el hecho de que la crítica liberal apenas se aparte de una problemática, novedosa en la época, de la «sociedad»: en nombre de ésta se procurará saber por qué es necesario que haya un gobierno, pero también en qué aspectos se puede prescindir de él y en qué ámbitos su intervención es inútil y perjudicial (Foucault: 2009, p. 313).

Al lado de este punto de vista crítico-funcional, para Foucault adentrarse en el pensamiento neoliberal es más una experiencia intelectual que le permite “pensarnos de otra manera”, así como examinar nuestra realidad con un enfoque crítico y no solo de llana descalificación para poner a prueba los conceptos, las teorías e hipótesis que la definen, y ver hasta qué punto se les puede dar otra significación más allá de lo convencional filosófica y políticamente hablando.

Reiteramos, sus análisis sobre el neoliberalismo fueron objetivos y serios, pese a ello, no podemos cerrarnos a la idea de que “algo” le atrajo de este modelo.

¿Qué vio de “novedoso” Foucault en la tradición neoliberal? En primer lugar, como dijimos, una coyuntura política para pensar opciones teóricas ante la constricción de la izquierda marxista en los años setenta en Francia. Contexto que, además, le permitió a Foucault marcar su apoyo al grupo denominado los “nuevos filósofos” antimarxistas que

se consideraban la "nueva izquierda" (André Glucksmann[34] y Bernard Henri-Lévy[35], entre otros más) y que Foucault los percibía como una forma facunda de plantear la política emergente en Francia.

En segundo lugar, la concreción de abandonar definitivamente el modelo del Estado, pues consideraba que no debía ser más el eje de intervención política. Por eso, cuando se percata de que el liberalismo y neoliberalismo se fundamentan bajo el principio de "autogestión", pero, sobre todo, de una "limitación fáctica del Estado", esa idea persistente en el pensamiento de Foucault de minimizar en lo más posible el poder del Estado (de ahí su tan referida "fobia al Estado), le pareció atractiva. El hecho de "no gobernar demasiado", era lo que el liberalismo y neoliberalismo tenían como objetivo gubernamental. Esto refuerza, a su vez, su fuerte convicción de poder eludir una filosofía de Estado: "El antiestatismo teórico implícito en el pensamiento de Foucault exigía, empero, la actualización de una configuración específica de circunstancias" (Behrent: 2017, p. 47).

[34] André Glucksmann (1937–2015), filósofo y ensayista francés, escribió un texto titulado *Los maestros pensadores* (1977), cuya reseña "El gran furor de los hechos" estuvo a cargo de Michel Foucault y fue publicada en 1977 en *Le Nouvel Observateur*. La aparición del libro de Glucksmann provocó una efervescencia en la vida cultural y política francesa, debido a que hacía una fuerte crítica a la política revolucionaria de los sesenta, manifestando su desilusión con la izquierda. El texto de Glucksmann se comprende como una subversión y resistencia a las ideologías estatales y a la dominación de Estado.

[35] A mediados de los años setenta surgió un movimiento denominado "los nuevos filósofos". Este grupo estuvo formado por jóvenes profesores de filosofía que habían participado activamente en los movimientos de Mayo del 68. La tesis central de "los nuevos filósofos" se basaba en el rechazo y la crítica radical al marxismo que en la década de los sesenta habían defendido, incluso, llegaron a considerarlo como la alternativa única de solución a casi todos los problemas sociales de la época. El nombre de los "nuevos filósofos" fue acuñado por el filósofo francés de origen argelino Bernard–Henri-Lévy quien en un artículo que escribió para la revista "Nouvelles Littéraires" en 1976, lo denominó con ese nombre. Tanto Lévy como Glucksmann eran los intelectuales más destacados que conformaban ese grupo. Otros filósofos del movimiento eran Jean Marie Benoist, Michel Guerin y Jean Paul Dollé. La "nueva filosofía" se convirtió, en Francia, en una moda ya que ponían en cuestionamiento el legado marxista. La mayoría de sus integrantes habían militado en grupos de izquierda proletaria maoísta (Unión de Estudiantes Comunistas o de la Izquierda proletaria). Sin embargo, la desilusión que había provocado el fracaso de los movimientos de izquierda, así como el impacto que generó el texto del escritor ruso Aleksandr Solzhenitsyn *El archipiélago Gulag* que denunciaba los campos de concentración, hizo que estos filósofos consideraran al marxismo como un verdadero fracaso político. Para la "nueva filosofía" el marxismo representaba –como dirá Henri-Lévy– "la barbarie con rostro humano". Para Glucksmann, por lo tanto, el marxismo era inherente a los campos de concentración, al punto de considerar que Marx era el propio Gulag. "Glucksmann sostenía que el Gulag es un punto culminante del desarrollo histórico occidental, cuyos grandes momentos son «el platonismo» (y sus esclavos), la razón clásica (y sus reclusos) y el marxismo (y sus campos)" (Zamora: 2017, p. 21).

Derivado de lo anterior, la tradición liberal se le presenta a Foucault como una propuesta antihumanista cuyo semblante no es el de aquellas soberanías subyugadas que ponen al individuo como soberano de derecho, pero que está sometido a las leyes o a las reglas de la sociedad (Foucault: 1992f, p. 36). El presumible presupuesto soberano (modelo jurídico) que alude a los "derechos" de los individuos es insuficiente para pensar la autonomía individual. Como tampoco el derecho o la ley pueden explicar el funcionamiento del poder. No obstante, Foucault reconoce que el derecho, las disciplinas y la seguridad son los tres componentes que dan sentido y fuerza al Estado, aunque el primero, tiene una efectividad secundaria (centrada en el espacio administrativo de Estado) con respecto al segundo y el tercero direccionados al gobierno político de las poblaciones. Razón por la cual liberalismo y neoliberalismo son, desde su óptica, tecnologías de poder que detonan formas biopolíticas radicales, las cuales se deben analizar a partir de sus prácticas específicas; ello, obviamente, acrecienta ese rechazo de Foucault hacia todos los universalismos (Estado, soberano, soberanía, sujetos, sociedad civil, historicismo, etcétera) que han intentado explicar la práctica gubernamental: "A Foucault le pareció estéril indagar en las entrañas del Estado, pues es más fértil ahondar en las prácticas de gubernamentalidad" (Sauquillo: 2017, p. 296).

En tercer lugar, a Foucault le parece interesante que el liberalismo aparece como una práctica singular en la que cuando el poder se percibe a sí mismo "comprende" la necesidad de limitar su propio poder toda vez que es un poder que requiere de cierta libertad para que exista y funcione y, en opinión de Foucault, las formas modernas de poder deben dar cabida siempre a la libertad: ella tiene que ser el correlato del poder, es su propia condición de posibilidad. No obstante, Foucault mostrará que el pensamiento liberal no actúa de manera "ingenua", sino maquina la libertad bajo los términos de un principio de seguridad a beneficio del propio Estado:

> El liberalismo adquiere una coherencia intrínseca. El llamado a la libertad, redefinida a partir de la libertad de desplazamiento, no es el mero hecho de una superestructura ideológica que enmascara las infraestructuras disciplinarias, sino el correlato real del dispositivo de seguridad engendrado por el nuevo arte de gobernar (Le Blanc: 2006, p. 194).

Por consiguiente, la limitación estatal y la apertura de libertad aparecen como dos componentes primordiales del liberalismo. Recordemos que la libertad para Foucault es una cuestión meramente política, por eso mismo, en el momento en que el poder deja de tener en la mira a los individuos y comienza a manejar la población se abre un campo de acción individual, algo que le interesa fundamentalmente. No obstante, no dejamos de insistir en que Foucault argumentará que se trata de una "libertad condicionada" a las necesidades y objetivos de un sistema económico, y justamente eso lo lleva a cuestionar las condiciones reales de existencia de esa libertad que enarbola el neoliberalismo.

Ahora bien, es cierto que gran parte del interés de Foucault sobre el pensamiento liberal contemporáneo radica en analizar la coexistencia entre el poder y las relaciones humanas. En este sentido el curso de *Nacimiento de la biopolítica* (1979) puede concebirse como una genealogía del vínculo indisociable entre el sistema económico neoliberal y la subjetividad, y que esa figura que describe Foucault, "empresario de sí mismo", aglutina esa mutualidad económica-subjetiva.

Por otra parte, la apertura que hace Foucault en relación con la cohesión entre economía y subjetividad abrió nuevas rutas de reflexión y análisis cuyos alcances –indiscutiblemente– serán aún mayores de lo que Foucault pudo avizorar en 1979. Ejemplo de ello es el trabajo del filósofo italiano Maurizio Lazzarato que siguió esa trayectoria perfilada por Foucault con respecto a la producción subjetiva del "empresario de sí mismo" que describió como un hombre creativo, competitivo e independiente que ejerce un trabajo sobre sí mismo para convertirse en un sujeto económico que al integrarse a un sistema de mercado (laboral y económico) se convierte en sujeto moral.

Lazzarato, en su texto *La fábrica del hombre endeudado* (2011), avanza, en efecto, más allá del "empresario de sí mismo" descrito por Foucault. Ahora para el filósofo italiano esta representación subjetiva quedará subsumida o, mejor dicho, complementada por otra figura más contemporánea que es la del "hombre endeudado": "Esta conminación a hacer del individuo «una suerte de empresa permanente y múltiple» se despliega en un marco completamente diferente del descripto por Foucault: el de la economía de la deuda" (Lazzarato: 2013, p. 103).

En este sentido, el trabajo de Lazzarato se enfoca en mostrar las condiciones de existencia de esa nueva figura económica que implica la producción de una subjetividad deudora: "el propósito es presentar una genealogía y una exploración de la fábrica económica y subjetiva del hombre endeudado" (Lazzarato: 2013, p. 11). Para este autor no existe un sistema económico al margen de una producción subjetiva; el "hombre endeudado" es para el siglo XXI la nueva producción económica-subjetiva que asumirá los costos de una sociedad deudora, ¿qué tipo de deuda? Pues, nada menos que la deuda pública. De esta manera, tanto la economía de la deuda (en la forma del crédito) como la relación acreedor-deudor son los factores que activan –para Lazzarato– la economía neoliberal actual:

> La implicación, la movilización subjetiva y el *trabajo sobre sí mismo*, predicados por el *management* desde la década de 1980, se metamorfosearon en una exhortación a hacerse cargo de los costos y los riesgos de la catástrofe económica y financiera. La población debe tomar a su cargo todo lo que las empresas y el Estado benefactor «externalizan» en la sociedad, y en primer lugar la deuda (Lazzarato: 2013, p. 11).

La economía de la deuda se refiere, entonces, a la "deuda pública" o "deuda soberana" que tras la crisis financiera producida por las "desmedidas exigencias de los gobernados", la "corrupción de las élites" y las decisiones políticas que "han conducido a la última crisis financiera", la cual recae sobre la población completa: "El bloque de poder neoliberal no puede ni quiere «regular» los «excesos» del mundo de las finanzas, porque su programa político sigue siendo el de las elecciones y decisiones que nos han conducido a la última crisis financiera" (Lazzarato: 2013, p. 12).

¿A qué ha conducido esa política neoliberal que indica Lazzarato? Nada menos que a crear una "deuda infinita" (individual y social) y, por ende, a la producción de un vínculo inicuo entre acreedor y deudor. Tema que le permite al italiano retomar la postura de Nietzsche sobre el tema de la "deuda" primigenia, la cual analizamos en un apartado más atrás, y donde señalamos que la "deuda" supone un trabajo ético-político de constitución del sujeto bajo los términos de obediencia, responsabilidad y promesa. Para

el filósofo italiano, Nietzsche es la pieza clave de comprensión del juego ignominioso entre deudor y acreedor:

> Es la deuda y la relación acreedor-deudor lo que constituye el paradigma subjetivo del capitalismo contemporáneo, en el cual el «trabajo» se acompaña de un «trabajo sobre sí mismo», y la actividad económica y la actividad ético-política de la producción del sujeto van a la par. Es la deuda la que disciplina, domestica, fabrica, modula y modela la subjetividad.

Ciertamente, habíamos comentado que esa relación entre deudor y acreedor derivada de la "culpa original" que supone una "promesa", una "deuda" y un "castigo" que acompañarán al individuo a lo largo de toda su vida. Desde la mirada de Lazzarato, la "deuda" es –como asienta Nietzsche– el paradigma de la relación social. Esa promesa de pago financiero adquiere los rasgos de una obligación al modo de un contrato:

> La deuda se convierte en la relación entre un deudor que no terminará de pagar y un acreedor que no terminará de agotar los intereses de la deuda: deuda con la divinidad, deuda con la sociedad, deuda con el Estado (Lazzarato: 2013, p. 89).

En adición a esto y tal como lo comentamos, la deuda se cimenta a través del concepto de "la memoria de la deuda", que obliga al sujeto a una promesa de reembolso. ¿Qué es lo que implica, entonces, la memoria de deuda? Todo un trabajo sobre sí mismo, una subjetivación que conduce al individuo a un trabajo ético-político de constitución del sujeto en el que el trabajo y la ética se vuelven indisociables:

> El capitalismo contemporáneo parece haber descubierto por sí mismo las técnicas nietzscheanas de construcción de un hombre capaz de prometer: el trabajo se acompaña de un trabajo sobre sí, una tortura de sí, una acción de sí. La deuda entraña un proceso de subjetivación que marca a la vez el «cuerpo» y la «mente» (Lazzarato: 2013, p. 49).

La promesa de emancipación y soberanía que suponía el "empresario de sí mismo" se transformó en una carga aún mayor económica-financieramente hablando,

pues no solo se le demanda al individuo hacerse cargo del costo de su propia existencia como lo afirmaba Foucault, sino también se le impone –según Lazzarato– asumir "los riesgos y costos que las empresas ni el Estado quieren asumir"; esto es, el déficit público: "Al congelar los salarios y reducir drásticamente las erogaciones sociales, las políticas neoliberales contemporáneas producen un capital humano o un «empresario de sí mismo» más o menos endeudado o más o menos pobre, pero de un modo u otro siempre precario" (Lazzarato: 2013, p. 108).

Es comprensible, por lo tanto, el gran interés de Lazzarato por el trabajo teórico de Foucault, pues le proporciona las herramientas conceptuales para identificar cómo es que la deuda ha traspasado los "diferentes dispositivos de poder y las diferentes modalidades de subjetivación"; esto es, Lazzarato pretende llevar a cabo la reconfiguración de la modelización de la subjetividad, es decir, del "hombre endeudado" a través de las distintas formas de poder (soberano, disciplinario y biopolítico), así como también señalar algunas limitaciones analíticas de Foucault sobre el neoliberalismo:

> Si bien desarrolló un análisis notable y en tiempo real del advenimiento del neoliberalismo, solo supo prever en forma muy parcial la reconfiguración del poder soberano, el poder disciplinario y el poder biopolítico llevada a cabo por él (Lazzarato: 2013, p. 111).

Entonces son estas tres formas de poder examinadas por Foucault en la década de 1970, las que le posibilitarán a Lazzarato llevar a cabo su análisis para descubrir: "¿de qué manera la economía de la deuda y la relación acreedor-deudor atraviesan la más importante e innovadora de las clasificaciones de los poderes, la establecida por Foucault?" (Lazzarato: 2013, p. 111).

En el caso del poder soberano, Lazzarato señala que una de las políticas para evitar la "privatización de la moneda" y con ello la "intrusión del Estado en la libertad de mercado" consistió en que los neoliberales recurrieron a la "nacionalización de la deuda". Situación que condujo a que las instituciones bancarias se apropiaran de las funciones de la moneda bajo un esquema de deuda estacionaria, esto es, la moneda en sí misma se convirtió en una "moneda-deuda" o "una moneda de crédito". La deuda es, por decirlo

de alguna manera, la propia esencia de la moneda y toma, a la vez, la forma de una "relación de poder entre acreedor y deudor" (Lazzarato: 2013, p. 112).

En cuanto al poder disciplinario, el italiano explica que el nuevo modelo disciplinario impuesto por el neoliberalismo es la "empresa". Ésta se convierte en el modelo de relaciones sociales a través del cual el poder del "accionista" es el que, realmente, prevalece y se beneficia por encima del resto de los actores de la empresa, esto es, de los asalariados. El hombre "empresario de sí mismo" es, por tanto, aquel que cuenta con el capital y con la propiedad privada para determinarse en verdad como "empresario de sí mismo": "Los poseedores de los títulos de propiedad del capital son los únicos, con los gerentes también transformados en accionistas, en beneficiarse con los incrementos de productividad" (Lazzarato: 2013, p. 116). Por lo tanto, la "promesa" del neoliberalismo de hacer del hombre un empresario de sí mismo queda condicionada solo para el hombre accionista y dueño de la propiedad privada; para el resto de la población el sueño empresarial queda vetado o, tal vez, como una simple "promesa".

Por último, señala Lazzarato que el poder biopolítico queda constituido por la "política de la deuda" que atraviesa e inviste a toda la sociedad, que produce además la exacerbación de las "desigualdades" que como lo asentaba Marx generan "diferencias de clase": "El conjunto de los roles asignados en la división social del trabajo de las sociedades neoliberales («consumidor», «usuario», «trabajador», «empresario de sí mismo», «desempleado», «turista», etc.) está atravesado por esa figura subjetiva del «hombre endeudado»" (Lazzarato: 2013, p. 44).

Así, el biopoder hace que nadie escape de la política de la deuda. Este punto, Foucault lo analizó en cuanto que es el individuo el que se hace cargo de su propia existencia (vejez, salud, enfermedad, ahorro, desempleo, alimentación, etcétera). Para solventar los costos de vivir, el individuo se ve obligado a producir "deuda" en la forma de seguros privados:

> Al reducir al mismo tiempo los gastos sociales y los impuestos, la política neoliberal del Estado opera doble proceso: una transferencia masiva de ingresos hacia las clases más acomodadas de la sociedad y las empresas, y

> una profundización de los déficits causados por las políticas fiscales; esos déficits se convierten, a su vez, en una fuente de ingresos para todos los acreedores que compran los títulos de la deuda estatal (Lazzarato: 2013, p. 119).

En síntesis, el objetivo de Lazzarato es extender el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad neoliberal en el que ya están dibujados todos estos planteamientos de este autor italiano, así como trazar las transformaciones que ha sufrido el neoliberalismo a partir de la década de los noventa en relación con esa ensambladura entre economía y subjetividad.

Para el filósofo italiano el juego que articula a estos dos factores es la "deuda" que recae totalmente sobre la población en general. En consecuencia, la nueva subjetividad política –desde la década de los noventa– es la del "hombre endeudado"; y aquella promesa neoliberal de producción de libertad queda sujeta a la variable "hombre accionista" dueño de la propiedad privada: "la libertad es siempre, y, ante todo, la libertad de la propiedad privada y de los propietarios" (Lazzarato: 2013, p. 125). Para Lazzarato, comprender la racionalidad gubernamental moderna ya no puede concebirse bajo los presupuestos de libertad que describe Foucault en el *Nacimiento de la biopolítica*, sino de la política de la deuda. Aunque cabe decir que la libertad económica –analizada por Foucault en dicho curso– se mantiene hasta nuestros días complementándose más bien con la idea de Lazzarato sobre la política de la deuda:

> El problema de «gobernar lo menos posible» creó en principio las condiciones y a continuación dejó su lugar a políticas mucho más autoritarias. Si se lee *Nacimiento de la biopolítica* a la luz de lo que ocurre en nuestros días, nos sorprenderá cierta ingenuidad política, porque la parábola trazada por el «liberalismo» siempre conduce a los mismos resultados: crisis, restricción de la democracia y las libertades «liberales» e instalación de regímenes más o menos autoritarios, según la intensidad de la lucha de clases que haya que librar para mantener los «privilegios» de la propiedad privada (Lazzarato: 2013, p. 125).

En conclusión, hemos señalado que Foucault abrió un campo de reflexión no antes estudiado: economía y subjetividad, y estimamos que en eso consistió la gran originalidad de Foucault: en plantear problemáticas sociales modernas nunca examinadas con anterioridad por la filosofía ni por la filosofía política. Si Foucault se interesó en la temática del poder fue, precisamente, para perfilar paulatinamente el modo en que el poder (soberano, disciplinario, biopolítico) actuaba sobre los individuos. Reconocer, sus formas de ejercicio, sus transformaciones y alcances para hacer comprensible la producción del sujeto moral moderno. Por eso mismo, si en un momento el rumbo lo llevó a describir las condiciones de la gubernamentalidad neoliberal se debió, por mucho, al deseo de reconstruir ese vínculo entre sujeto y poder en su forma biopolítica.

Por ello es entendible por qué a partir de 1980, Foucault se centra ya no en el gobierno de los vivos en términos de gubernamentalidad y población, sino en el "gobierno de los hombres por la verdad". Y como bien lo señaló en distintas entrevistas es el sujeto y su relación con la verdad lo que ocupa su completo interés. Razón por la cual, antes de introducirnos al tema de la veridicción, es importante comprender los aspectos y las condiciones históricas que llevaron a la construcción de la subjetividad y la verdad con la que hoy en día nos definimos como sujetos económicos y, por ende, sujetos morales.

Tecnologías de gobierno y subjetividad económica

Una vez comprendido de manera general el contexto sociopolítico en el que surgió el gobierno neoliberal, situémonos en el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica*, para rastrear esa producción de subjetividad económica (*homo economicus*) ligada, a su vez, a un principio de competencia que dará la forma-hombre "empresario de sí mismo". Los puntos de partida que toma Foucault son, por un lado, el pensamiento liberal clásico con la doctrina fisiócrata bajo el principio de "*laissez-faire*" (dejar hacer) de finales del siglo XVIII y principios del XIX; por el otro, a mediados de siglo XX, el liberalismo alemán u ordoliberalismo bajo el principio de mercado competitivo y la política de la empresa, de la Escuela de Friburgo y, por último, el neoliberalismo norteamericano de la Escuela de Economía de Chicago que propone la teoría del capital humano.

Vimos que Foucault rastreó la historia de ese arte de gobernar desde la tradición del *Príncipe* de Maquiavelo en el siglo XVI; después a través de la razón de Estado o Estado policía del siglo XVII y principios del XVIII y, finalmente, delató el surgimiento de un nuevo modelo de gobernar denominado liberalismo, el cual se fundaba por un *principio de limitación* que modifica completamente la forma de conducir al Estado y a la población, a partir de mediados del siglo XVIII. Una transformación descomunal con respeto al gobierno precedente de la razón de Estado. En efecto, Foucault muestra que la razón de Estado tenía como cometido principal no dejar ningún aspecto de la vida social sin gobernar, es decir, su función policial era reglamentar, controlar, regular o delimitar, tanto las actividades generales de vida (salud, muerte, demografía, vivienda, etcétera) como en específico normar la actividad económica de las personas, la producción y venta de las mercancías.

En cambio, con la emergencia del liberalismo se plantea una mínima intervención del Estado; se trata de un arte de gobernar que se autorregula en su práctica para crear condiciones de desarrollo económicas. Se da, por lo tanto, una fisura y una inversión en la racionalidad gubernamental: de un Estado policial reglamentario estricto se pasa a un Estado de mínimo gobierno que solo administra y que se rige por la idea de "dejar hacer". Obviamente, esta transformación no significa que el Estado se elimine, por el contrario, se convierte en un instrumento transaccional para el desarrollo del mercado, es decir, la nueva lógica organizacional determina que el Estado se abstenga de sus funciones intervencionistas para dar cabida al libre comercio.

Para comprender esa racionalidad liberal habrá que conocer las *transformaciones internas* de esa misma racionalidad. Tenemos, entonces, una limitación intrínseca que lo inhibe de intervenir más allá de lo necesario. Dice Foucault, una "limitación de hecho" bajo la cual se autodefine el modelo liberal. El no cumplimiento de esta autorregulación produce la inobservancia de los objetivos de gobierno. Son esos *objetivos* –y no el soberano– los que determinan, encaminan y limitan el ejercicio de gobierno. A partir de esta nueva racionalidad, el Estado –y no el soberano– se convierte en el principio y fin del arte de gobierno.

Ese nuevo arte estatal, dice Foucault, ya no tiene en la mira custodiar, fundamentalmente, las actividades de los individuos, sino medir, calcular y diferenciar entre las "cosas por hacer" y lo que no se puede tocar, en este sentido, se trata de un gobierno puramente pragmático. Por eso la frase que emplea Foucault del ministro Robert Walpole: "*Quieta non moveré*" denota cabalmente ese principio autorregulador y utilitario del arte de gobernar liberal. De ahí que veremos que la *población* –y no los individuos particulares– será parte esencial de la acción y agenda gubernamentales. La población se encuentra dentro de esas "cosas por hacer", tal como lo vimos en los dispositivos de seguridad que se implementaron en el siglo XVIII para el cuidado y la protección de la población y la ciudad, en beneficio del propio Estado.

Foucault explica que esta auto limitación también tiene sus efectos sobre la relación gobernante-gobernados. Al ser el arte liberal una práctica que mira por sus propios objetivos, tanto el soberano como los gobernados no van a decidir por sí mismos en relación con esos objetivos, más bien lo que hará ese arte liberal es "fijar la posición respectiva entre gobernados y gobernantes" para establecer –mediante ciertos revuelos– lo que se debe o no hacer:

> Esa limitación no es impuesta exactamente ni por un lado ni por el otro o, en todo caso, no se la impone global, definitiva y totalmente por conducto, diré, de una transacción, en un sentido muy lato de «transacción», vale decir, «acción entre», mediante toda una serie de conflictos, acuerdos, discusiones, concesiones recíprocas: peripecias cuyo efecto consiste en establecer finalmente en la práctica de gobernar una división de hecho […] entre lo que debe hacerse y lo que no debe hacerse (Foucault: 2009, p. 25).

Inversión importante del Estado de policía a la gubernamentalidad moderna que pone en el centro de la práctica gubernamental objetivos, planes, aspiraciones y metas de gobierno que se superponen a los individuos (soberano y súbditos). El principio de limitación se convierte, de esta manera, en el punto de inflexión que ocupa a la política gubernamental: ¿qué tipo de saber es aplicable a ese arte de gobernar y que a la vez le haga permanecer dentro del principio de limitación?

Si –como explicó Foucault– en el Estado de policía, el derecho era esa pieza de regulación soberana, ahora, en el nuevo arte de gobernar es la *economía política* la que asegure esa limitación. Ella se convierte en la práctica de gobierno que no requiere de una gobernanza penetrante, ni de la reglamentación del Estado, sino del *curso natural de las cosas*. La economía política es la ciencia –como tecnología de poder-saber aplicada a la práctica– que *calcula* los alcances y efectos reales del gobierno respetando, a la vez, la naturaleza de los objetos que gobierna *sin perturbar* aquello que no se necesita mover.

Justamente, es el pensamiento fisiócrata quien alimenta esta idea de "dejar actuar" a los fenómenos que deben ser gobernados, tanto poblacionales como económicos. Para ellos existe una "ley natural" por la cual el buen funcionamiento del sistema económico estaría asegurado sin la intervención del Estado. También son los fisiócratas quienes critican los "excesos de gobierno": un buen gobierno es aquel que se maneja bajo el principio de "máximo y mínimo" del poder; por lo tanto, lo útil, práctico y lo conveniente determinan el criterio de acción para la práctica de gobierno.

Definir una buena acción de gobierno para el pensamiento fisiócrata no tendrá que ver con la adecuación a las leyes (morales o divinas) sino con la conformidad y conveniencia gubernamental (concepción utilitarista), permitiendo que las cosas fluyan naturalmente; de ahí que el Estado abandone la función intervencionista y policial que mantenía en el siglo XVII, y se desplace hacia un nuevo arte de gobernar que limita al máximo las formas y los ámbitos de la acción de gobierno.

Ahora bien, una vez que la ciencia económica se sitúa como el elemento que restringe la función gubernamental, el mercado también sufre una transformación vital: deja de ser el "lugar de jurisdicción", esto es, el mercado jurisdiccional que estaba sometido a una reglamentación estricta en el Estado de policía (con el fin de evitar no solo los precios "injustos" sino, fundamentalmente, el fraude y la usura), para convertirse en el "lugar de veridicción" de la economía política. Dicho de otra manera, los precios e intercambios comerciales –ejercidos durante el siglo XVII– dejan de estar regulados por una serie de prácticas reglamentarias basadas en el principio de justicia. Para finales del siglo XVIII, dice Foucault, las cosas serán distintas: los objetos de mercado, o sea, las mercancías, se definirán a través de un *equilibrio natural* que hará que se fije libremente

el “precio verdadero” de dichos objetos mercantiles. Esa oscilación espontánea es la que fija un “patrón de verdad” mediante el cual la acción de gobierno debe “discernir entre las prácticas correctas y las que son erróneas”:

> Cuando digo régimen de verdad no quiero decir que la política o el arte de gobernar, por fin accede en esta época a la racionalidad. No quiero decir que en ese momento se alcanza una especie de umbral epistemológico a partir del cual el arte de gobernar puede llegar a ser científico. Me refiero a que ese momento que trato de indicar actualmente está marcado por la articulación con una serie de prácticas de cierto tipo de discurso, que, por un lado, legisla y puede legislar sobre esas prácticas en términos de verdad o falsedad […] el mercado constituye un lugar de veridicción y con ello quiero decir un lugar de verificación y falsificación de la práctica gubernamental (Foucault: 2009, p. 31, 42).

Con la nueva racionalidad económica, de lleno, el mercado debe fluir de manera natural. En adelante, será el Estado quien quede sujeto a esos mecanismos naturales del mercado, justamente a eso se refiere Foucault cuando habla de lo “frugal” de la acción política: que el Estado no intervenga en los procesos naturales de la economía ni en la espontaneidad regulativa en los precios de las mercancías, sino más bien debe aligerarlo y liberarlo de todos los obstáculos que le interfieran. En resumen, con los fisiócratas se trata de que esa “naturalidad” se convierta –como dice Foucault– en “la hipodermis indispensable” de la propia acción de los gobernantes, pues, esa espontaneidad es lo que determinará la “verdad” económica. La “verdad” ya no estará puesta en el saber del soberano o el conocimiento que él tenga de las leyes divinas o morales, sino en los precios de las mercancías que se convierten en el régimen de veridicción que se instaura a partir de la economía política como práctica de gobierno. Ese juego oscilatorio en el que se establecen los precios se convierte, a la vez, en un punto ciego para el soberano, quien ya no podrá conocer ni determinar a partir de su propio saber.

Un hecho fundamental será ver cómo el pensamiento jurídico se eclipsa ante la afluencia de la economía política en cuanto régimen de veridicción. Un régimen de veridicción que no solo se asienta en el ámbito económico, sino también traspasa a

distintas instituciones –de encierro en el caso de la locura; penales en cuanto a la criminalidad y confesionales con respecto a la sexualidad– que, anteriormente, se presidían mediante principios jurisdiccionales fueron suplantados por procesos de veridicción. En este sentido, no es intrascendente que Foucault comente a mitad de la clase del 17 de enero, el cruce entre lo jurisdiccional y lo veridiccional en distintas áreas del saber (psiquiatría, criminalidad, sexualidad). Señala en esos distintos ámbitos de qué manera y bajo qué efectos se produjo un desplazamiento hacia las formas de veridicción:

> La cuestión pasaba por estudiar la génesis de la psiquiatría a partir y a través de las instituciones de encierro que estaban articuladas con mecanismos de jurisdicción […] y que a partir de cierto momento fueron a la vez sostenidas, relevadas, transformadas, desplazadas por procesos de veridicción […] Del mismo modo, las instituciones penales ligadas a una práctica jurisdiccional, se formó y desarrolló cierta práctica veridiccional que empezaba a poner [en juego] esa cuestión jurisdiccional hasta la confusión de su jurisdicción, y que era la pregunta de la verdad planteada al criminal: ¿quién eres? A partir del momento en que la práctica penal sustituye la pregunta «¿qué has hecho?» por la pregunta «¿quién eres?», la función jurisdiccional de lo penal comienza a transformarse o es duplicada o eventualmente socavada por la cuestión de la veridicción. De manera análoga, estudiar la genealogía del objeto «sexualidad» a través de cierta cantidad de instituciones como las prácticas de la confesión, la dirección de conciencia, el informe médico, etcétera, el momento en que se produjeron el intercambio y el cruce entre determinada jurisdicción de las relaciones sexuales que definían lo permitido y lo prohibido y la veridicción del deseo, que es aquello en que se manifiesta actualmente la armazón fundamental del objeto «sexualidad» (Foucault: 2009, p. 45).

De hecho, la historia de la veridicción que él se propone está “acoplada con la historia del derecho”, ello implica descubrir cómo en una situación de derecho determinada, un régimen de veridicción define lo que es verdad y falsedad. Por eso mismo, analizar los regímenes veridiccionales no se debe partir de una “ley determinada de la verdad”, sino:

> del conjunto de reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos […] La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falsificación (Foucault: 2009, pp. 46, 47).

Esta resolución de Foucault de desarrollar una historia de la veridicción tiene dos intenciones fundamentales. La primera es diferenciar claramente lo que epistemológica e históricamente se ha tenido como "verdad". Para nuestro filósofo "la verdad" no tiene ninguna resonancia con las formas epistémicas que separan lo que se considera verdadero del "error", la "ilusión", la "ideología" o de los supuestos "equívocos de la razón", sino de las *condiciones de posibilidad*, es decir, de las *reglas* que hacen que un discurso "científico" (medicina, confesión, psiquiatría, psicología, derecho, etcétera) separe lo que considera verdadero de lo falso:

> El problema de la verdad en Foucault debe ser comprendido en tanto "política de la verdad", vale decir, la verdad no es entendida desde la génesis o un origen puro sino desde una "historia exterior de la verdad", es decir, como una sucesión de racionalidades históricas a partir de la conformación de una discursividad reglada que se muestra a través de diferentes disciplinas de saber, objetos de conocimiento y subjetividades. En el caso del liberalismo, será la economía política como disciplina, el mercado como instancia de legitimidad y el *homo economicus* como metodología de racionalización de la subjetividad (Fernández: 2020, p. 44).

Desde luego, determinar esas condiciones de posibilidad de un discurso tiene un fuerte peso político desde la perspectiva de Foucault si se toma en cuenta que los distintos discursos establecen ciertas "verdades" y determinadas "reglas" con un carácter cuasi absoluto en un momento concreto, y al tiempo se demuestra que esa "verdad" ha dejado de ser no solo efectiva sino también es tentativamente falsa. Lo que busca Foucault es, precisamente, poner en tela de juicio esos supuestos epistémicos:

> Creo que lo que tiene una importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado: justamente aquel a partir del cual podemos reconocer ahora, por ejemplo, que los médicos del siglo XIX dijeron tantas necedades sobre el sexo. Hay que recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necedades sobre el sexo no tiene importancia alguna desde un punto de vista político. Solo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas a cuyo respecto acertamos hoy a saber que quizá no lo fueran tanto […] Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción (Foucault: 2009, p. 47).

Una segunda intención se relaciona con la línea de investigación que inicia a partir de 1978 y que se mantendrá hasta sus últimos cursos del Colegio de Francia, *El coraje de la verdad* de 1984, y en sus tres últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: *El uso de los placeres*, *La inquietud de sí* publicados ambos en 1984 y *Las confesiones de la carne* publicado *post mortem* en 2018. Hablamos, por supuesto, de la cuestión del "gobierno de los hombres por la verdad", esto es: el sujeto y la verdad. Habíamos comentado que los cursos de *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica* marcaban la integración del eje de la subjetividad a los planteamientos de la gubernamentalidad moderna en el que el hilo conductor era precisamente el "arte de gobernar" en la forma de "conducción de conducta de los hombres por la verdad" que desplazaba a la concepción de poder que hasta 1976 fungía como clave de interpretación de la sociedad. En el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*, Foucault recapitula, primero, el objeto de estudio de dichos cursos sobre la gubernamentalidad liberal moderna:

> En el marco general de esta noción de gobierno procuré estudiar dos cosas, a título de ejemplo: por un lado, el nacimiento de la razón de Estado en el siglo XVII, no entendida como teoría o representación del Estado sino como arte de gobernar, como racionalidad que elabora la práctica misma de gobierno, y [por otro], el liberalismo contemporáneo, estadounidense y alemán, si también en este caso se entiende el liberalismo no como teoría económica o doctrina

> política sino cierta manera de gobernar, cierto arte racional de gobernar (Foucault: 2016b, p. 32).

Inmediatamente después reafirma la temática que viene trazando desde 1978 la cual continuará en sus cursos a partir de ese año de 1980: “el arte de gobernar y el juego de la verdad”. Consideramos, en consecuencia, que a partir de esa cuestión cardinal de estudio que propone Foucault, el análisis de la economía política es abordado desde la perspectiva de la subjetivación y del vínculo entre el poder gubernamental moderno y la verdad.

Ahora bien, con respecto al abordaje de la economía política, Foucault parte de una tesis radical: la política y economía son dos ámbitos “inexistentes” que a través de ciertos procesos de veridicción se “inscriben en lo real”:

> lo que me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad y, por consiguiente, no un error, hizo que algo inexistente pudiera convertirse en algo. No es una ilusión, porque lo que ha establecido y lo marca así de manera imperiosa en lo real es precisamente un conjunto de prácticas, y de prácticas reales […] La política y la economía, que no son cosas que existen, ni errores ni ilusiones, ni ideologías. Es algo que no existe y que, no obstante, está inscrito en lo real, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso (Foucault: 2009, p. 32).

Mirando las cosas desde ese punto de vista, la economía política –como “algo inscrito en lo real”– es una forma de subjetivación que a partir de ciertas prácticas de verdad hace que “algo” que también es “inexistente” como el *homo economicus* y el hombre “empresario de sí mismo” se conviertan en una “realidad”. Sin duda alguna, para Foucault no hay poder sin una manifestación de verdad: “El ejercicio del poder nunca será por lo tanto otra cosa que el indicador de la verdad” (Foucault: 2016, p. 33); por eso la economía política, como tecnología de poder, entraña, necesariamente, un régimen de verdad que la sitúe en lo real, y que haga de esa “realidad” (*homo economicus*) la forma de subjetividad contemporánea. Consecuentemente, el análisis sobre el mercado

económico mantiene ese vínculo que liga al régimen de verdad con la práctica gubernamental.

Retomando, entonces, la cuestión del cruce entre lo jurisdiccional y lo veridiccional en el pensamiento fisiócrata, es sumamente interesante plantear un aspecto importante que señala Foucault: el problema de la limitación gubernamental, es decir, la adaptación que sobrellevará el derecho público para limitar el poder del Estado liberal. Renglones atrás comentábamos que el derecho pierde predominio ante la acción gubernamental que pone, por encima de aquél, al mercado como lugar de veridicción. Una cuestión trascendente para el pensamiento liberal, en especial, para los economistas, pero, sobre todo, para los juristas de la época es el arqueamiento que se produce entre el derecho y la nueva racionalidad gubernamental. Foucault entrevé con claridad el problema al que se enfrentaba el derecho y la economía: "Si hay una economía política, ¿qué pasa con el derecho?", "¿cómo limitar el poder gubernamental sin que a la vez quede paralizado?" "¿De dónde proviene ese respeto a la verdad?". Problemáticas que requieren replantear la relación entre esas dos subjetivaciones derivadas: una del derecho, *homo juridicus*; otra, producto del mercado como lugar de veridicción, el *homo economicus.* Ese declive del derecho ante la irrupción del mercado obliga al derecho a reformular sus funciones, toda vez que su centro de gravedad fue desplazado, y ya no gira en torno a la soberanía ni a sus condiciones de existencia. Foucault nos dice que la cuestión del *límite externo* se resolvió mediante dos caminos en el siglo XVIII: a) el "camino revolucionario" o camino Rousseauniano; b) el "camino radical utilitarista".

El primero parte del derecho en su forma clásica para definir los derechos naturales que corresponden a todo individuo; esto es, los juristas retoman la figura jurídica del contrato social (camino Rousseauniano: expresión de una voluntad en forma de ley) para decretar al pueblo como "poder constituyente primario" y a los ciudadanos como "sujetos de derecho". Son esos derechos del hombre los que, justamente, van a limitar a la gubernamentalidad liberal, incluso, por encima de la "constitución del soberano": "Es una manera de plantear desde el principio y mediante una suerte de recomienzo ideal o real de la sociedad, el Estado, el soberano y el gobierno, el problema de la legitimidad y la insensibilidad de los derechos" (Foucault: 2009, p. 51).

El segundo camino (radical utilitarista) parte de un principio o una ley inherente a la propia práctica gubernamental: *principio de utilidad*; se refiere a que los límites del poder liberal estarán fijados en función de lo útil y conveniente para que los objetivos de gobierno sean cumplidos. Lo conveniente, y no la ley, será la esfera de contención de la acción de gobierno para garantizar el funcionamiento óptimo y natural del mercado. También el éxito del mercado, como objetivo fundamental de gobierno, estará fortalecido en función de la preponderante actividad económica de los propios individuos. Para la visión de la economía política, los individuos ya no son "sujetos de derecho", sino "sujetos económicos"; en esa medida, la acción de gobierno tendrá como propósito central estimular, continua y permanentemente, la libertad económica de los individuos.

Ahora bien, estas dos figuras (sujeto de derecho y sujeto económico) que son tan dispares y heterogéneas entre sí, paradójicamente, no son excluyentes una de la otra ni mucho menos contradictorias, sino que, al contrario, se refuerzan y se conectan mutuamente. Pese a ello, a la postre, el *sujeto económico* se sobrepuso al *sujeto de derecho*. Aunado a esto, Foucault señala que existe cierto antagonismo entre la vía de la ley y la del mercado: entre ambos caminos hay una relación de fuerza, una tensión en donde "las estrategias jurídicas entran en juego con las estrategias económicas", a esta relación Foucault la denomina "lógica de la estrategia", la cual "establece las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares" (Foucault: 2009, p. 54). En síntesis, el "camino radical" terminó ganando terreno al "camino Rousseauniano"; por lo tanto, el derecho queda como una herramienta política y no como el fundamento metafísico del Estado. Dicho en otras palabras, *la razón jurídica cede políticamente ante la razón económica*.

¿Qué implicaciones deriva Foucault de todo esto? Al menos tres consecuencias importantes. La primera, como ya comentamos renglones arriba, el pensamiento liberal y neoliberal no tienen relación alguna con la ley ni con los derechos humanos. Recordemos aquella frase singular, "*Omnes et singulatim*", empleada por Foucault para describir el funcionamiento del poder en su forma totalizadora (razón de Estado) e individualizadora (pastoral cristiana), pues bien, ese mismo esquema converge en el modelo liberal, aunque de manera inversa: "el poder individualizador (*singulatim*) se impone al poder totalizador (*omnes*)" (Castro-Gómez: 2015, p. 148).

Segunda consecuencia y derivado de esa inversión axiomática, desde el siglo XIX, el mercado, como veta de un poder individualizador, subjetiviza al individuo en la forma de ciudadano[36]: "Ser ciudadano ya no es un asunto de derecho sino un asunto de 'emprendimiento'" (Castro-Gómez: 2015, p. 148). Emprendimiento que, en efecto, estará vinculado por mucho a la figura del "empresario de sí mismo", a su capacidad de eficiencia, de utilidad y de productividad económica. Esa subjetividad naciente tendrá como "prerrogativa" gubernamental hacer uso pleno de su libertad económica, desde luego, pero también en función de sus deseos e intereses que, a la par, beneficiarán directamente a los intereses del Estado[37].

La tercera implicación tiene que ver con la cuestión de las formas de libertad individuales que emanan de la división entre el derecho y la economía. Por un lado, habrá una concepción jurídica de la libertad a partir de los derechos del hombre; por el otro, una libertad sobre la base de la independencia de los gobernados. Dos formas disímiles, pero tampoco contradictorias ni en oposición. Simplemente cada una actuará dentro de su propio terreno, ya sea jurídico o económico. Será, finalmente, una decisión de los individuos determinar qué poderes corresponden al Estado y qué libertades se reservan para sí mismos:

> El sistema de los derechos del hombre y el sistema de la independencia de los gobernados son dos sistemas que no digo que se penetren, sino que tienen un origen histórico diferente y comportan una heterogeneidad, una disparidad que, a mi entender, es esencial […] En relación con el problema actual de lo

[36] De ahí que también Foucault insiste en que miremos la invención de la sociedad civil. La crítica de Foucault a la noción de "sociedad civil" es parte de su análisis más amplio sobre las relaciones de poder y las formas de subjetividad en la sociedad moderna. Foucault cuestiona la idea de que la sociedad civil representa un ámbito de libertad y autonomía separado del Estado y del poder. En lugar de ver a la sociedad civil como un espacio de resistencia y emancipación, Foucault la examina como un terreno donde se despliegan diversas formas de poder y control. Además, Foucault señala que la noción de sociedad civil puede ser utilizada como un instrumento de gobierno para legitimar ciertas formas de poder y control. Por ejemplo, los discursos sobre la sociedad civil pueden promover la idea de que los ciudadanos tienen ciertos derechos y libertades, pero al mismo tiempo, estos discursos pueden justificar prácticas de exclusión, marginación o represión de aquellos que no se ajustan a las normas sociales establecidas.

[37] Manipular políticamente a los individuos y a sus deseos e intereses es, por decirlo de alguna manera, el mecanismo de poder estatal indispensable para el funcionamiento del liberalismo. Un punto que tratamos en un apartado anterior desde la perspectiva de los dispositivos de seguridad vinculados con la cuestión de la seguridad–libertad de los individuos y del libre mercado.

> que se denomina derechos humanos, bastaría con ver dónde, en qué país, de qué manera, en qué forma se los reivindica para advertir que, de tiempo en tiempo, se trata en efecto de la cuestión jurídica de los derechos del hombre, y en otros momentos se trata de esa otra cosa que, con referencia a la gubernamentalidad, es la afirmación o la reivindicación de la independencia de los gobernados (Foucault: 2009, p. 53).

Luego de establecida la forma "independiente" que adquiere la libertad con respecto a los individuos, en la clase del 24 de enero, Foucault abre la problemática de la producción de la libertad necesaria para gobernar, es decir, la forma en que el liberalismo va a administrar la libertad. Foucault ve en esta nueva razón gubernamental un requerimiento de producción de libertades y, a la vez, un consumo de éstas a partir de una lógica contradictoria: "Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones (Foucault: 2009, p. 72).

En efecto, explica que los procesos económicos ante todo son un juego de producción/destrucción de libertad. Aunque también requieren de un saber específico, de un saber exacto sobre la teoría económica, sobre el conocimiento de todo lo que sucede en la sociedad, sobre los flujos económicos y, por supuesto, sobre cómo se mueve el mercado; en suma, requiere dominar los mecanismos espontáneos de la economía. Dicho esto, es fácil identificar a ciencia cierta que lo que limita al poder de gobierno, verdaderamente, no son ni los "derechos humanos" ni la libertad de los individuos, sino la ciencia económica: "El gobierno –dice Foucault– se limita por la evidencia, no por la libertad de los individuos". Ciertamente, la evidencia que arroje el análisis económico es lo que en realidad regula a la práctica de gobierno, así como el principio de utilidad del que habló Foucault, claro está sin que ello implique que la libertad no esté en el centro de la concepción liberal, pues, no podría existir liberalismo sin una cantidad de libertad. Aunque es una libertad concedida bajo ciertas condiciones.

Es indudable que no se trata de una libertad en sentido universal, el liberalismo no piensa en términos universalistas, sino económicos y estratégicos, por ello, –dice Foucault– jamás dirá: "¡Sé libre!" El liberalismo, más bien, produce las condiciones

necesarias para que exista un margen de libertad que convenga, expresamente, a los circuitos económicos. Digámoslo así: las condiciones de libertad no están dadas de forma natural, sino se crean de manera *ad hoc* a los objetivos de gobierno. Por lo mismo, el liberalismo, señala Foucault, traduce la libertad en estos términos: "voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a ser de tal modo que tengas la libertad de ser libre". Entonces, ¿cómo define el pensamiento liberal a la libertad? Como una "relación entre gobernados y gobernantes", esto es, una libertad que juega un papel relacional entre Estado e individuos, que permite el "libre ejercicio del derecho de propiedad", que admite cierta "libertad de discusión, eventualmente, libertad de expresión", pero también entra en un juego comercial, por ejemplo, entre "vendedores y compradores", entre "productores y consumidores", etcétera:

> La economía política se refiere, no al análisis del problema de las riquezas; sino de la población como elemento económico, particularmente en cuanto la población incluye o se distribuye, entre productores y consumidores, propietarios y no propietarios, quienes crean ganancia y quienes se benefician de ella. Es decir, la economía política se refiere a una economía de la población, o de la población en cuanto elemento económico (Salinas: 2015, p. 63).

Esas condiciones indispensables para que exista libertad comercial requieren de una administración de los espacios de libertad. Se infiere claramente que en el liberalismo no puede haber libertad sin una coacción, sin una regulación y organización de ella. La libertad no es una condición humana, por el contrario, es un objeto de cálculo y de técnicas de seguridad para el funcionamiento propicio de la economía de mercado. Recordemos que la noción de seguridad es una tecnología de poder que se ejerce en la forma de dispositivo en beneficio de la población, la ciudad y del Estado. Por lo tanto, la seguridad es la condición de posibilidad de la libertad: "Si la libertad liberal implica una fabricación, ese producto, como efecto de cualquier dinámica productiva, tiene un costo. La seguridad será la contraprestación necesaria para poder fabricar las libertades liberales" (Fernández: 2020, p. 53). Obviamente, la seguridad tiene como función no solo el resguardo social de la población, sino también y, principalmente, calcular que los intereses y deseos individuales tan heterogéneos entre sí se orienten colectivamente

hacia los objetivos de mercado. Foucault mostrará que, en efecto, todo riesgo es "calculable", medible y probabilístico, pero también "colectivo", afecta a todos, a la población y no solo a los individuos particularmente. Mirando de esta manera las cosas, el riesgo es un coste previsto por la racionalidad neoliberal.

Desde la teoría de los intereses, lo que le atañe al Estado es suprimir o minimizar que esos intereses (particulares y colectivos) se conviertan en un riesgo que impida el desarrollo productivo, por ejemplo, de las empresas o de la esfera política o del espacio económico. Sea como fuere, Foucault advierte que manipular los intereses es el verdadero juego de poder del neoliberalismo:

> El súbdito podía pedir a su soberano que lo protegiera contra el enemigo externo o contra el enemigo interno. En el caso del liberalismo las cosas son muy diferentes. Lo que debe asegurarse ya no es únicamente esa suerte de protección exterior del individuo. El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar en cada momento la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro […] el liberalismo es un arte de gobernar que en lo fundamental manipula los intereses, no puede –y ésta es la otra cara de la moneda– manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros y de los mecanismos de seguridad/libertad, del juego seguridad/libertad que debe garantizar que los individuos o la colectividad estén expuestos lo menos posible a los peligros (Foucault: 2009, p. 74).

La serie de "peligros" y contingencias que, por otra parte, debe sortear el Estado son múltiples y de diversa índole. Un ejemplo revelador es la cuestión de las prácticas hegemónicas y monopólicas[38] que generan enriquecimiento únicamente para unos cuantos y no para todos al inhibir la competencia abierta de mercado. El Estado para salvaguardar y garantizar la libertad comercial apelará a su propia lógica de competencia comercial, es decir, optará por no intervenir directamente y dejar actuar al mercado por

[38] "¿Qué es lo importante o, mejor, lo perturbador en el fenómeno monopólico con respecto al juego de la economía? ¿El hecho de que haya un solo productor? […] ¿El hecho de que haya una sola empresa con derecho a la venta? En absoluto. En verdad, si el monopolio puede tener un efecto perturbador es porque actúa sobre los precios, es decir sobre el mecanismo regulador de la economía" (Foucault: 2009, p. 145).

sí mismo impidiendo –naturalmente– el desarrollo de los fenómenos monopólicos, de acciones colectivistas, centralizadoras y de concentración.

Otra situación de riesgo con fuertes efectos políticos-económicos, pero también para la subjetividad es aquella que plantea el problema de la política social. En la racionalidad neoliberal la seguridad social es una carga económica que va en detrimento del Estado. Foucault ha mostrado que la racionalidad neoliberal no tiene una conciencia social, ni su lógica parte de una "economía de bienestar" que busque una "distribución relativamente equitativa en el acceso de cada uno de los bienes consumibles" (Foucault: 2009, p. 152), como tampoco consiente algún principio de igualación social; al contrario, para que la economía crezca es necesario crear un campo de competencia y, por ende, de desigualdad económica. Se comprende que la protección social es una cuestión puramente individual y privada: les compete a los individuos hacerse cargo de su propia seguridad social. La intención del gobierno será únicamente procurar que un número grande de individuos tengan la posibilidad de alcanzar "altos" salarios y medios económicos para atenuar los riesgos de vida, personales y familiares. Esta organización de la sociedad en términos de autoseguridad (económica, médica, laboral, social, etcétera) se reduce al rubro de una "política social privatizada"

> Que haya gente que trabaje y otros que no trabajen, o bien que haya salarios grandes y pequeños, que los precios suban y bajen, para que las regulaciones actúen. Una política social cuyo primer objeto sea la igualación, aun relativa, que se asigne como tema central la distribución equitativa, aun relativa, no puede sino ser antieconómica […] Se pedirá a la sociedad o, mejor, a la economía, procurar que cada individuo tenga ingresos lo bastante altos para poder, sea directamente y a título individual, sea por el medio colectivo de las mutuales, autoasegurarse, sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existentes e incluso contra los riesgos de la existencia, así como contra esas fatalidades de ésta que son la vejez y la muerte. La política social deberá ser una política cuyo instrumento no será la transferencia de una parte de los individuos de un sector a otro, sino la capitalización más generalizada posible para todas las clases sociales; cuyo instrumento será el seguro

> individual y mutuo y, por último, la propiedad privada (Foucault: 2009, pp. 153, 154).

Tenemos que "vivir peligrosamente" pues esa la condición y "divisa" de la tecnología neoliberal. Ésta no se puede comprender al margen de esa "cultura del peligro". En términos generales podemos resumir que, para el Estado, el verdadero peligro consiste en su menoscabo económico, en que no pueda crear las condiciones idóneas que favorezcan el éxito del mercado, o la correcta aplicación de las reglas gubernamentales o que se rebase el umbral de los niveles aceptables de pobreza que genere disminución del número de agentes económicos; en todo caso, lo que está en juego y en constante peligro es la subsistencia misma del Estado.

Pero también la existencia de los individuos enfrenta un sinfín de peligros. Riesgos que si bien ya no son los que pusieron al hombre ante los grandes horrores de las epidemias, la guerra, los campos de concentración, la hambruna, el exterminio, etcétera, son peligros más intrínsecos a la cotidianidad de la vida humana (salud, enfermedad, vejez, alimentación, vivienda, trabajo, salario, pobreza, etcétera), son amenazas más sutiles pero no menos trascendentales en la que los mismos individuos se ven obligados recurrir a sus propios recursos, medios y fuerzas para superarlos:

> Crear una "estructura de competencia" significa que la función del Estado no es ya proteger al ciudadano (por ejemplo, mediante políticas de pleno empleo, seguridad social, control sobre los precios, etc.) sino crear las condiciones para que el ciudadano mismo se convierta en un actor económico, que pueda moverse con independencia del Estado (Castro-Gómez: (2015, p. 187).

Si bien –como explica Foucault– el pensamiento ordoliberal no descansa en una política económica social, no obstante, la pobreza es una amenaza latente para la economía de mercado. Efectivamente, el pensamiento neoliberal no puede hacerse cargo de la existencia de la pobreza en general ni tampoco de la brecha que hay entre ricos y pobres. Pero sí tiene injerencia en relación con los "efectos negativos" de la "pobreza absoluta". Es una realidad que a la tecnología neoliberal le atañe mantener al mayor número de jugadores posibles dentro de la cancha del juego económico; ello obliga a

poner en práctica ciertas medidas "regulatorias" y mecanismos de compensación, no para suprimir la pobreza "relativa", sino para reducir los efectos negativos de la pobreza absoluta sin intervenir en el mercado o generar "redistribuciones" profundas. Para la racionalidad neoliberal el problema de la política social se reduce, exclusivamente, a la cuestión del "umbral"; la preocupación era saber hasta dónde es aceptable, en términos de mercado, el nivel de pobreza absoluta.

Entonces, ¿cuáles son esos mecanismos para elevar la línea de pobreza? Foucault hace referencia a la noción de "impuesto negativo a la renta" que fue diseñado –por la política neoliberal francesa en 1974– para solventar expresamente el problema de la pobreza absoluta. Se refiere a una prestación social que no tiene la forma de un consumo colectivo, ni de una "política socialista", sino que actúa sobre los "efectos" más no sobre el origen y la "causa" de la pobreza, que, dicho sea de paso, para la lógica neoliberal es intrascendente conocer sus causas.

Se entiende, entonces, que no se trata de una ética social que quiera saber si es justa o no la pobreza, ni que tenga intención de erradicarla, ni mucho menos intenta borrar la desigualdad cerrando brechas con respecto a los ricos, es simplemente una acción política meramente "compensatoria" que ataca los niveles más bajos de necesidad, esto es, busca otorgar "un mínimo vital" que posibilite resistir las necesidades más básicas de existencia y, así, puedan enfrentar la política neoliberal. Tenemos, por lo tanto, el surgimiento de la noción de pobreza y una nueva subjetividad: el "pobre", que será una categoría fluctuante entre el umbral de pobreza absoluta y esa aportación compensatoria:

> …tenemos una política que va a definir cierto umbral relativo, una vez más, pero también cierto umbral absoluto para la sociedad, que dividirá a los pobres y los no pobres, los asistidos y los no asistidos […] Por encima del umbral cada uno deberá ser para sí mismo o para su familia, en cierta forma, una empresa. Por el otro lado del piso económico estará en perpetua movilidad entre una asistencia otorgada si se concretan determinados riesgos y se cae por debajo del umbral, y que será, por el contrario, utilizada y utilizable a la vez si las necesidades económicas lo requieren y las posibilidades económicas brindan la oportunidad (Foucault: 2009, p. 212).

Ahora bien, así como existe la pobreza y el pobre, también se encuentra en el neoliberalismo la idea efectiva de enriquecimiento y progreso colectivo a través del mercado. La "mundialización del mercado", en concreto, promete una riqueza continua e ilimitada para todos. Claro está, es Europa –como una unidad económica colectiva– la protagonista de ese juego mercantil en la que el resto del mundo –dice Foucault– solo es "la apuesta". En este punto cabría preguntarse: ¿qué ocasiona que un país se enriquezca y otro no? ¿Cuáles son las limitantes que hacen que los distintos países no europeos, en especial, los de América Latina, no alcancen los mismos niveles de enriquecimiento y progreso? Cuestión importante para una reflexión futura.

Continuando con el tema que tratamos, ¿cuál es, entonces, la condición que hace posible el juego económico europeo? Por supuesto, el *principio de competencia* y el *mercado de trabajo.* Un mercado laboral que, a fortiori, se convierte en un mercado *vital* extendido a la totalidad de la vida de los individuos*,* aunque con un talante altamente competitivo que demanda que los sujetos en la forma de trabajadores sean "suficientemente competentes y calificados, trabajadores que carezcan de armas políticas para que no puedan ejercer presión sobre el mercado laboral" (Foucault: 2009, p. 73). En efecto, el mercado de trabajo tiene como función integrar a la vida económica a los individuos, hacer que se conviertan en sujetos de alto rango productivo y adquisitivo que beneficien al sistema de gobierno, en especial, y a la población, en general, aunque siempre dentro de un juego competitivo para todos en términos de desigualdad donde el trabajo se convierte en una estrategia de poder de ganadores y perdedores: "Se trata de favorecer una población suficientemente robusta. Pero el arte de gobierno liberal parte de que el mercado [comercial y de trabajo][39] es una competición con vencedores y vencidos" (Sauquillo: 2017, p. 350).

Pero, entonces, ¿qué sucede con las situaciones de desempleo? ¿Qué significa ser un desocupado en el marco del neoliberalismo? ¿Cuál es la "acción reguladora"[40] que

[39] La frase entre corchetes es mía.

[40] Las "acciones reguladoras" es un concepto que Foucault deriva del neokantiano Rudolf Eucken, quien fue premio nobel de literatura en 1908 y padre del economista Walter Eucken. Foucault se apoya en este último para el análisis del neoliberalismo económico. Entonces, estas "acciones reguladoras", Rudolf Eucken las define como el *modo* en que el gobierno debe intervenir en los procesos económicos, es decir, toda intervención tendrá que ser cuando "por razones de coyuntura" se imponga la necesidad de intervenir,

pone en práctica el programa de gobierno con respecto a la desocupación sin importar su índice? No es difícil inferirlo. En un sistema de mínima acción gubernamental, la respuesta parece obvia: la no intervención directa. El empleo y la desocupación –tal como sucede con la pobreza– no son el objetivo primario del gobierno, sino el de mantener los precios equilibrados para no provocar inestabilidad económica ni perder poder adquisitivo. El empleo –para el neoliberalismo dice Foucault– no es un ideal político ni algo a lo que haya que atender de manera forzosa. El desempleo es una cuestión de tiempo, es un estado transitorio en el que el individuo pasa de una actividad rentable y otra que no lo es por un tiempo indeterminado: "¿Qué es el desocupado? No es un discapacitado económico. El desocupado no es una víctima social. ¿Qué es? Un trabajador en tránsito" (Foucault: 2009, p. 149).

En suma, por un lado, la competencia –más o menos equitativa– entre los estados europeos y, por otro, la apertura del mercado de trabajo en la que los sujetos quedan adheridos continuamente a un sistema laboral y económico. Pero ¿qué es la competencia?, ¿cómo actúa para la racionalidad económica y de mercado? Digamos, primeramente, que la competencia de ninguna manera es un dato natural, sino un "juego" desequilibrado entre individuos, es un mecanismo que pone en contra los instintos, los comportamientos, las voluntades y deseos: "Ese principio estructural competitivo es un rasgo, el primero que vemos, del neoliberalismo del siglo XX. Como vemos, aquí ya cede el naturalismo de la racionalidad liberal clásica, asentada en el intercambio de propietarios, para que pasemos a una lógica de competencia artificial" (Fernández: 2020, p. 71).

La genealogía de la competencia Foucault la rastrea a partir de la evolución histórica que sufre la racionalidad liberal clásica con respecto a la del ordoliberalismo[41].

pero esa injerencia no tendrá que afectar mínimamente los mecanismos de la economía de mercado, sino únicamente "sus condiciones", es decir, la intervención será siempre a favor de mejorar los procesos económicos, más nunca de afectarlos. Ello significa que "la intervención sobre las condiciones del mercado, según el rigor de la idea kantiana de regulación, señalar, admitir y dejar actuar, pero para favorecerlas y, de algún modo, llevarlas al límite y la plenitud de su realidad" (Foucault: 2009, p. 148).

[41] Walter Eucken, economista y profesor en Friburgo, funda y dirige la revista llamada Ordo en 1936. Poco tiempo después, junto con Franz Böhn y Hans Grobmann–Doerthe, crean la Escuela de Friburgo o también llamada Escuela del ordoliberalismo, cuya corriente de pensamiento es la economía de mercado. Su propuesta apunta hacia un mercado competitivo que a su parecer es la forma adecuada de organizar y estructurar la sociedad. El grupo de los ordoliberales se constituye como una política de contrapeso al

Esa modificación inicia con la política ordoliberal de posguerra contra el Estado totalitario[42] nazi. La urgencia alemana de "reconstruir" y "legitimar" un Estado devastado –casi "inexistente"– demandaba cambios estructurales de su sistema económico. Para el ordoliberalismo, el equívoco del nazismo[43], en términos económicos, es que su sistema se inscribe dentro del mismo marco epistémico de una política intervencionista de Estado (modelo keynesiano); es decir, bajo el principio de una economía planificada y centralizada.

Foucault deriva los puntos medulares de la crítica ordoliberal al nazismo con la que se transparenta la necesidad de un retorno a una sociedad de mercado: "La historia había dicho "no" al Estado alemán. De ahora en adelante, será la economía la que le permita afirmarse" (Foucault: 2009, p. 94). Para ellos la clave económica no está ni en un sistema intervencionista, ni en el derrumbe de una sociedad burguesa, ni en el intercambio comercial a modo del siglo XVIII, sino en el mercado y la competencia. Es el mercado quien debe fortalecer a un capitalismo libre y competitivo. Foucault traduce esta idea ordoliberal: "tomemos la postura inversa y pidamos a la economía de mercado mucho más de lo que se le había pedido en el siglo XVIII" (Foucault: 2009, p. 128).

---

socialismo y a los grandes problemas de entreguerras. Su objetivo es formular una nueva redefinición del sistema capital para enfrentar las múltiples "adversidades" que tenía que enfrentar el Estado alemán tras el socialismo nazi. La Escuela de Friburgo buscaba compaginar una "política nacional y una economía liberal".

[42] En la clase del 7 de marzo, Foucault comenta que muchos análisis clásicos sobre el Estado parten de una "sospecha antiestatal", es decir, de esa "fobia al Estado" cuya tendencia es marcar una actitud inflacionaria de poder o una propensión a un "imperialismo" de Estado cuyo poder reincide sobre la "sociedad civil". Pues, bien, para Foucault, este tipo de análisis explicativos únicamente borran la especificidad y singularidad de las formas estatales, es decir, crean una continuidad en el dinamismo evolutivo constante del Estado. Desde su óptica, los Estados totalitarios deben ser analizados desde un modo no gubernamental, es decir, desde la estructura de los partidos. El partido es "lo que está en el origen histórico de una cosa como los regímenes totalitarios, como el nazismo, como el fascismo, como el estalinismo" (Foucault: 2009, p. 193).

[43] Para los ordoliberales, dice Foucault, "el nazismo es el producto de una situación de crisis extrema, el punto final hacia el cual se encaminaban una economía y una política incapaces de superar sus contradicciones". Es decir, su error consistió en querer asegurar "la autarquía económica de Alemania, es decir, un proteccionismo absoluto, y por otro una política de asistencia, como es lógico, provocaba efectos inflacionarios (se trataba, si se quiere, de una economía militarizada". No obstante, en el análisis que hacen los ordoliberales, el nazismo no es esa "monstruosidad" o esa "incoherencia económica", sino –como lo analiza Foucault de los ordoliberales– es "una verdad o, mejor, el nazismo es revelador de algo que es simplemente el sistema de relaciones necesarias existentes entre esos diferentes elementos. Los neoliberales dicen: tomen cualquiera de esos elementos. Hagan una economía protegida o bien una intervención de tipo keynesiano. Como es obvio, se trata en apariencia de cosas distintas, pero jamán se podrá desarrollar una sin llegar de uno u otro modo a la otra" (Foucault: 2099, p. 121).

En consecuencia, y de acuerdo con la racionalidad ordoliberal, la economía de mercado debe adoptarse como principio y modelo del Estado alemán para luego expandirse a toda Europa, bajo la consigna de que el Estado no debe limitar al mercado, ya que no puede haber crecimiento económico capitalista con un Estado intervencionista o de "inspiración social", por el contrario, el mercado debe regular al Estado y a la sociedad en general, razón por la cual una de las "acciones ordenadoras"[44] fundamentales del Estado es hacer que todo funcione bien y que nada perturbe el entorno del mercado, y para ello se mantendrá dentro de una "política del marco"[45] que defina sobre cuál aspecto o elemento debe intervenir y de qué manera específica debe hacerlo. Inversión de la fórmula de la racionalidad económica clásica de los siglos XVIII y XIX, en función de la economía del mercado del siglo XX:

> Para los neoliberales lo esencial del mercado no está en el intercambio, esa especie de situación primitiva y ficticia imaginada por los economistas liberales del siglo XVIII. Está en otra parte. Lo esencial del mercado está en la competencia (Foucault: 2009, p. 130).

Tengamos presente que al igual que la libertad que queda resguardada solamente para el "hombre accionista", del que Lazzarato habló en su libro *La fábrica del hombre endeudado* (2011) y el cual abordamos en el apartado anterior, la competencia –para la década de los noventa– ya no será la que defina al sistema neoliberal como lo concebía

[44] A diferencia de las "acciones reguladoras" que actúan de manera tangente sobre las "condiciones de los procesos de mercado" para favorecer los procesos económicos, las "acciones ordenadoras" son aquellas que también actúan sobre las "condiciones de los procesos", pero desde un aspecto más estructural y fundamental, sobre algo que en economía política se denomina "marco".

[45] Una política del marco es aquella que regula las intervenciones gubernamentales, el modo en que el gobierno debe intervenir y hasta qué punto debe hacerlo. En el ejemplo de la producción agrícola, la población se convierte en el "marco" sobre el cual hay que intervenir. Por ello, dice Foucault: "hacer funcionar la agricultura europea en una economía de mercado, ¿qué habrá que hacer? […] ¿Será preciso entonces actuar sobre qué? No sobre los precios, no sobre tal o cual sector poco rentable para asegurar su sostén: todas esas intervenciones son malas. ¿Sobre qué actuarán las buenas intervenciones? Y bien, sobre el marco. Es decir, primero, sobre la población. La población agrícola es demasiado numerosa: será menester, por tanto, reducirla por medio de intervenciones que permitan transferencias demográficas, una migración, etcétera (Foucault: 2009, p. 150). Estas intervenciones tienen como fin crear competencia económica, garantizar las mejores condiciones (climáticas, técnicas, educativas, de aprendizaje, jurídicas o políticas sociales) para un desarrollo agrícola o de cualquier otra índole que fortalezca al mercado y la producción.

Foucault, sino únicamente el "hombre dueño de la propiedad privada" será el individuo que participe del mercado competitivo.

Ahora bien, ¿de qué manera el Estado interioriza en los individuos el principio de competencia? A partir del *juego de la estrategia*. A diferencia de lo que sucedía en el Estado de policía en el que el poder operaba en la forma de control y dominación social, el poder neoliberal –como práctica de gobierno– funciona manipulando a distancia la libertad de los sujetos. De hecho, para la racionalidad ordoliberal es intrínseco "obligar" a los individuos a ser y sentirse "libres", por ello se ejerce un poder de "unos" sobre "otros" para apremiar la libertad en un juego de "acciones sobre acciones". Razón por la cual es fundamental para los mecanismos de mercado abrir espacios posibles de libertad para que sean los propios hombres quienes gobiernen sus deseos, sus conductas, su voluntad e intereses en favor de sí mismos indudablemente, pero, y, sobre todo, en beneficio directo del mercado.

La población está, por ende, regida bajo un esquema de conducción de los comportamientos doblemente anudado: por un lado, a través del juego de la estrategia en la forma del "gobierno de los otros", y por el otro, el "gobierno de sí mismo" en el que los individuos autorregulan su conducta y voluntad:

> El ejercicio del poder consiste en "conducir conductas" y en arreglar las probabilidades […] Cuando se define el ejercicio de poder como un modo de acción por "gobierno" de los hombres, de los unos por los otros se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre "sujetos libres" y solo en la medida en que son "libres" (Foucault: 1988, p. 239).

En este sentido, la *conducción de la conducta* es la gran innovación, el elemento *singular* y la apuesta política del neoliberalismo. La conducción de la conducta, bajo el principio de libertad y competencia, es la base de existencia y el engranaje de la práctica neoliberal. Aunque es innegable que se trata siempre de una libertad "dirigida, regulada y organizada" de acuerdo con los objetivos gubernamentales. Por eso, para la práctica de gobierno es necesario primero producirla, vigilarla, administrarla, para que luego sea "consumida" de manera eficaz y rentable por el mercado (de trabajo y comercial).

Entonces, y sobre la base racional de la competencia, el *homo economicus* es el sujeto que se gobierna a sí mismo, el que buscará realizarse a sí mismo eligiendo los medios, creando las condiciones necesarias para logarlo, pero asumiendo también las consecuencias de sus propias decisiones y acciones, poniendo a prueba indefinidamente sus habilidades y competencias, en una palabra, se convertirá en el "empresario de sí mismo", y en ello radica el sentido y alcance del principio de competencia y de libertad, es decir, en el hecho de que él sea quien desarrolle por sus propios medios y posibilidades las competencias necesarias (educativas, sociales, económicas, etcétera) para su desarrollo humano y social. Sobre él recae la libertad y responsabilidad de convertirse o no en un "ciudadano emprendedor y competitivo". Insistimos en no olvidar que la racionalidad neoliberal no tiene como objetivo una política social, sino de autogestión privada: cada individuo es responsable de su propia existencia y de su bienestar social, así como del grado de desarrollo de sus habilidades (intelectuales, culturales, físicas, etcétera) que pueda alcanzar; por eso, como bien sentencia Foucault: la libertad es "una cuestión meramente política" y no una "facultad humana".

Indicado lo anterior, queda por preguntar: ¿cómo la estructura de la competencia derivó en una política de sociedad? y ¿cómo se configuró una ética social basada en el esquema de la empresa? Veamos la otra cara de la moneda.

Una vez que el individuo y la sociedad en su totalidad quedaron inmersos en el juego económico y de la competencia y, además, ceñidos a las reglas gubernamentales, Foucault muestra cómo los procesos de privatización[46] fueron determinantes para que los individuos pudieran hacerse de un medio económico para su autoprotección. Ello requiere una mentalidad ya no vinculada a las cuestiones de intercambio, sino bajo el signo de la empresa y la productividad. Por supuesto, lo que demanda la racionalidad ordoliberal es hacer del hombre un "sujeto de empresa". Nótese un claro desface entre

[46] En relación con lo que se puede denominar política "social" neoliberal, Foucault describe las acciones de gobierno que impulsaron la propiedad privada con fines extender lo más posible los umbrales de la sociedad empresa, a través del "acceso a la vivienda, el desarrollo de industrias no proletarias, descentralización de los lugares de vivienda, de producción y de gestión, corrección de los efectos de especialización y división del trabajo, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales, las familias y los vecindarios, así como la organización, ordenamiento y control de todos los efectos ambientales que puedan ser el producto de la cohabitación de la gente o del desarrollo de las empresas y los centros productivos" (Foucault: 2009, p. 159).

lo que era el sujeto de la disciplina y la normalización y el hombre competitivo y de empresa. Esta figura del sujeto de empresa se convierte en el nuevo agente del desarrollo económico y social.

Desde luego, las "acciones reguladoras" de gobierno estarán orientadas hacia posibilitar a ese nuevo actor económico el acceso a la propiedad privada, toda vez que el mercado de competencia obliga a los individuos a entrar a una dinámica de producción y a una nueva racionalidad que se constituye como la estructura económica gubernamental: la sociedad empresa. Foucault explica que esta reproducción generalizada del modelo de la empresa es el propósito y la meta de la política "social" ordoliberal:

> Esa multiplicación de la forma «empresa» dentro del cuerpo social constituye, creo, el objetivo de la política neoliberal. Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar "poder informante de la sociedad" (Foucault: 2009, p. 161).

En la clase del 14 de marzo, Foucault se remite al análisis del neoliberalismo norteamericano[47] para mostrar, básicamente, la serie de diferencias históricas[48] y metodológicas que existen entre el neoliberalismo alemán y el norteamericano. De manera general, describe el contexto socioeconómico –que fue casi similar al de Alemania de la posguerra– y que llevó a Estados Unidos a la reformulación del sistema liberal debido a tres problemáticas fundamentales que enfrentaron a mediados del siglo XX: un rechazo a las políticas intervencionistas (modelo keynesiano implementado por Roosevelt entre 1933–1934); librar los efectos de la Segunda Guerra Mundial (pactos de

[47] La Escuela de Economía de Chicago se funda en la década de los años treinta gracias al economista Henry Calvert Simons, considerado como el padre de dicha Escuela. La Escuela de Chicago es conocida por la defensa del libre mercado. Su enfoque económico está basado en la conducta humana y rechaza la economía intervencionista keynesiana, así como al Estado de Bienestar. En sí, su línea de pensamiento se opone al conjunto de prácticas sociales puestas en marcha a mediados del siglo XX. Economistas como August von Hayek, Milton Friedman o Theodore Schultz fueron de gran importancia para el pensamiento y teorías económicas neoliberales desarrolladas la Escuela de Chicago.

[48] El liberalismo norteamericano tiene su punto histórico de emergencia a partir de "la formación de la Independencia en Estados Unidos", y al igual que sucedió con Alemania, el liberalismo entró de lleno para constituir el Estado Americano, y a partir de ese momento, dice Foucault, "el liberalismo norteamericano no dejó, por supuesto, de estar en el centro de todos los debates políticos en América durante dos siglos" (Foucault: 2009, p. 218).

guerra) y sufragar programas sociales (crecimiento económico de la administración federal de Truman) para atenuar las secuelas de la pobreza, educación y segregación. Se trata de un neoliberalismo anti-keynesiano y anti–imperialista. Las referencias que emplea para su análisis provienen de dos autores: Theodore Williams Schultz y Gary S. Becker.

Foucault parte de la tesis que explica que el neoliberalismo americano, a diferencia del de Alemania o de Francia, no es propiamente una opción política económica, ni una cuestión de "servicio público", como tampoco es una racionalidad meramente gubernamental ni una cuestión de orientación exclusiva de una línea de "derecha" o de "izquierda". Para los americanos –señala Foucault– el neoliberalismo es otra cosa: "una manera de ser", un "estilo de pensamiento, de análisis y de imaginación" que tiene como núcleo de reflexión y preocupación el tema de las libertades: "se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda. Es asimismo una especie de foco utópico siempre reactivado. Es también un método de pensamiento, una clave de análisis económico y sociológico" (Foucault: 2009, p. 219). En efecto, el neoliberalismo norteamericano se debe comprender a partir de un "éthos especial y la construcción de un utopismo liberal" (Fernández: 2020, p. 96).

El neoliberalismo americano se pronuncia sobre la "teoría del capital humano"; una teoría cuyo elemento esencial, el trabajo, es un dominio que no fue examinado de manera exhaustiva por la economía clásica. Para los americanos, la teoría del capital humano es propiamente una teoría del trabajo. Dice Foucault: "los norteamericanos dicen esto: si bien la economía política clásica siempre indicó con mucha solemnidad, que la producción de bienes dependía de tres factores, la tierra, el capital y el trabajo, es extraño, con todo, que el trabajo haya quedado inexplorado" (Foucault: 2009, p. 220). Ese el caso de los economistas clásicos como Adam Smith y Ricardo analizaron el trabajo en términos "cuantitativos", pero no en sí mismo. Fue el filósofo alemán Karl Marx quien reflexionó mayormente sobre el trabajo. Para él, el trabajo es algo que se "vende" en el mercado a cambio de un "salario". Pero ¿cómo concibe concretamente el trabajo Marx?: Como "fuerza de trabajo" que afirma la "mecánica económica del capitalismo", la cual convierte al trabajo en mera "abstracción". En este sentido, Marx –al igual que los economistas clásicos– valoró el trabajo también en términos "cuantitativos" (como fuerza)

y culpó a la "lógica del capital" de hacer esa fuerza una abstracción. La crítica a Marx consiste en que pensó la racionalidad del trabajo en términos puramente metafísicos, dejando de lado la variable humana. Foucault comenta este punto sobre el trabajo en Marx: "es un trabajo que, por el contrario, está amputado de toda su realidad humana, todas sus variables cualitativas [y según Marx[49]] es culpa de la lógica del capital y de su realidad histórica hacer abstracción del trabajo" (Foucault: 2009, p. 223).

En cambio, para el pensamiento norteamericano el trabajo debe ser analizado desde otro punto de vista: desde la actividad del hombre que trabaja y, sobre todo, para qué y en función de qué trabaja; teniendo presente, además, la tesis de que el trabajo es el verdadero "capital" y la "inversión" concreta del individuo. En consecuencia, rechazan la idea de analizar el trabajo desde los mecanismos y procesos económicos sino como una actividad aptitudinal y como plan de vida de los individuos. Vemos, por lo tanto, una transformación sustancial entre los neoliberalismos europeos y el norteamericano que reinventan la noción de sujeto económico.

¿Hacia dónde remite este tipo de análisis que tiene como referencia al trabajador que se convierte en su propio capital humano? Pues nada menos que a la "ciencia del comportamiento humano" en relación con la asignación de sus recursos económicos. Para la economía norteamericana los comportamientos y su racionalidad interna se convierten en una cuestión de análisis para desentrañar cuál es el cálculo (racional o irracional) que el individuo hace para determinar en qué gasta y cómo utiliza sus recursos sin importar que sean reducidos o suficientes: "habrá que estudiar el trabajo como conducta económica, como conducta económica practicada, puesta en acción, racionalizada, calculada por la persona misma que trabaja" (Foucault: 2009, p. 225). ¿Qué es entonces un trabajador para la teoría del capital humano? Responde Foucault: un inversionista, "un sujeto económico activo", cuyo salario ya no tiene la forma de una remuneración por una fuerza de trabajo, sino la de un "ingreso" como "producto o rendimiento de un capital". El trabajo funciona como una "máquina" que produce ingresos y capital. El individuo se convierte de esta manera en su propio capital en donde la aptitud, las competencias y habilidades son una inversión que se transforman en ingresos. En

[49] La frase entre corchetes es mía.

este sentido el trabajador deja de ser un simple factor de producción, es decir, ya no se concibe como fuerza de trabajo, sino como capital-competencia que conlleva un estilo y modo de vida, una moral empresarial que define la relación que el sujeto establece consigo mismo, con los otros, con la familia, con el tiempo, con el futuro, etcétera.

> En otras palabras, la idoneidad del trabajador es en verdad una máquina, pero una máquina que no se puede separar del trabajador mismo, lo cual no quiere decir exactamente, como [lo] decía por tradición la crítica económica, sociológica o psicológica, que el capitalismo transforme al trabajador en máquina y, por consiguiente, lo aliene (Foucault: 2009, p. 227).

En efecto, son sus *competencias únicas* las que le van a producir "flujos de ingreso", por supuesto, mientras sean positivamente útiles, pues, como todo, el hombre, como máquina que produce capital, también tiene una vigencia: el tiempo de vida, el envejecimiento, la limitación de sus capacidades físicas, mentales e intelectuales o el fin de su utilidad productiva. Igualmente, la noción de capital también sufre un cambio conceptual significativo: deja de concebirse al modo marxista entendiéndose como relación social de producción, o bajo la teoría del interés (como voluntad subjetiva) a la que el neoliberalismo alemán hacía referencia, para convertirse en la materia prima del hombre-empresa de sí mismo, al respecto dice Foucault: "y como ven nos encontramos en las antípodas de una concepción de la fuerza de trabajo que deba venderse según el precio de mercado a un capital que esté invertido en una empresa" (Foucault: 2009, p. 227). Lo que mostrará nuestro filósofo sobre el neoliberalismo estadounidense es que la teoría del *homo economicus* se revalora bajo la dimensión del *hombre empresario de sí mism*o, en la que él mismo es su propio capital y productor de sus ingresos:

> La lectura que hace Foucault de la descomposición del trabajo en capital y renta lleva a permitir pensar al propio trabajador como una empresa de sí mismo que debe aumentar su tasa de capitalización para crecer en su rentabilidad. Es la concepción de capital-idoneidad que recibe, en función de ciertas variables, una renta que entendemos como salario. Esto es: tendremos aquí una economía construida a partir de unidades-empresa (Fernández: 2020, p. 101).

Se sucede otro desface con respecto al hombre económico del intercambio del liberalismo clásico; ahora, con la racionalidad económica americana, el hombre económico es aquél que se comporta como agente empresarial que busca su propia satisfacción en términos sociales (educación, salud, vivienda, bienestar en general, etcétera) convirtiéndose en un hombre de "consumo" entendiendo por este concepto una "actividad de empresa por la cual el individuo, precisamente sobre la base de un capital determinado del que dispone, producirá algo que va a ser su propia satisfacción" (Foucault: 2009, p. 229).

La teoría del consumo de Becker a la que alude Foucault da cuenta de que el consumidor activo no deja de ser productor: "el placer del consumidor es producido por los bienes del mercado y a su vez el consumidor es productor de su propia satisfacción en relación con esos bienes y servicios. Lo que resulta de novedoso a los ojos de Foucault es la incorporación de conceptos de producción para explicar una teoría del consumidor" (Fernández: 2020, p. 102).

Tenemos ante la vista una forma de subjetividad capitalista que mantiene al hombre indefinidamente "dividido con respecto a sí mismo": el *hombre de consumo*; un sujeto que se encuentra en tensión entre un ser productor y ser un consumidor al mismo tiempo. Este problema Foucault lo advierte desde 1973, cuando plantea que el hombre está condenado al trabajo para satisfacer su necesidad de consumo:

> La gente no está en la actualidad rodeada de la miseria, sino de consumismo. Al igual que en el siglo XIX, aunque sea de forma distinta, los sujetos están entrampados en un sistema de crédito que los obliga (si han comprado una casa, muebles…) a trabajar todo el día, a hacer horas extras, a estar en vilo (Foucault: 1999j, p. 165).

Nace, entonces, una nueva figura de masas: la *sociedad de consumidores*. Al respecto se puede traer a colación la crítica que hace Zygmunt Bauman sobre las sociedades consumidoras, en las que señala que el "rendimiento consumista" está signado por el eje de "excelencia/ineptitud", factor principal de una estratificación social y

fundamento de inclusión y exclusión, que marca “la distribución de la estima o estigma social”:

> La “sociedad de consumidores” implica un tipo de sociedad que promueve, alienta o refuerza la elección de un estilo y una estrategia de vida consumista, y que desaprueba toda opción cultural alternativa; una sociedad en la cual amoldarse a los preceptos de la cultura del consumo y ceñirse estrictamente a ellos es, a todos los efectos prácticos, la única elección unánimemente aprobada: una opción viable y por lo tanto plausible, y un requisito de pertenencia (Bauman: 2012, p. 90).

En relación con el capital humano, Foucault señala que se compone de dos elementos: uno *innato* y otro *adquirido*. El primero hace referencia al aspecto heredado, es decir, a las potencialidades genéticas de nuestros ancestros y a la predisposición hacia ciertas actividades que determinan las actividades físicas, las enfermedades, etcétera. El segundo se trata de las cuestiones adquiridas que se relacionan con aquellos aspectos, estrategias, medios, acciones que el sujeto emprende (conocimientos técnicos, entrenamientos, formación educativa) para potencializar su capital, es decir, para incrementar sus facultades heredadas. Con respecto a esta cuestión, Foucault advierte las graves consecuencias en relación con la “utilización política de la genética”, pues ésta se comprende a partir de la capacidad de “acumulación y mejora del capital humano”: “Los efectos racistas de la genética, por decirlo de algún modo, son por cierto algo que debemos temer y distan de haberse enjugado. Me parece que ésta es la gran apuesta política de la actualidad” (Foucault: 2009, 232).

Paradójicamente, son esas “inversiones educativas” el eje del racismo actual que se traduce en la capacidad (genética o heredada) de inversión que determina el nivel de logro del capital humano y, por ende, el alcance de ingresos. Existe una “proporción” entre la reserva del capital humano y el ingreso adquirido.

En este sentido comentemos lo que Fernández plantea sobre la cuestión del capital humano en relación con el análisis de Foucault. Dice que el neoliberalismo americano produce una cultura de “capitalización de la vitalidad humana”, es decir,

considera que se produce una "ethopolítica" que impulsa al individuo a volverse mayormente competitivo e invertir en su capital humano en la que el cuerpo es la materia prima de esa inversión produciendo un tipo de sujeto y subjetividad físico-competitiva y hedónica:

> …a partir de la emergencia de especialistas en potenciar y refinar esta vitalidad: dietistas, personal *trainer,* nutricionistas o sexólogos, entre otros. Formas de poder pastoral no estatales que diseñan una gestión del cuerpo. Una eugenesia que apela a lograr un autogobierno de las elecciones, del deseo y con una finalidad hedónica. Este trabajo sobre el cuerpo (carne, tejidos musculares, células, reproducción, etc.) delimita un yo, *una subjetividad reducida a la corporalidad*[50] (Fernández: 2020, p. 103).

En la clase del 21 de marzo de 1979, Foucault comenta esa inversión educativa y aptitudinal que comienza con la vida del niño en relación con la formación de su capital humano; esto es, la relación madre-hijo para el desarrollo de su capital humano. Explica que dependerá del grado de cuidado de los padres (mayormente de la madre) y la inversión que hagan en tiempo, en vigilancia, en escolaridad, en cultura, para que el niño acreciente su capital humano futuro. El niño se convierte en esa simiente que deberá ser nutrida para que luego –en la adultez– rinda frutos. Este proceso para el neoliberalismo, más allá del vínculo psicológico emocional entre madre e hijo, es la formación de una "máquina de consumo de satisfactores" futuros. Foucault habla de una "recompensa moral" que obtendrá la madre y una satisfacción psicológica al realizarse como tal. El valor del "capital humano" del niño, así como del adulto que llegará a constituirse, es una cuestión de "coste / inversión" que es medible y cuantificable en cuanto utilidad social y económica:

> Un capital humano, el capital humano del niño, que producirá una renta. ¿Y qué es esa renta? El salario del niño cuando se haya convertido en adulto […] Se trata de una inversión, de costo de capital, de ganancia del capital invertido, de ganancia económica y ganancia psicológica toda esa relación que, si se

[50] Las cursivas son mías.

> quiere, puede [llamarse] relación formativa o relación educacional, en el sentido muy amplio de la palabra, entre la madre y el hijo (Foucault: 2009, p. 242).

Finalmente, la teoría del capital humano está estrechamente vinculada con el fenómeno de la "innovación" como capital políticamente rentable. Lo que demanda el neoliberalismo es el descubrimiento continuado de técnicas, de ideas, de fuentes de productividad, de nuevos dominios de saber, de tecnologías de conocimiento; en suma, pretende el crecimiento del Estado a partir de su capital humano y a través de la innovación productiva económica.

Tras el análisis de Foucault del neoliberalismo americano se trasluce el proceso del comportamiento económico humano en la forma de *sujeto moral* y, además, el modo de constitución de una política social en la forma de micro "sociedades empresariales". El arte de gobernar de los neoliberales tiene como objetivo que cada individuo se inscriba como un empresario individual y colectivo. Llegar a constituirse como sujeto moral dependerá del potencial (inversión) empleado para el propio capital humano. Este "capital" se convierte en el axioma moral y criterio de veridicción para el neoliberalismo.

Foucault deja ver otro desplazamiento entre el neoliberalismo europeo y americano. Si la política social en el neoliberalismo alemán (*Gesellschaftspolitik*) se asienta en los mecanismos de mercado y en programas sociales para contrarrestar la pobreza (impuesto negativo); los neoliberales van mucho más allá y en otro sentido: su mira social está puesta en la tecnología biopolítica, es decir, en el poder que se apropia de la totalidad de vida íntima y social de los individuos para asignarle una forma política (*Vitalpolitik*). El Estado neoliberal estadounidense solo se preocupa por "crear un medio ambiente competitivo", y dependerá de las destrezas "auto gerenciales" de cada individuo convertirse en un sujeto moral y competitivo. De esta manera, la vida de los individuos es insertada en el mundo de la competencia empresarial y de la economía de mercado en la forma de satisfactores:

> El retorno a la empresa es a la vez, entonces, una política económica o una política de economización de la totalidad del campo social, de viraje hacia la

> economía de todo el campo social, pero también una política que se presenta como una *Vitalpolitik* cuya función será compensar lo que el juego de la competencia propiamente económica tiene de frío, impasible, calculador, racional, mecánico (Foucault: 2009, p. 240).

Para cerrar este capítulo dedicado a la subjetividad y a la gubernamentalidad modernas, vimos el desarrollo analítico con respecto a lo que podríamos llamar "teoría de la política" en Foucault. Esto nos posibilitó ver los diversos enfoques, desplazamientos, transformaciones sobre la concepción de distintas nociones empleadas por Foucault que –dicho sea de paso– son el hilo conductor de nuestro trabajo: poder, gobierno y subjetividad. Pero también nos fue posible captar las preocupaciones específicas que rondaban su pensamiento: la libertad, la verdad y el sujeto. Tres elementos que estructuran sus análisis de la gubernamentalidad. Pudimos apreciar también un arte de gobernar cuyo origen estuvo en un modelo no gubernamental: la pastoral cristiana a través de la cual vimos cómo bajo ciertas condiciones históricas y políticas se institucionalizó como modelo político de gobierno (razón de Estado). Por último, con el análisis del liberalismo y neoliberalismo pudimos captar ese giro hacia la subjetividad que aparece como la frontera donde hay que buscar la resistencia a las formas distintas de poder. En el juego entre las tecnologías gubernamentales y las técnicas de sí hay una posibilidad de desgubernamentalizar la subjetividad. Esta búsqueda de una salida a las formas de gobierno neoliberales a través de las Tecnologías del Yo condujo a Foucault hacia el cristianismo y, luego, a los antiguos grecorromanos. Para Foucault, a través de las técnicas de sí es posible pensar una manera distinta de relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. Por lo tanto, éstas se convierten en la apuesta política a las formas de gobierno modernas. Veremos en el siguiente capítulo el papel filosófico, ético y político que juegan las técnicas de sí en la construcción de la estética de la existencia.

Capítulo III. Subjetividad y verdad, una estética de la existencia

"No se trata de anteponer
el cuidado de los otros al cuidado de sí;
el cuidado de sí es éticamente lo primordial,
en la medida en que la relación consigo mismo
es ontológicamente la primera"

Michel Foucault
"La ética del cuidado de sí
como práctica de libertad", 1984.

Subjetividad, poder, veridicción

Los procesos de subjetivación recorren –implícita o explícitamente– la obra de Foucault. Indudablemente, la preocupación por el ámbito político –entendido como "arte de gobernar"– constituyó también una pieza fundamental de su pensamiento y trabajo intelectuales. Las múltiples y diversas temáticas planteadas muestran el gran interés por los problemas de su época, que muchos de ellos continúan siendo los nuestros si pensamos que aún seguimos viviendo dentro de un sistema neoliberal monopolizador, entonces, el problema en torno a las prácticas de gobierno sigue siendo un punto de reflexión para nosotros, dado que nuestra subjetividad está determinada por dicho modelo económico.

Consideramos que su obra debe ser leída en función de un intento por resolver problemas sociopolíticos que todavía nos competen. Las contribuciones de su trabajo intelectual podrían también entenderse a partir de una *crítica de la sociedad política*, de una sociedad capitalista hegemónica que ha tomado la vida (individual y social) como el instrumento utilitario de su existencia (biopolítica). La tarea que Foucault se propuso fue intentar "pensar de otro modo" los problemas que nos aquejan como seres sociales; su propósito no fue moldear la voluntad política de los otros, sino cuestionar y someter a prueba las teorías y tesis con las cuales hemos percibido y codificado nuestra realidad, asimismo, buscó proyectarnos otras formas de experiencias, de vida social y política dando paso a nuevas consideraciones y perspectivas críticas, estimando la posibilidad

de remover hábitos, modos de actuar y de pensar que concebimos como únicos y, por ende, válidos.

Por otro lado, mucho tiempo se pensó que la inclinación teórica decisiva del pensamiento de Foucault era analizar el tema del poder, sobre todo, porque desde mediados de la década de los sesenta, momento en que se empieza a despegar públicamente su carrera intelectual debido al éxito que tuvo *Las palabras y las cosas* (1966), ya se dejaba entrever que las cuestiones del poder acapararían toda su atención, sobre todo, a partir de Mayo del 68. En noviembre de 1971, en un debate con Noam Chomsky ("De la naturaleza humana: justicia contra poder"), se le preguntó por qué le interesaba tanto la política, incluso, más que la propia filosofía, a lo que respondió de manera categórica:

> Nunca me preocupé por la filosofía, pero ése no es el problema. Su pregunta es: ¿por qué me intereso tanto por la política? Para responder de un modo muy simple diría: ¿por qué no debería interesarme por ella? ¿Qué ceguera, qué sordera, qué densidad ideológica tendrían que pesar sobre mí para impedir que me interesase por el problema sin duda más crucial de nuestra existencia, es decir, la sociedad en que vivimos, las relaciones económicas con las que funciona, y el sistema que define las formas habituales de relación, lo que está permitido y lo que está prohibido, que rigen normalmente nuestra conducta? La esencia de nuestra vida está hecha, en último término, por el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos (Foucault: 1999h, p. 57).

En la respuesta que Foucault ofreció en ese momento ya se denotan con claridad suficientes elementos que serían el hilo conductor de sus indagaciones futuras. Resalta ese interés crítico por comprender ¿qué somos nosotros como individuos modernos? ¿Qué formas de pensamiento nos han determinado en nuestra conducta? ¿Qué sistemas de poder han sido cruciales para definirnos como sujetos morales, económicos, políticos y sociales? ¿De qué manera hemos sido signados por un modelo de poder que nos ha creado determinada percepción de nuestra realidad? Confirmamos su inquietud por el

poder cuando en 1979 Foucault señala: “Es verdad que me involucré bastante en la cuestión del poder. Muy pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas” (Foucault: 1988: p. 227).

Por consiguiente, lo que se trasluce desde ese entonces como el centro de preocupación intelectual para Foucault es la cuestión de los procesos de subjetivación atados a un determinado sistema de poder. Reiteradas veces Foucault hizo alusión a ese deseo de llevar a cabo una “historia crítica del pensamiento”, pero ¿qué sería una historia crítica de nosotros mismos sin tomar en consideración la estrecha relación entre las prácticas de poder y los procesos de objetivación y subjetivación que han constituido la forma-sujeto y, en especial, el sujeto moderno? Considerando así las cosas lo que Foucault siempre ha tenido en mente es llevar a cabo la historia de esos procesos de subjetivación que, al mismo tiempo, reproducen el tema más significativo de su carrera como filósofo: hacer la “historia del sujeto”, cuestión que confirma en “El sujeto y el poder” en 1979: “Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto” (Foucault: 1988, p. 227).

Recrear la historia de nuestra subjetividad moderna implica no solo examinar las prácticas de poder que determinan al sujeto, sino también introducirse en el análisis del vínculo que existe entre poder y verdad. El poder –como lo ha mostrado Foucault– está intrincadamente ligado a la producción y regulación de la verdad, así como también a la construcción del sujeto. El poder produce discursos de verdad. Y esa verdad (discursos institucionalizados) es utilizada como mecanismo de control social y regulación de conductas; la verdad crea modelos de conocimientos y formas específicas de saber: la medicina, criminología, psiquiatría, economía, etcétera, que guían las formas de pensamiento sociales e individuales. El poder y la verdad –nos enseña Foucault– producen al sujeto y moldean su subjetividad.

En efecto, desde el primer seminario del Colegio de Francia*, Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), Foucault plantea claramente su propósito teórico y metodológico: elaborar la *genealogía de la verdad,* teniendo como punto de partida dos

cuestiones fundamentales. La primera es lo que el propio Foucault denomina "fragmentos para una morfología de la voluntad de saber", que en sí se trata de la ruta a seguir en las futuras investigaciones. "La voluntad de saber" se convierte en la guía teórica-metodológica de sus primeros años de estudio. De manera abierta Foucault busca descubrir si "la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión […] Se trata, en suma, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad" (Foucault: 2012, p. 18). Justamente, será el poder (la voluntad de poder) quien jugará un papel fundamental en la producción de discursos de verdad, pues, el poder determina qué afirmaciones se consideran verdaderas o falsas. Lo que mostrará Foucault a lo largo de sus indagaciones es que la verdad no es algo neutral o imparcial como lo supone la filosofía tradicional, sino refleja y potencia relaciones de poder existentes en una sociedad. Digamos, entonces, en el curso de 1971 Foucault opone dos modelos teóricos de verdad:

a) El paradigma tradicional de conocimiento, es decir, el paradigma aristotélico que supone la verdad como un estado objetivo y universalmente válido. La verdad aristotélica se funda en la idea de correspondencia entre el pensamiento y la realidad externa; es decir, se trata de una verdad como adecuación, o bien, como una propiedad de nuestro juicio, es decir, solo puede ser alcanzada la verdad a través del razonamiento y dependerá de nuestra capacidad de captar el mundo para lograrlo. Foucault va a señalar, asimismo, que la filosofía nace en el momento mismo en que se le confiere relaciones con la verdad. Esta relación con la verdad –que Aristóteles le dispensa– posibilita, por un lado, la existencia misma de la filosofía como el "saber supremo", enfocándose en las causas y los principios que la rigen y que, también, rigen a todas las cosas. Por el otro lado, anula el sentido transgresor que la verdad tenía, por ejemplo, en la tragedia griega. El acto de exclusión de los sofistas por parte de Aristóteles dio origen a que cierta forma de saber, a que cierto efecto de verdad se presentará a posteriori a manera de "una forma normativa". La verdad –desde Aristóteles– se convierte en la "causa final de la filosofía": "Aristóteles desvincula el discurso filosófico de una serie de técnicas de interpretación y análisis. Y con ello lo separa de todos los demás discursos que,

por su lado, participan de esas técnicas de interpretación y análisis" (Foucault: 2012, p. 51).

b) El modelo nietzscheano que establece una elisión entre conocimiento y verdad. Para el filósofo alemán, el conocimiento no tiene un origen, sino una historia; es decir, está ligado a cierto perspectivismo y a un proceso interpretativo (por ejemplo, el conocimiento científico) que surge de la actividad creativa del individuo: "El conocimiento será siempre perspectivo, inacabado; jamás se cerrará sobre sí mismo; nunca será adecuado a su objeto […] La verdad se da como resultado de una historia" (Foucault: 2012, p. 228, 230). Las percepciones y concepciones del mundo están condicionadas por los instintos, valores e intereses individuales. Para Nietzsche no existe una verdad objetiva y universal que pueda ser alcanzada de manera absoluta, sino existen múltiples interpretaciones y valoraciones subjetivas. La verdad es una construcción social y cultural basada en relaciones de poder y dominación. La verdad, para Nietzsche, es una herramienta utilizada por aquellos que tienen el poder para imponer sus perspectivas y valoraciones sobre los demás. En realidad, la verdad se conforma de expresiones de poder y de voluntad de poder. Son las relaciones de poder las que determinan lo que se considera conocimiento. Se trata –expresa Foucault– de un "juego de diferencias", de un juego de intereses y de lucha. La verdad está ligada al poder, a relaciones de dominación, tal y como lo señala Foucault refiriéndose al filósofo alemán:

El conocimiento descansa sobre una red de relaciones:

- diferentes en su forma: puede tratarse de destrucción, de apropiación, de castigo, de dominación, y
- diferentes en sus puntos de apoyo y los términos que ponen en relación: un cuerpo con otro cuerpo; un grupo con otro grupo; un individuo con una cosa, un animal, un dios (Foucault: 2012, p. 233).

Una segunda cuestión que organiza el curso de 1971 tiene que ver con el estudio de las técnicas arcaicas de verdad en la Grecia Antigua (la sociedad griega, Hesíodo, Homero, Edipo), empleadas en el discurso judicial, para descubrir la manera en que tuvo lugar el discurso judicial:

> La afirmación de verdad estuvo presente en el discurso judicial desde los orígenes […] No hay discurso judicial donde no merodee la verdad […] La Verdad se apareció muy pronto a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de poderío más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos de sus instituciones (Foucault: 2012, p. 102).

Al año siguiente, Foucault llevó a cabo el segundo seminario titulado *Teorías e instituciones penales* de 1971-1972. Ahí continúa elaborando un análisis sobre la producción de verdad en el sistema penal, pero ahora ya no es el mundo antiguo, sino las prácticas judiciales en la Edad Media. Las técnicas de producción de verdad como la "investigación", el "interrogatorio", la "escritura" y la "confesión" cobran vital importancia. Es importante señalar un punto central en la cuestión de la confesión. Si bien Foucault no desarrolla en este seminario propiamente el ritual de la confesión, ya se sugiere la gran trascendencia filosófica, histórica, política y ética que tendrá lugar el problema de la confesión dentro del sistema de instituciones (médicas, psiquiátricas, religiosas, educativas) y, sobre todo, dentro de los procedimientos judiciales para la obtención de verdad a los cuales les dedicará gran parte de su vida filosófica:

> La confesión, en última instancia, hace las veces de investigación. Es la actualización perfecta. Se considera que quien ha confesado renuncia a la puesta a prueba de la investigación […] El objetivo del procedimiento es hacer decir lo que se sabe – ajustar lo que dicen unos y otros –permitir al juez decidir quién dice la verdad –El nuevo procedimiento desplaza por completo las funciones del discurso: –ya no juego, justa, puesta a prueba –sino descubrimiento de una verdad. El discurso ya no es el lugar de los ardides, las trampas, los errores, los olvidos; es el lugar donde, voluntaria o involuntariamente, la verdad se dice [...] Extraer saber y acerca del mismo a quien hace una pregunta. Debes decirme lo que sabes sobre ti (Foucault: 2021, pp. 244-245).

Efectivamente, no en vano Foucault le otorgará tanta importancia al cristianismo (primero al poder pastoral y luego al cristianismo primitivo) por ser la instancia más

determinante históricamente en la producción del sujeto moderno, creando, además, formas de subjetividad inigualables a otros sistemas de pensamiento, por ejemplo, al de la antigüedad griega. En este sentido, el tema de la confesión desempeñará un papel crucial en la producción y el ejercicio del poder, así como en la construcción de la verdad. Foucault analiza propiamente a lo largo de todas sus investigaciones el tema de la confesión. La estudia como una práctica de poder y discursiva que está presente en diversas instituciones mencionadas. Desde sus primeras indagaciones, Foucault se percata de que la confesión no es un simple acto de revelación individual, sino está circunscrita a relaciones de poder y a un juego de verdad. La confesión se encuentra en el cruce de la producción de un saber, de un conocimiento sobre sí mismo y del ejercicio del poder. No hay una verdad preexistente que se revele en la confesión, sino que la confesión misma crea una verdad a través de estrategias de poder. Para Foucault, a través de la confesión se generan y mantienen relaciones de poder que regulan y normalizan ciertos comportamientos y subjetividades.

Ahora bien, si seguimos sus trabajos relacionados con las prácticas sociales, es fácil darse cuenta de que el tema de la verdad se analiza en diversos seminarios. Por ejemplo, en *Los anormales* (1975), Foucault aborda nuevamente el tema de la producción de verdad dentro de la práctica de la confesión. Ahora se trata de ver el papel que juega la confesión en relación con las prácticas de normalización y disciplinamiento en la sociedad. El curso se centra en el estudio de las instituciones y técnicas de control social utilizadas para gestionar y regular a aquellos que se consideran "anormales" o desviados de las normas establecidas. Foucault examina cómo la confesión se convierte en un mecanismo central en la producción de conocimiento y en la conformación de identidades en el contexto de las instituciones disciplinarias y de control social: medicina, psiquiatría y justicia utilizan la confesión como técnica de poder para normalizar a los individuos considerados anormales o desviados.

En suma, para Foucault el tema de la verdad se constituye en el punto central de sus investigaciones. Sus análisis históricos cuestionan la concepción tradicional de verdad entendida como una propiedad fija y objetiva que se descubre o se revela. Para Foucault, la verdad es otra cosa: se trata más bien –al igual que en Nietzsche– de una

construcción social e históricamente contingente, es decir, varía según el contexto y las relaciones de poder que se establecen en una determinada sociedad. La pretensión de Foucault es desestabilizar la noción de verdad como algo universalmente válido, es decir, tiene como objetivo socavar las formas de poder que se apoyan en la verdad como instancia de control. La verdad, para Foucault –al igual que para Nietzsche– es un instrumento que cuestiona las formas de poder y dominación. Es, asimismo, un efecto del poder y no una cuestión de correspondencia con la realidad. La tarea filosófica que emprende Foucault desde los años setenta es establecer un marco crítico y –digamos– deconstruccionista sobre la verdad y su relación con el poder y el conocimiento. Con respecto, por ejemplo, con las ciencias humanas, Foucault evidenció esa supuesta pretensión de objetividad y neutralidad que se les atribuye. Mostró cómo esas disciplinas (psicología, psiquiatría, sociología, historia, etcétera) no están exentas de relaciones de poder y de construcciones sociales de la verdad. Foucault evidenció que las ciencias humanas no descubren verdades universales ni eternas, sino que generan conocimiento dentro de los límites de los discursos y las prácticas que las constituyen. La verdad de las ciencias humanas es históricamente contingente y sujeta a relaciones de poder que operan en una determinada época y contexto. Esta empresa crítica cubre los trabajos realizados durante los años setenta con respecto a la relación saber-poder, que comentaremos un poco más adelante.

Ahora bien, hacia la década de los años ochenta y hasta su muerte en 1984, cuando se introduce en el mundo clásico (griegos, romanos y helenos, entre otros) realiza una “revalorización” o una “resignificación” de la noción de verdad. Identifica que en el sistema de pensamiento antiguo (con excepción de Aristóteles), la verdad no está ligada a la concepción tradicional (verdad apofántica), sino se vincula con la ética. La verdad es un objetivo de las prácticas éticas particulares que buscan establecer formas de vida y de comportamientos en una sociedad. La verdad se presenta en la forma de “autocuidado” o de lo que se denomina “ética del cuidado de sí”, en cuyo caso, la verdad no está vinculada a ninguna definición epistemológica, ontológica, lógica, etcétera, sino a la influencia del poder y la verdad en la construcción autónoma del sujeto. En este sentido, la verdad se convierte en una posibilidad de resistencia ética que busca la autonomía del sujeto. La ética no se reduce a seguir reglas predefinidas, sino que

involucra una relación reflexiva y crítica con la verdad. Los últimos cursos del Colegio de Francia, *El gobierno de sí y los otros* (1983) y *El coraje de la verdad* (1984) están consagrados a la noción de *parrhesia*. Concepto importante en el pensamiento de Foucault relacionado con la noción de verdad. La *parrhesia* es la práctica de "decir la verdad de manera franca y directa", incluso, a costa de la propia vida. La *parrhesia* es un "acto de verdad", un tipo de discurso que se atreve a decir la verdad cuando va en contra de los poderes establecidos. Busca revelar la verdad y confrontar la falsedad desafiando las estructuras de poder y dominación que se basan en la mentira o la opresión. La verdad se convierte en una "ética de la *parrhesia*", de un "coraje" moral de decir verdad. La función del acto de verdad parresiástico es desestabilizar las estructuras de poder y fomentar la reflexión crítica. Esta última etapa de estudio de Foucault será abordada en los dos últimos apartados de este trabajo.

Resumiendo: el tema de la verdad y del poder cruzan toda la obra de Foucault. En este sentido, las prácticas de subjetivación –que se conciben a partir de ese lazo entre poder, sujeto y verdad– son la problemática que Foucault puso como el centro de sus indagaciones, tal y como él mismo lo señaló en la conferencia 1978, "¿Qué es la crítica?", la cual abordamos en el capítulo anterior: "El foco de la crítica es en esencia el haz de relaciones que anudan uno a otro, o uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto (Foucault: 2018, p. 52).

Ahora bien, para comprender la relación entre sujeto y verdad en términos éticos es indispensable comentar la noción de sujeto tal y como Foucault la concibe. Efectivamente, el concepto de sujeto sufrirá una revalorización en términos teóricos cuando Foucault integre la dimensión ética en sus indagaciones hacia finales de los setenta y principios de los ochenta. Pero partamos, primero, de la siguiente idea: en ningún momento de nuestra historia ha dejado de haber una formación del sujeto; cada época, de acuerdo con su sistema de pensamiento, construye, por decirlo de alguna manera, un "éthos" específico que se materializa en la moralidad del sujeto; esto es, cada época produce una determinada subjetividad, es decir, un tipo específico de sujeto. Por lo tanto, es pueril la idea de que para Foucault no existe el sujeto. En todo caso, insiste en que hay formas de subjetividad y modos de subjetivación igual históricos y

contingentes. Lo que no concibe es un Sujeto, en mayúsculas, es decir, un Sujeto de la historia, un Sujeto de conocimiento o un Sujeto de la racionalidad.

Sabemos que por los años setenta Foucault desafía la noción tradicional de sujeto entendida como individuo autónomo o trascendental. Por ende, el sujeto es producido por los sistemas de poder (religioso, legal o científico) y dependiente de ellos. El sujeto tampoco es una sustancia ni un ente "intemporal" como lo conciben aquellos presupuestos universalistas (antropológicos, existencialistas, humanistas, cientificistas y de corte cartesiano, incluso, kantiano). Para Foucault, *el sujeto es una forma* y como tal no es "idéntica a sí misma". Ello significa que la forma-sujeto[51] es una construcción histórica resultado de una serie de prácticas (objetivantes y subjetivantes[52] que se desarrollan paralelamente) también históricas:

> Sería interesante intentar ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante. Sin embargo, a mi modo de ver, eso es lo que hay que hacer: mostrar la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso considerado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales (Foucault: 1999a, p. 172).

[51] En el "Sujeto y el poder", Foucault hace el recuento investigativo que ha llevado a cabo sobre los modos de objetivación y subjetivación históricos que han definido al sujeto. Aquellos abordados en *Las palabras y las cosas* que corresponden a la objetivación del sujeto como sujeto hablante (gramática general, filología y lingüística); y como sujeto productivo que trabaja y que vive. Un segundo recuento que involucra los procesos de objetivación corresponde a aquellos que estudió tanto en la *Historia de la locura* como en *Vigilar y castigar* y que están en relación con lo que Foucault denominó con el nombre de "prácticas divisorias", entendidas como aquellas en las que el "sujeto se encuentra dividido en su interior o dividido de los otros", es decir, en relación con el proceso que los objetiva como sujeto loco, enfermo, sano o criminal. Muchos de estos procesos objetivantes están abordados en distintos cursos del Colegio de Francia, por ejemplo, en el seminario de *Los anormales*, en el que estarían dentro de estas prácticas divisorias el sujeto normal y anormal.

[52] Los modos de subjetivación están en relación con los modos de objetivación, es decir, entre ambos procesos existe una dependencia mutua, bajo la cual se determina la manera en que un sujeto se convierte en objeto y, a la vez, sujeto de una determinada relación de conocimiento y de poder.

Estas prácticas sociales le permitieron a Foucault "mostrar la emergencia de objetos nuevos (locura, enfermedad, la individualidad humana) donde otros solo detectaban un cambio en la apariencia de realidades imperecederas" (Nehamas: 2005, 262). Hay dos formas de entender el concepto de sujeto para Foucault: "sujeto sometido a otro a través del control y la dependencia y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete" (Foucault: 1988, 231).

Entonces, para Foucault, el sujeto sometido (a otros o a sí mismo) dista mucho de ser libre, no es propiamente el agente de la historia, sino puramente un producto de fuerzas históricas más allá de su control consciente. De ahí su fuerte convicción de que la historia está gobernada por las operaciones ejercidas por los distintos poderes. Esto permite comprender que las condiciones históricas que determinan lo político, lo económico y lo social producen diferentes tipos de sujetos. Lo que somos como individuos está condicionado por el resultado de esas fuerzas históricas productoras de distintas formas de poder.

Ahora bien, esas fuerzas históricas toman la forma de prácticas sociales que, a su vez, determinan y producen modos específicos de sujetos. Baste pensar en un ejemplo paradigmático de las prácticas sociales: la vigilancia aplicada a los prisioneros desde finales del siglo XVIII –que sustituyó, dicho sea de paso, a otra forma de ejercicio de poder: la tortura– también fue aplicada, por ejemplo, a los niños, a los obreros, a los enfermos, a la población en general, produciendo formas de normalización específicas y modos distintos de individualidades. En definitiva, para Foucault, somos el resultado del ejercicio del poder y de prácticas de veridicción. Por esta razón Foucault niega (durante esta época de los años setenta) que existan opciones que superen lo intolerable del poder. Un poder que si bien definió como "productivo" pues crea, inventa y forma nuevos saberes y objetos, pero, sobre todo, fabrica subjetividades, no por ello deja de ejercer control y dominación. En efecto, Foucault nos mostró que no es posible un poder productivo sin contar con un aliado que lo materialice, es decir, un poder no se puede ejercer sin el estatuto de un conocimiento específico. A esta mutualidad, Foucault la denominó "relación saber-poder":

> Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder" (Foucault: 2005, p. 34).

Estas relaciones de saber-poder operan en varios campos y a distintos niveles, por ejemplo, categorizan a los individuos, les fijan una determinada individualidad, se incrustan en la vida cotidiana, además, los inscriben en regímenes de verdad a través de los cuales solo es posible que un sujeto pueda "decir algo". Esto quiere decir que los individuos se someten a una "ley de verdad" a tal punto que ésta deba ser tan acreditada que el propio sujeto se convierta en esa verdad y, a la vez, ésta deba ser reconocida también por los otros como tal. Es una verdad institucional en la forma de un sello de individualidad e identidad, solo así un individuo se puede convertir en sujeto. La manera en que un individuo se reconoce a sí mismo y es reconocido por otros como un sujeto (productivo, sano, normal, enfermo, criminal, sexual, exitoso, ocioso, etcétera) es lo que Foucault denomina "modos de subjetivación".

El propio Foucault ha señalado en varias ocasiones esa tendencia del poder occidental en otorgarle al sujeto su estatus de sujeto legítimo, pero –como bien lo señaló– bajo determinadas condiciones de sometimiento, bajo el establecimiento de la posición que debe jugar dentro del rol social o como objeto de un saber determinado, en suma, para Foucault escribir la historia del sujeto significa:

> determinar su modo de subjetivación […] determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él se ha considerado pertinente (Foucault: 1999i, p. 364).

En definitiva, nos parece que la tarea de Foucault ha consistido en identificar cómo se han producido históricamente los modos de subjetivación que estructuran el cuerpo, el alma y la mente del individuo. No olvidemos que Foucault en reiteradas ocasiones afirmaba que "somos una creación de los últimos doscientos años" producida por dispositivos de control y opresión.

En los capítulos I y II de este trabajo intentamos mostrar esa historia de poder que subyace en el entramado de nuestra individualidad como seres sociales modernos. Ahora bien, para comprender el paso de sus indagaciones sobre el poder y después su desplazamiento hacia la noción de gobierno se hace necesario extractar esa historia de poder que por distintas vías (teóricas, conceptuales y metodológicas) lo condujeron a un mismo punto de inflexión: la subjetividad.

Comprender los motivos éticos y políticos que hicieron que el tema de la subjetividad cobrara tal importancia para Foucault es el objetivo de nuestra investigación, temática que trataremos en este tercer capítulo del trabajo. Asimismo, nos interesa de sobre manera calibrar si su propuesta ética (la estética de la existencia) mantiene elementos conceptuales y metodológicos vigentes para que sea una herramienta teórica para problematizar nuestra actualidad, sobre todo, si como dijimos continuamos inmersos en una dinámica de prácticas institucionales y económicas que él captó desde principios de los años setenta. Por lo tanto, ¿es posible emplear las categorías elaboradas por Foucault para un análisis de nuestra subjetividad en esta sociedad política actual? A esta inquietud trataremos de dar respuesta en el último apartado de este tercer capítulo, por lo pronto, resaltemos, rápidamente, las tesis que trazaron la ruta hacia los estudios sobre la subjetividad para que arribemos, finalmente, al análisis de su propuesta teórica, ética y política.

En efecto, para elaborar una historia de nuestra subjetividad nuestro filósofo tuvo que analizar, sin lugar a duda, el funcionamiento del poder y los vínculos que estable con determinados sistemas institucionales, por ejemplo, con las ciencias humanas, con el sistema penal, con la institución religiosa, con la institución familiar o con el sistema económico que nos supedita.

En consecuencia, el poder aparece ante Foucault como esa "bestia magnífica" a la que hay que analizar, pues, como dijimos unos párrafos antes, pone en funcionamiento múltiples dispositivos de producción discursiva, de prácticas sociales, de técnicas de control, de modelos de comportamiento social y económico, que dan cuerpo y definen los procesos de subjetivación. La importancia que Foucault le otorgó a esas prácticas de poder es porque, reiteramos, siempre producen nuevas formas de poder y de control sobre los individuos para convertirlos en sujetos sometidos a una racionalidad política determinada. No hay que olvidar que, durante las indagaciones del poder, Foucault era reacio a considerar la posibilidad de un cambio o progreso individual y social; es decir, pensaba que todo empeño por reformar una institución estatal o un tipo de racionalidad política estaba condenado a perpetuarlo y reproducir un nuevo tipo de poder: “Foucault siempre mostraba el desplazamiento de un viejo horror por uno nuevo” (Nehamas: 2005, p. 263).

El sujeto, a partir de finales de la década de los setenta, aparece en el entrecruce de las tecnologías de poder y los procesos de subjetivación. Por lo tanto, no es difícil deducir que Foucault, desde su *Historia de la locura* (1961) pasando por *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976), supone esa ligazón entre poder y subjetivación, sobre todo porque le es claro que el poder político cala muy hondo en la identidad del individuo, ese lugar que no es fácilmente visible para el propio individuo, pero donde opera metódicamente el poder: la interioridad del sujeto.

Ciertamente, el tema de la subjetividad en el periodo que va de 1961 hasta 1977 no está elaborado en términos teóricos−analíticos, no obstante, está sobreentendido en todas sus indagaciones. Ya en 1973, en las conferencias de Río de Janeiro, "La verdad y las formas jurídicas", Foucault avisa con claridad esa producción de subjetividad como resultado del vínculo saber–poder y la práctica judicial: "Me pareció que, entre las prácticas sociales, cuyo análisis histórico permite localizar la formación de nuevas formas de subjetividad, las prácticas jurídicas o, más concretamente, las prácticas judiciales están entre las más importantes" (Foucault: 1999a, p. 172). Los procesos de subjetividad se muestran como una dimensión sumamente importante en sus investigaciones sobre

el poder. Sin embargo, efectivamente, será a partir de 1978, que la subjetividad se ratificará como la empresa más importante de su trayectoria intelectual.

Afirmemos la idea de que el Foucault de la primera mitad de los años setenta infiere la subjetividad en el cruce de las relaciones de saber−poder. Un saber que presupone unas "verdades científicamente legitimadas" y un poder que se instituye en la forma de tecnología de control, disciplinarización y normalización del individuo, de su cuerpo y su pensamiento.

Recordemos que una de las primeras tareas intelectuales que Foucault mostró fue identificar cómo las prácticas médicas y psiquiátricas (de los siglos XVIII y XIX[53]) están ligadas a una serie de cuestiones que no tienen que ver, precisamente, con su "ciencia" y su saber sobre el funcionamiento del cuerpo humano, sino con exigencias económicas, políticas y de regulación social:

> Las instituciones de saber, de previsión y de asistencia, tales como la medicina, ayudan también a mantener el poder político. Y esto es asimismo evidente hasta un grado escandaloso en determinados casos ligados a la psiquiatría (Foucault: 1999h, p. 84).

Es evidente y comprensible que el perfil epistemológico de estas ciencias es puesto en duda. Bajo esta contextura que señala Foucault sobre las ciencias médicas, la relación saber−poder está encaminada no al tratamiento de la locura, sino al dominio de las fuerzas del loco, del enfermo, del ocioso y del improductivo, con el fin de doblegar sus energías, de darles una dirección específica, es decir, el saber−poder es una técnica disciplinaria para modelar cierta forma de conducta no aceptable que, posteriormente, sirva como materia rentable al servicio de las fuerzas productivas y de poder, se puede decir que el saber del médico o del psiquiatra se fundamenta para hacer valer una práctica de poder enfocada en aplicar un tipo de "terapéutica moral". Ya nos había

[53] La psiquiatría se desarrolla a lo largo del siglo XIX. El acontecimiento que da lugar a su emergencia es la supuesta liberación de los locos encadenados en los sótanos de *Bicêtre*, llevada a cabo por Philippe Pinel, médico jefe de ese hospital.

explicado Foucault que saber y poder son dos dominios que se implican y refuerzan mutuamente, que funcionan mediante mecanismos, procedimientos y técnicas que establecen reglas, que fijan funciones a los individuos, que les asigna un lugar en la cuadrícula social, en suma, que determinan procesos y prácticas encaminadas a producir un tipo específico de sujeto.

Por lo mismo, en la *Historia de la locura* este encadenamiento entre saber y poder se percibe con gran transparencia en el proceso de objetivación/subjetivación que resulta de ese vínculo. Foucault expuso el funcionamiento del régimen de internamiento de los siglos XVII y XVIII, para evidenciar cómo el saber médico, psiquiátrico, psicológico, policial o de justicia y las prácticas de poder en la forma de técnicas clínicas y terapéuticas (encierro, correccional, vigilancia, prácticas reformatorias y de índole moral) produjeron una pluralidad de individualizaciones: el loco, el enfermo, el mendigo, el pobre, el ocioso. Subjetividades que una vez que fueron fijadas como tal, estuvieron sometidas a normalización y control social. *Historia de la locura* no solo narra la historia de la razón y la sinrazón, sino es el correlato de tecnologías de poder en la forma de prácticas sociales, por ejemplo, la práctica del encierro cuya función explícita era el control del orden social y de la corrección moral. Foucault probó que el Hôspital Général –fundado en 1656– más que ser un espacio de curación de la locura o de la enfermedad mental fungía como un lugar administrativo−jurídico, es decir, como una instancia de regulación de la sexualidad y de la moralidad social, así como un medio para disciplinar en el trabajo.

La noción de trabajo se vuelve fundamental para los procesos de subjetivación toda vez que mediante la disciplina es posible la curación moral de los individuos en estado de ociosidad y mendigues, al inculcarles costumbres, hábitos, reglas, códigos de conducta aceptables y deseables social y laboralmente. Asimismo, expuso cómo los procesos de normalización constituyen la base para los procesos económicos, como sucedió a finales del siglo XVIII con la instauración del sistema capitalista. La sociedad disciplinaria y de normalización –constitutivos de la relación saber-poder– son el cimiento del trabajo y la fuerza productiva que se convierten en la fuente de riqueza del capitalismo emergente. Esto lo desarrolló con gran perspicacia en *Vigilar y castigar*, donde Foucault explicó cómo las instituciones carcelarias desarrollaron un sistema de "aparatos de

secuestro" del tiempo, es decir, sistemas de producción y de uso controlado del tiempo de los individuos, control del tiempo que se extendió a todo el ámbito público y también privado. Lo que muestra Foucault es cómo la vida del individuo, medida en tiempo, se convierte en el insumo para producir fuerza de trabajo. La vida humana entra no solo a un sistema de disciplina, sino se está preparando al individuo –física, mental y anímicamente– para ser insertado en la cadena productiva industrial.

La disciplina funciona, en consecuencia, como método de transformación técnica de los individuos, así se producen diferentes subjetividades como el obrero, el estudiante, el enfermero, el trabajador, que, a la postre, bajo los procesos de normalización, se fijará a los individuos dentro de un sistema de producción determinado: el taller, la escuela, el hospital, la cárcel, la empresa, etcétera. Lo que deduce Foucault es que el sujeto no es otra cosa que el producto de las relaciones entre saber y poder. Un saber y un poder "mecanizadores" e "instrumentalizadores" que han llevado a una completa sujeción del individuo a la manera de una determinada "tecnología política del cuerpo".

La gran importancia que Foucault le asignó a la "anatomopolítica", obedeció, precisamente, a que, como tecnología de saber−poder, moldeó a los individuos en cuerpo y mente para la formación de una sociedad disciplinaria cuya función era la domesticación del individuo para insertarlos en la dinámica productiva. La sociedad disciplinaria se convirtió en el “emblema” de la burguesía que hizo del hombre un objeto económico rentable. La sociedad capitalista e industrializada se enfoca en los principios dictados por las necesidades (morales y económicas) de su grupo particular: el burgués. Por lo tanto, la disciplina, como técnica de formación de subjetividades, pone las bases para el desarrollo de formas más complejas de productividad laboral y económica, por ejemplo, aquellas que definirá tanto el liberalismo como el neoliberalismo, que se verán impuestas en los siglos XIX y XX.

También explicó Foucault que existe la otra cara de la moneda de los procesos de disciplinarización: las “formas socializadas del sistema jurídico”, es decir, los “ilegalismos” producidos por el juego de la ley que, en definitiva, “no se opone a los ilegalismos”, por el contrario, de alguna manera los produce, los refuerza y los estimula y, en el

entrecruzamiento del juego entre lo permitido y lo prohibido, entre lo legal e ilegal, emerge la figura del “delincuente” y, en el extremo, la del “criminal”.

Una de las tesis más importantes que elabora Foucault es la crítica a la noción de soberanía donde asienta que la ley, afianzada por la estructura de la soberanía, tiene por cometido sojuzgar e imponer la obligación de la obediencia de los individuos; tesis sumamente importante si la vinculamos a la producción de subjetividades, pues, mediante dicha "obligación de obediencia" se produce al sujeto corregido. Ahora bien, con respecto a la ley, para Foucault, ésta se define más bien como una idea, como una mera representación o abstracción que fabricamos de un sistema jurídico; la ley se presenta como una cosificación universal, como dice Agamben, la ley es solamente un "sublime sentimiento moral"; lo que real y prácticamente existe son las múltiples "leyes" que actúan dentro un juego de *escapatoria* legal; es decir, una ley se crea para escapar o contravenir otra ley más general. La ley, en realidad, –explica Foucault– consiste en un juego que se actualiza de acuerdo con determinadas circunstancias: el "no matarás" (principio ordenador) se anula cuando otra ley determina en qué condiciones es posible matar, por ejemplo, en defensa propia.

Con respecto a la producción del delincuente y del criminal como formas de subjetividad, ambas son el resultado de la no obediencia y de la resistencia para quedar fijados en algún sistema legal, institucional, social, laboral o económico. El delincuente y el criminal se convierten, por lo tanto, en la contracara del sistema de derecho y del sistema económico, pues, representan el desequilibrio mercantil de la burguesía, de la productividad industrial, de la comunidad y, principalmente, del Estado. En este sentido, la prisión –nos dice Foucault– surge como una tecnología que presume la idea de reinsertar al delincuente y criminal a la sociedad después de su "reformación moral", sin embargo, el resultado que ésta produce es completamente adverso: incrementa la criminalidad y delincuencia profesionalizando a estos sujetos punibles. Para Foucault, la práctica social de encarcelamiento que promueve la idea de crear mayor libertad y seguridad para la población es, por completo, una "ficción". El modelo punitivo inaugurado por el sistema carcelario es solamente una forma de ejercer control sobre la población en general, pues, como mostró, el sistema penal no tiene ningún nexo con el funcionamiento

del sistema penitenciario cuyas reglas tienen por objetivo básico el acto de coerción y disciplinamiento para mantener la estabilidad de la sociedad capitalista:

> El sistema penitenciario, es decir, el sistema que consiste en encerrar a la gente, bajo una vigilancia especial en establecimientos cerrados hasta que se reformen –al menos eso es lo que se da por supuesto–, ha fracasado por completo. Ese sistema forma parte de un sistema mucho más vasto y complejo que es, si usted quiere, el sistema punitivo: los niños son castigados, los estudiantes son castigados, los obreros son castigados, los soldados son castigados, en fin, se castiga a lo largo de toda la vida […] De hecho es un sistema de poder que penetra profundamente en la vida de los individuos, y que dirige su relación con el aparato de producción (Foucault: 1999j, p. 164).

Desde esta perspectiva, castigar no es otra cosa que administrar disciplina a la figura del "incorregible" para que no quebrante la racionalidad política de las cosas, de los sucesos sociales y económicos. Asegurar la productividad industrial y económica, así como reducir al máximo los múltiples riesgos como robos, estafas, pillajes, faltas administrativas y jurídicas, o transgredir los códigos de comportamiento morales y sociales establecidos por la clase económica hegemónica es el verdadero objetivo del sistema penitenciario. El sistema punitivo, en definitiva, es un aparato de corrección, de castigo y de poder que se autodetermina el derecho de marcar reglas de existencia que encuadran toda la vida del individuo, incluso, Foucault identificó que estas mismas prácticas coercitivas en otros campos como las escuelas, oficinas o las fábricas, aunque sean más sutiles, funcionan bajo el mismo esquema y presupuesto: transformar al sujeto improductivo en sujeto disciplinado y normalizado. Bajo estos argumentos, Foucault pudo sostener que las sociedades occidentales viven bajo esquemas disciplinarios y carcelarios.

Si bien también señaló que las sociedades puramente disciplinarias han sido subsumidas por una racionalidad política-económica distinta a partir del siglo XIX (el liberalismo y, en el siglo XX, el neoliberalismo) no significa que su función correctiva esté erradicada. Por el contrario, la disciplina ha sido asimilada e interiorizada por la población

en general como un *sistema normalizador de conductas*. Si partimos de la base de que es fundamental para el desarrollo de un sistema económico de corte neoliberal que requiere de sujetos normalizados que lleguen a convertirse en sujetos económicos y competitivos (el empresario de sí mismo), es indispensable que el proceso de normalización se inicie desde la infancia. Como bien lo señaló Foucault, la educación de la niñez se asienta, innegablemente, sobre la base de sistema de regulación social, para que se forme potencialmente desde la infancia lo que llegará a ser un sujeto apegado a una moral institucional y, además, económicamente productivo.

Sobre esta misma línea analítica de los procesos de subjetivación, uno de los seminarios más centrados en dichos procesos es el de *Los anormales* (1975), donde Foucault describe también las "prácticas divisorias" que distinguen aquello considerado "normal" de lo "anormal. De esta gran familia del anormal emanan otras múltiples individuaciones: el perverso, el masturbador, el libertino, el niño precoz, el criminal patológico, el monstruo sexual, el hermafrodita, el individuo peligroso; figuras que la psiquiatría y la psiquiatría criminal convierten en su ámbito de injerencia. Foucault hace todo un despliegue de los procesos médicos y psiquiátricos, así como el recuento de las prácticas medicolegales del siglo XX. A la conclusión que arriba es que la psiquiatría se erige como una ciencia de la anomalía, la cual es calificada como un signo de maldad o un síntoma de la locura. Foucault capta con gran claridad un sentido y una función moral en ese despliegue de prácticas para corregir la anomalía y la locura más que un saber verdaderamente científico: la maldad –nos explica– es una patología que no se puede curar, pero sí doblegar. Asimismo, señala que dicha ciencia se ejerce como un poder "discriminante psiquiátrico-político", en el que el juego de la verdad y el de la justicia entran en relación para distinguir y categorizar a los individuos:

> La demanda política de la psiquiatría va a producirse entre 1850 y 1870-l875. ¿Qué es esa demanda? Creo que podemos decir esto: se empezó a solicitar a la psiquiatría que proporcionara algo que podríamos llamar un discriminante, un discriminante psiquiátrico político entre los individuos o un discriminante psiquiátrico de efecto políticos entre ellos, entre los grupos, entre las ideologías, entre los procesos históricos mismos (Foucault, 2002c, p. 145).

Por lo tanto, a mediados del siglo XIX, observa Foucault, el médico psiquiatra se concibe como un perito "judicialmente competente", justamente, en el momento en que la psiquiatría permea todas las instancias de control disciplinario bajo la premisa de desarrollar procesos de generalización social, la psiquiatría y su saber se erigen como una práctica médica y de higiene social sumamente necesaria: "Es el campo disciplinario definido por la familia, la escuela, el vecindario, el correccional. Todo esto es ahora el objeto de la intervención médica. La psiquiatría redobla entonces esas instancias, las repasa, las transpone, las patologiza; al menos, patologiza lo que podríamos llamar los restos de las instancias disciplinarias" (Foucault: 2002c, p. 143).

En ese mismo seminario de 1975, Foucault toca por primera vez la práctica de la confesión en relación con la sexualidad y la anomalía. Temática inherente a los procesos históricos de subjetivación. Desde principios de los años setenta nuestro filósofo inició sus investigaciones acerca de la historia de la sexualidad. En el texto de 1976, *La voluntad de saber*, Foucault pone como punto de cuestionamiento la arraigada idea de que entre los siglos XVII y XIX ha existido una represión sobre el sexo: "¿por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor contra nuestro pasado más próximo, contra nosotros mismos que somos reprimidos?" (Foucault: 2005b, pp. 16-17). Pregunta estratégica si admitimos que se ha afirmado durante largos siglos que el sexo ha estado reprimido, prohibido y sometido por un mecanismo de abuso de poder. A esa supuesta consideración de un sexo reprimido Foucault la denomina "hipótesis represiva":

> Se me dirá que, si hay tantas personas actualmente que señalan esa represión, ocurre así porque es históricamente evidente. Y que, si hablan de ella con tanta abundancia y desde hace tanto tiempo, se debe a que la represión está profundamente anclada, que posee raíces y razones sólidas, que pesa sobre el sexo de manera tan rigurosa que una única denuncia no podría liberarnos" (Foucault: 2005b, p. 16).

En efecto, Foucault señala que es innegable la represión sobre el sexo, sin embargo, lo que nos dice es que ésta se encuentra en un segundo plano con respecto a

la producción de la sexualidad. Nos dirá que pese a halla represión, se produce una efervescencia de literatura sobre el sexo, una excesiva producción discursiva, pero también una sobre producción de poder y de saber sobre el sexo, ¿a qué se debe esta fecundidad excesiva sobre el sexo? El argumento que esgrime Foucault es que más allá de la prohibición, lo que existe es un lazo entre esos discursos sobre el sexo y un régimen de poder y de saber que pone en funcionamiento un control sobre la sexualidad humana, sobre las sensaciones más sutiles de placer que pueda sentir el ser humano. Lo que va a descubrir Foucault es que debajo de esa supuesta "represión" existen canales de poder que intervienen en el desciframiento de esos placeres íntimos y que, a su vez, van a ser el medio para la constitución de nuestra sexualidad moderna para la conducción y gobierno de los individuos:

> El punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano –todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las "técnicas polimorfas de poder" (Foucault: 2005b, p. 19).

Toda esa producción discursiva, o, mejor dicho, esa "incitación institucional a hablar sobre el sexo" tendrá como propósito no solo explicar la conducta humana en términos sexuales, sino, fundamentalmente, crear un conocimiento exacto, un dominio de saber sobre la sexualidad, algo que Foucault denominó como *scientia sexualis.* Ese conocimiento del sexo del individuo se extrae a partir de un juego de verdad; un juego que tiene que ver con un ritual para obtener de lo más profundo de su alma y de su cuerpo una verdad desconocida, incluso, hasta para él mismo. La sexualidad, históricamente, ha sido considerada de muchas maneras: esencial, preciada o útil, por ejemplo, para la reproducción humana; pero también –como dice Foucault– "temible y peligrosa".

Ante ese "peligro" se hizo necesario descubrir sus movimientos, sus deseos, sus sueños y sensaciones para dominarlos. Por eso, una de esas "técnicas polimorfas de

poder" es el ritual de la confesión, pues como tal, la *confesión es una práctica de producción de verdad*, una verdad profunda del alma que debe develar ese universo de emociones y sensaciones sobre el sexo del individuo. Históricamente el cristianismo insertó una gran "culpa" en el individuo al asociar el sexo con el pecado. Una cuestión fundamental si consideremos que lo "prohibido" se convierte en "lo más deseado", y este sentido de prohibición y de deseo se transformó en el punto clave de un juego de poder político y, a la vez, económico con el establecimiento del sistema capitalista que demandaba garantías de salud pública. La práctica médica llegó a convertirse en "policía del sexo" gracias a que también se sirvió del ritual de la confesión –en la forma de interrogatorio médico– para elaborar todo un cuadro médico, psicológico y psiquiátrico de las enfermedades, aberraciones, perversiones, placeres anómalos, sexualidades periféricas, etcétera, que arrojaba ese saber secreto de la sexualidad:

> La confesión se convirtió, en Occidente, en una de las técnicas más altamente valoradas para producir lo verdadero. Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante. La confesión difundió hasta muy lejos sus efectos: en la justicia, en la medicina, en la pedagogía, en las relaciones familiares, en la relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, en los ritos más solemnes; se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias; la gente se esfuerza en decir con la mayor exactitud lo más difícil de decir, y se confiesa en público y en privado, a padres, a educadores, médicos, seres amados; y, en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro […] La gente confiesa –o es forzada a confesar. Cuando la confesión no es espontánea ni impuesta por algún imperativo interior, se la arranca; se la descubre en el alma o se la arranca del cuerpo (Foucault: 2005b, p. 75).

Esa exigencia exacerbada de oír hablar del sexo tiene sus raíces dentro una institución canóniga: la Pastoral católica que impone, tras el Concilio de Trento en 1545, la obligación a los individuos de confesar todos los pecados, los deseos, las emociones y sensaciones más íntimas. La confesión busca extraer un conocimiento de sí mismo en

relación con la sexualidad. Por lo tanto, la sexualidad se convierte en un instrumento de poder-saber que permitirá el control, la regulación y dirección de los individuos. La sexualidad bajo el sello del poder de la confesión se convierte en un campo de exploración exhaustiva y permanente, de hecho, como "algo temible" que es, deberá ser vigilada, contenida, regulada e, incluso, hasta negada:

> A todas las insinuaciones de la carne: pensamientos, deseos, imaginaciones voluptuosas, delectaciones, movimientos conjuntos del alma y del cuerpo, todo ello debe entrar en adelante, y en detalle, en el juego de la confesión y de la dirección. Según la nueva pastoral, el sexo ya no debe ser nombrado sin prudencia; pero sus aspectos, correlaciones y efectos tienen que ser seguidos hasta en sus más finas ramificaciones (Foucault: 2005b, pp. 27-28).

Para Foucault, este acontecimiento de control sobre la mecánica del cuerpo y del alma constituye la raíz de una coacción más general que se instituyó en Occidente con la pastoral:

> Mucho antes del psicoanálisis, en la psicología del siglo XIX, y más aún en la teología moral del siglo XVII e incluso en la Edad Media, encontramos toda una especulación sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre lo que en ese momento se entendía como la concupiscencia; todo un discurso que se pretendía racional y científico, y me parece que es precisamente aquí donde se puede apreciar una diferencia radical entre las sociedades occidentales y, al menos, cierto número de sociedades orientales (Foucault: 1999e, p. 133).

En efecto, desde entonces el individuo no es otra cosa que lo que confiesa para sí y para los otros. Lo que le interesará a Foucault, por tanto, es rastrear ese paso histórico de un "silencio" hipócrita de la sexualidad a la confesión forzosa –a principios del siglo XIX– y a los efectos de poder que resultan de ello: "la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar" (Foucault: 2002c, p. 159). La confesión se convierte, en consecuencia, en un medio efectivo para la producción discursiva de la sexualidad que será también la base de un

saber en diversos campos de conocimiento. A raíz de ello, el saber científico pudo explorar ámbitos no antes abordados; aquello que denominó como “sexualidades periféricas” que emanan todas ellas del mismo canal: la confesión.

Ahora bien, con respecto a la confesión en la Pastoral cristiana, el propósito fundamental era no solo tener ese dominio sobre las pasiones humanas, sino producir una “reconversión espiritual” y un “retorno a Dios”. La lógica del cristianismo es convertir al individuo en una oveja fiel a su pastor, tal y como vimos en el apartado dedicado a la Pastoral cristiana, la cual no es otra cosa que un mecanismo de poder que implementa un proceso de subjetivación espiritual y conductual para producir un sujeto confesante y sometido a la ley de Dios. Ello demanda descifrar los deseos del individuo (a través del examen de conciencia y la dirección de conciencia), someter su cuerpo a reglas estrictas de contrición (ayuno, penitencia interior, oración), dirigir su libertad subjetiva hacia la verdadera libertad que es la del Reino de los Cielos, e influir en su alma hasta que encuentre la verdad Eterna en la palabra de Dios.

Lo sustancial de comprender en este punto, es que la práctica confesional se convierte, indudablemente, en la columna vertebral de la compleja figura de la sujeción, debido a que es una técnica fundamentada en el principio de exhaustividad: carne y alma se convierten en la materia prima de enunciación y de penitencia continuas. Foucault delató, fundamentalmente, cómo a través de la confesión se hizo más patente el significado intrínseco de la figura de la sujeción, pues, lejos de reducirse a una mera objetivación, la confesión remite más bien a un movimiento que condiciona el dominio sobre el objeto a su participación subjetiva en el acto de dominación. Confesándose, es decir, encomendándose a la autoridad de quien llega a conocer y juzgar su verdad, el objeto del poder pastoral se hace sujeto de su propia objetivación o es objetivado en la constitución de su subjetividad. El término medio de este efecto cruzado es la construcción de la individualidad. Obligándolo a exponer su verdad subjetiva, controlando las más íntimas vibraciones de su conciencia; el poder individúa a quien somete en calidad de objeto propio, pero, al obrar de este modo, lo reconoce como individuo dotado de una específica subjetividad.

La práctica confesional sirvió de base para el desarrollo de diversas técnicas de domesticación del cuerpo: elaboró todo un tratado de fisiología moral de la carne; es decir, al incorporar el problema de la carne[54], entendiendo por ella, "la experiencia cristiana de las relaciones entre el cuerpo, el deseo, la concupiscencia y la libido, de la "sexualidad atrapada en la subjetividad" (Foucault: 2019, p. 9) al sistema confesional también produjo una nueva forma de ejercer poder sobre el cuerpo del individuo. Asimismo, hizo emerger una nueva subjetividad: el sujeto de deseo y de placer; sujeto que debido a su irrefrenable concupiscencia comete todos los pecados veniales. En este sentido, por ejemplo, la masturbación, acto de deseo y placer, se convierte en un blanco de combate permanente por parte de la Pastoral cristiana. Por otra parte, muchas temáticas que eran del dominio de la Pastoral (convulsiones, delirios, cuestiones del sistema nervioso, etcétera) fueron capturadas por el ámbito médico y psiquiátrico. Por ejemplo, la masturbación también fue un aspecto de interés privilegiado para la psiquiatría al vincularla con el problema del instinto y la anomalía:

> Lo que quería mostrarles son dos cosas: cómo esa fisiología moral de la carne, o del cuerpo encarnado, o de la carne incorporada, llegó a coincidir con los problemas de las disciplina del cuerpo útil, a fines del siglo XVIII; cómo se constituyó lo que podríamos llamar una medicina pedagógica de la masturbación y cómo esta medicina pedagógica de la masturbación trasladó el problema del deseo hasta el del instinto, problema éste que es precisamente el elemento central en la organización de la anomalía. Así pues, esa masturbación recortada de tal modo en la confesión penitencial en el siglo XVII, esa masturbación convertida en problema pedagógico y médico llevará la sexualidad al campo de la anomalía (Foucault: 2002c, p. 186).

En consecuencia, todo un conjunto de prácticas institucionales se instaurarán paulatinamente entre los siglos XVIII y XIX (biopolíticas, judiciales, penales, económicas,

[54] En la conferencia en Tokio de 1978, "Sexualidad y poder", Foucault define la noción de carne en el sentido cristiano de la siguiente manera: "La carne es la subjetividad propia del cuerpo, la carne cristiana es la sexualidad tomada en el interior de esta subjetividad, de esta sujeción (*assujettissement*) del individuo por sí mismo" (Foucault: 1999c, p. 143).

laborales, escolares, etcétera) las cuales tienen como objetivo –para su funcionamiento y justificación– sacar a la luz un saber del individuo que permita conocer lo más profundo de la naturaleza humana, no solo para refrenarla sino para obtener de ella los aspectos conductuales del individuo que contribuyan a una determinada racionalidad de poder, que en especial se tratará de la racionalidad capitalista, Foucault lo señala bien claro en *La voluntad de saber* al referirse a la práctica de la confesión: "Tal técnica quizá habría quedado ligada al destino de la espiritualidad cristiana o a la economía de los placeres individuales si no hubiese sido apoyada y reimpulsada por otros mecanismos. Esencialmente, un "interés público"" (Foucault: 2005b, p. 32).

Desde luego, Foucault mostrará –en *Los anormales*– ese vínculo entre sexualidad y psiquiatría en el que el modelo de la confesión en la forma del "interrogatorio médico" servirá de instrumento de saber-poder que permitirá develar –como ya mencionamos– un sinnúmero de patologías a las que se le asignará un trasfondo sexual (pederastia, homosexualidad). La sexualidad se convierte, así, en el bastión del cristianismo, del campo médico y psiquiátrico y, después, del espacio escolar. La escuela se vuelve el punto de inflexión de las cuestiones sexuales y médicas derivadas del gran problema de la masturbación a principios del siglo XIX, produciendo nuevos discursos y objetos de conocimiento no antes explorados, por ejemplo, el discurso de la carne se transforma en el discurso del cuerpo enfermo debido a la masturbación. Sobre todo, si se considera que la educación durante el siglo XVIII y XIX estaba en manos de los curas, de los colegios de sacerdotes o de los seminaristas. Por el otro lado, está la "mirada médica" a través de la cual surge un gran desfile de conceptos nuevos que producen todo un cuadro sintomatológico: somatización, patologización, daño en la médula espinal, o terminología de enfermedades anómalas como la encefalitis, meningitis, etcétera.

Finalmente, lo que Foucault evidenció fue el proceso de subjetivación en torno a nuestra sexualidad instaurado por el cristianismo, y como dicho proceso de individualización se extendió progresivamente hacia otras esferas sociales. Y no solo eso, mostró que el cristianismo reforzó la antigua idea grecorromana de una prohibición[55] de

[55] En una conferencia ofrecida en la Universidad de Tokio en 1978 bajo el título "Sexualidad y poder", Foucault evidencia que las primeras formas coercitivas sobre la sexualidad y la moral social no son una

la sexualidad y la negación del placer y del sexo. Fabricó, alrededor de nuestra sexualidad, un "silencio" histórico, pero sometiéndola a la vez a un sinnúmero de reglas morales y a una técnica de poder confesional para extraer lo más oculto de ella. La historia de nuestro cuerpo sexual es la historia también de una institución eclesiástica que se encargó de imponer formas rígidas de conducta sobre la sexualidad y la vida afectiva en general. La pastoral cristiana –tal como la analiza Foucault– no es otra cosa que una institución moralizante, individualizante y disciplinaria que, al traslaparse con el campo médico, psiquiátrico, judicial, escolar, se extendieron y se "formalizaron" los procesos de disciplinarización moral, se crearon formas extendidas, o, mejor dicho, formas patológicas de individualidades, en el que la medicalización tuvo un papel fundamental. Por ejemplo, recordemos la función que tuvo la medicalización en el núcleo familiar y en la sociedad en general. Una tecnología de saber-poder que se infiltró en la vida afectiva y sexual de la familia. La familia es convertida en el primer agente moralizador al interior de su núcleo, pero también al exterior ésta se vuelve el blanco de batalla tanto de la pastoral como de la medicina. Confesión e interrogatorio médico son el arma de poder-saber que recaen sobre la familia y, por ende, sobre toda la población:

> Es preciso que ese padre o esa madre tan cercanos al cuerpo de los hijos, ese padre y esa madre que recubren literalmente con su propio cuerpo el del niño, sean al mismo tiempo un padre, una madre diagnosticadores, un padre y una madre terapeutas, un padre y una madre agentes de salud. Pero eso también quiere decir que su control está subordinado, que debe abrirse a una intervención médica, higiénica, que debe, desde la primera alerta, recurrir a la instancia externa y científica del médico. En otros términos, en el momento

creación original del cristianismo, sino provienen de formas más antiguas: del modelo grecorromano. Son los Estoicos quienes inculcan principios de orden moral y sexual a los habitantes. De acuerdo con un estudio de Paul Veyne, Foucault explica que, en el mundo romano, mucho antes del cristianismo, se les exhortaba a los individuos comulgar con prácticas monogámicas y solo tener relaciones sexuales para efectos de reproducción, así como suprimir y dominar el deseo sexual: "el cristianismo –dice Foucault– no es responsable de todas estas prohibiciones, descalificaciones y limitaciones de la sexualidad de las que con frecuencia se le hace responsable. La poligamia, el placer fuera del matrimonio, la valoración del placer, la indiferencia en relación con los hijos, ya habían desaparecido, en lo esencial, del mundo romano antes del cristianismo y solo quedaba una pequeña élite, una pequeña capa, casta social de privilegiados, de gente rica, ricos y, por tanto, disolutos, que no practicaban estos principios, pero en lo fundamental, ya habían sido asimilados" (Foucault: 1999e, p. 136).

> mismo en que se cierra la familia celular en un espacio afectivo denso, se le inviste, en nombre de la enfermedad, con una racionalidad que la conecta a una tecnología, un poder y un saber médicos externos. La nueva familia, la familia sustancial, la familia afectiva y sexual, es al mismo tiempo una familia medicalizada […] Ahora bien, esta curación solo será verdadera y efectiva si el enfermo la consiente y participa de ella. El enfermo tiene que reconocer su mal; tiene que comprender sus consecuencias; tiene que aceptar el tratamiento. En síntesis, debe confesar (Foucault: 2002c, pp. 235-236).

Recapitulando, lo sustancial que nos muestra Foucault con este análisis histórico de la sexualidad es que, si bien el cristianismo no introdujo nuevas formas morales de conducta, pues éstas ya se experimentaban dentro de la civilización estoica, implementó técnicas de poder individualistas inéditas para inculcar preceptos morales cristianos, por ejemplo, la figura del pastor –base fundamental de su estructura teológica– tiene una función terrenal como guía espiritual homóloga a la figura de Dios, quien es el verdadero y único Pastor del rebaño de hombres. El pastor es quien debe garantizar que cada oveja se incline hacia la obediencia y la humildad; para ello es necesario inducir otra técnica de poder que logre extraer de lo más profundo del alma humana una verdad que le permita al pastor dirigir la conciencia del individuo. La confesión –como la mayor aportación del cristianismo que señala Foucault– es una técnica de producción de verdad, una verdad subjetiva que debe ser expuesta, una técnica de interiorización y de subjetivación en la que la conciencia, la carne, el alma quedan sujetas a formas específicas de poder, de control y de sujeción:

> El cristianismo ha establecido así una moral moderada entre el ascetismo y la sociedad civil y la ha hecho funcionar a través de todo este aparato de la pastoría, pero sus piezas esenciales descansan en un conocimiento a la vez exterior e interior; un conocimiento meticuloso y detallado de los individuos por sí mismos y por los otros. Dicho de otra forma, a través de la construcción de una subjetividad, de una conciencia de sí perpetuamente alerta ante las propias debilidades, ante las propias tentaciones, ante la propia carne, es como el cristianismo ha podido hacer funcionar esta moral […] No se trata de

> prohibiciones y de rechazos, sino de la apuesta en marca de un mecanismo de poder y de control, que también eran mecanismos de saber sobre los individuos y, a su vez un saber de los individuos por sí mismos en cuanto tales. Todo esto configura la marca específica del cristianismo y, en esta medida, me parece que se puede hacer una historia de la sexualidad en las sociedades occidentales a partir de los mecanismos de poder (Foucault: 1999c, pp. 142-143).

El fuerte interés de Foucault por el tema de la confesión se explica por los intensivos efectos de poder que el ritual de la confesión ha producido no solo en lo moral, ni en los distintos niveles y ámbitos de la vida occidental, sino, fundamentalmente, en la subjetividad del individuo. La confesión creó redes extensas y profundas en nuestra cultura y pensamiento, pero más que otra cosa moldeó la conciencia del hombre, convirtiéndolo en un sujeto atado a formas canónicas de poder. En cuanto al ámbito científico, –refiriéndonos al campo médico y psiquiátrico– la confesión también impuso poderío, pues, produjo para el campo de conocimiento un sinnúmero de subjetividades que le justifican –incluso hasta nuestros días– su intervención como preventivo social.

¿Qué demostró Foucault con todo ese detallado análisis que llevó a cabo sobre las relaciones saber-poder? Que las prácticas sociales engendran campos de saber, objetos nuevos, conceptos, técnicas, pero, fundamentalmente, producen "formas totalmente nuevas de sujetos" y de "sujetos de conocimiento", tal como lo mostró con la cuestión de la sexualidad. Al respecto, Foucault evidenció cómo, en un momento determinado y bajo ciertas condiciones (políticas, sociales, económicas), la sexualidad deja de ser vista como un objeto natural o como algo inherente a la naturaleza humana para convertirse en una *singularidad histórica*; es decir, un objeto de conocimiento producido mediante tecnologías de saber-poder, por ejemplo, la confesión y el examen de conciencia produjeron, por un lado, al "sujeto confesante" y, por el lado de las ciencias humanas, al "sujeto deseante" y al "sujeto sexual". Asimismo, señaló la manera en que se pusieron en marcha distintas prácticas correlativas de la sexualidad tal como lo esclareció en el curso de *Los anormales*, que dieron lugar a una serie de patologías y cuadros de enfermedades sexuales como la medicalización del adulto, la intervención

regulatoria y de control sobre la infancia y la familia, entre otras, dando origen a subjetividades diversas que ya hemos señalado.

Ahora bien, tras la publicación de *La voluntad de saber*, en 1976, Foucault se encuentra en un momento intelectual decisivo y, a la vez, complejo. Por un lado, como sabemos, se encuentra atraído por proseguir con el desarrollo de los diversos volúmenes que le seguirán a su *Historia de la sexualidad*. Los temas centrales de *La voluntad de saber*, en especial, la confesión, en relación con la "experiencia de la carne", dejan en claro la necesidad de remontarse hasta el cristianismo primitivo para rastrear las pistas que serán tema de análisis de sus futuros volúmenes sobre la sexualidad. Por el otro, en el mismo texto de 1976, Foucault anuncia el tema que ocupará su atención los siguientes tres años: la cuestión de la biopolítica y la gubernamentalidad, que serán desarrollados en los cursos de 1976, *Defender la sociedad*, en donde plantea la cuestión de la eugenesia (tema también presente en el curso de *Los anormales*), que desemboca con las cuestiones de la sangre y la herencia hasta llegar al racismo de Estado, como tecnología biopolítica. En *Seguridad, territorio, población*, de 1978, en el que retoma la cuestión del cristianismo como técnica de poder bajo el modelo de la Pastoral cristiana y su traslape con la racionalidad de Estado del siglo XVIII, exponiendo la emergencia de múltiples dispositivos de seguridad poblacional ligados a formas de normalización social. Y, por último, *Nacimiento de la biopolítica*, que muestra la genealogía de un modelo económico, el neoliberalismo, que lo considera como "el arte de gobernar" en un sentido propiamente moderno.

No obstante, en esa misma época de 1976, tras la publicación de sus dos textos *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976), Foucault enfrentaba un grave problema desde un punto de vista metodológico: su modelo nietzscheano de análisis no podía dar cuenta de los procesos disciplinarios, pues, la disciplina no emplea la violencia ni la dominación, sino actúa de manera sutil bajo acciones deliberadas que crean hábitos; el modelo bélico, por tanto, ya no encajaba con tales acciones disciplinarias. Tal como lo acabamos de comentar, la subjetividad –bajo el modelo bélico– se encontraba en el entrecruce de las técnicas de dominación (anatomopolítica y biopoder) y de un discurso de verdad instituido por las ciencias humanas. Entonces, es fácil derivar que el sujeto –

bajo el modelo de la guerra– es pensado como algo constituido a partir de poderes exteriores que lo someten y le impiden cualquier tipo de autonomía y libertad. Foucault se percata de la limitación de su modelo; lo que lo lleva a derivar que la subjetividad es el resultado de la dominación; que el individuo es domesticado por la violencia y no hay escape ni forma de resistencia a los poderes que someten al sujeto. Irremediablemente, queda entrampado por su propia concepción de poder.

En el capítulo anterior señalamos que, para 1978, Foucault encuentra una salida al problema de la resistencia al poder: la subjetividad. La alternativa conceptual es pensar la subjetivación al margen de una fuerza coercitiva y de dominación, por lo tanto, esa subjetividad debe tener de antemano una relativa independencia a los poderes microfísicos (Estado, ciencia, ley, religión). Esta instancia moral le permitió a Foucault dar un giro a su ideario intelectual. Habíamos dicho también que los cursos de *Seguridad, territorio, población* (1978) y el de *Nacimiento de la biopolítica* (1979) se convirtieron en un parteaguas con respecto a cambios teóricos y conceptuales fundamentales. Primero porque introduce la dimensión de la subjetividad en su relación con la verdad, que aparece como una verdad que impone el sistema económico (el mercado como "principio de veridicción"). Segundo, porque abandona el modelo de la guerra optando por el concepto de "gobierno", que en sí mismo conlleva el "arte de gobernarse a sí mismo y gobernar a los otros". Las tecnologías de poder liberales y neoliberales serán analizadas bajo una nueva mirada crítica: la relación del sujeto con la verdad y con los procesos de gubernamentalidad que toman la forma de técnicas de gobierno. El Estado que había aparecido como una cristalización de las relaciones de poder, se convierte en un *aparato de gobierno* cuya gubernamentalidad está determinada por la economía que, al mismo tiempo, es la condición de posibilidad del propio Estado.

¿Qué implicaciones teóricas, políticas y éticas se derivan de este ajuste conceptual? Primero que la subjetivación que era producto de las relaciones de poder se convierte en una subjetividad donde el acento no está puesto en los procesos de subjetivación, sino en la posibilidad de una autoconfiguración del Yo, es decir, Foucault contempla un espacio para las Tecnologías del Yo entendidas como aquellas:

> que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault: 1990, p. 48).

Segundo, esa configuración del Yo basada en el autogobierno abre, literalmente, el campo de la ética sin dejar de considerar, desde luego, el efecto político que el "gobierno de sí mismo" conlleva, toda vez que esta técnica de autoconstitución deja que el individuo fije, de acuerdo con sus intereses y deseos, sus propias técnicas, fines y objetivos para dirigir su propia conducta y su vida en general; en este sentido, se trata propiamente de ejercer un trabajo de "construcción del Yo". Sin embargo, desde el lado político "el gobierno de sí mismo" puede operar como un ejercicio de "desgubernamentalización" de la subjetividad frente aquellos mecanismos o técnicas de poder que pretendan gobernarla externamente. Es una práctica de autocreación independiente de cualquier poder externo; es decir, busca que sean los propios individuos quienes asuman su propia verdad, su libertad y la responsabilidad de su propia vida y destino. Ello implica que cada individuo debe construir las condiciones sociales, económicas y laborales que le permitan asegurar el bienestar individual y familiar.

Tercero, si bien Foucault evidenció que esas tecnologías políticas buscan dirigir la conducta del individuo ya no bajo determinados objetivos establecidos por el soberano o por el Estado, sino a través de un autogobierno, el "arte de gobernar a los otros" consistirá, en consecuencia, en dirigir la conducta de los individuos y en organizar su posible campo de acción; de ahí la importancia que tuvieron, por ejemplo, los dispositivos de seguridad que garantizaban la fluidez de la dinámica social, pero sobre todo la de la economía y la del mercado.

Por último, ese desplazamiento de la microfísica del poder hacia la categoría de "gobierno" le amplió el campo de análisis que bajo el modelo de la guerra era imposible examinar. La noción de gubernamentalidad abarca cuestiones más globales, a nivel

macro como los fenómenos poblacionales, los dispositivos de seguridad o la relación entre biopolítica y economía política.

Por supuesto que tras el análisis de esas tecnologías políticas Foucault revela que si bien el neoliberalismo –como técnica de gobierno de la subjetividad– produce un tipo de relación consigo mismo que da lugar al empresario de sí mismo, esa nueva figura económica se autogobierna bajo el principio de "mercantilización de la vida", una vida gobernada por la economía de mercado que el propio sujeto ha reproducido. Si bien es cierto que el neoliberalismo presupone un margen de libertad sobre aquello que gobierna, es decir, la conducta de los individuos, Foucault se da cuenta de que el precio a pagar por ella es la propia vida entregada al mercado y a la economía. Por lo tanto, capta que la nueva batalla ya no es en contra del soberano ni del Estado ni de los micropoderes, sino que habrá de emanciparse de la "mercantilización de la vida". Esta "mercantilización" es un poder menos visible pero no por ello deja de ser menos peligroso.

¿Qué tipo de lucha tiene en mente Foucault contra la sujeción de la individualidad moderna? Para Foucault, la autonomía y soberanía del individuo debe partir de la propia subjetividad, debe provenir de otras "técnicas de sí" que sean capaces de "desmercantilizar" la vida humana. Políticamente, se trata de "desgubernamentalizar" la subjetividad a fin de que no sea gobernada desde afuera, sino creada enteramente por el propio sujeto. Razón por la cual la autonomía de nuestra subjetividad no puede pasar por formas institucionales ni por procesos de gubernamentalización, sino a partir de un "coraje de actuar" sobre sí mismo, tal y como lo señaló en su texto de *¿Qué es la Ilustración?*, pues ese coraje de actuar hace que el propio individuo cuestione su estatus como sujeto no autónomo. Para Foucault, la lucha siempre será en contra de lo que él llama el "gobierno de la individualización": "Hoy en día, la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– se vuelve cada vez más importante, aun cuando no hayan desaparecido las luchas contra formas de dominación y explotación, sino todo lo contrario" (Foucault: 1988, p. 231).

Ahora se entiende perfectamente que para 1980 Foucault realice ese viraje hacia la antigüedad para buscar en ella herramientas teóricas y conceptuales que posibiliten al

sujeto moderno "desujetarse" de las formas políticas neoliberales. También ese largo viaje al mundo antiguo le permitirá a Foucault mostrar que, a partir del cristianismo, la racionalidad de las prácticas de sí grecorromanas se desvirtuaron paulatinamente, hasta que se transformaron en tecnologías gubernamentales modernas. Por otro lado, también el estudio de los antiguos le posibilitará situar al individuo dentro de una *estilística ética* que irá esbozando conforme avance en sus indagaciones en el mundo antiguo grecorromano.

Quede claro que para Foucault en 1979 todavía no está elaborada la tesis de la "estética de la existencia"; para ese momento, el conflicto teórico es pensar una salida posible a la sujeción neoliberal de la subjetividad. Sin embargo, su pensamiento ya está orientado hacia un estudio profundo de las "técnicas de sí" y de las "artes del cuidado de sí" como parte fundamental de lo que será la "estética de la existencia". Sin dejar de mencionar que Foucault, para ese mismo momento, está también considerando un estudio de las *aphodisias* las cuales se conciben como el problema de la "sexualidad" (*scientia sexualis*).

Sin embargo, con respecto al neoliberalismo, –como ya dijimos– Foucault tiene plena convicción de que es en el ámbito de la subjetividad donde debe llevarse a cabo la "desujeción" del avance incontenible del poder económico neoliberal. Si aceptamos la certitud de Foucault que mantiene con respecto a la idea kantiana de que un dato de "inmadurez" es la asentimiento pasivo de la manera en que somos gobernados, es evidente que Foucault busca una alternativa ético-política que rompa con la imposición de obediencia y de sujeción del individuo: se trata de cortar, desde la propia subjetividad, con cualquier idea de servidumbre, se trata también de sobrepasar los propios límites de lo que somos, de revelarse ante lo que nos somete y nos determina como sujetos dependientes de una política cualquiera que ésta sea. Para Foucault el cambio ya no puede provenir de un movimiento global (tipo revolucionario o ideologías marxistas y humanistas) sino de luchas parciales, individuales, que muestren una posibilidad real de cambio, de transformación, para ello se debe apelar a una "actitud crítica" ante los fenómenos sociales y políticos que nos envuelven, asumiendo con ello una manera de

actuar congruente con esa tarea crítica de nosotros mismos. En síntesis, se trata de una obligación ética de “elaborarse a sí mismo”:

> Esa ontología de nosotros mismos debe abandonar todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, ya se sabe por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, en realidad no han llevado sino a reconducir las más peligrosas tradiciones. Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, a las relaciones entre los sexos, a la manera en que percibimos la locura o la enfermedad, prefiero estas transformaciones que aun siendo parciales, han sido hechas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX. Caracterizaría, por tanto, el *éthos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres (Foucault: 1999f, pp. 348-349).

Por supuesto que quedan por tratar cuestiones importantes, sobre todo con respecto a las distintas críticas que el modelo de Foucault de la “estética de la existencia” puede presentar. Este punto lo abordaremos con mayor detalle conforme avancemos en los dos últimos apartados de nuestro trabajo.

Veridicción cristiana, subjetividad confesa

Acabamos de comentar que la relación verdad-poder-sujeto es el tema proverbial que franquea la obra de Foucault. En una entrevista con Rux Martin titulada “Verdad, individuo

y poder" (octubre de 1982), Foucault señala tres cuestiones sumarias con respecto a esa historia de la verdad que desde 1970 viene ensayando:

> Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos «juegos de verdad» que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder? y 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? (Foucault: 1990, p. 150).

De manera compendiada hemos abordado las dos primeras preguntas en los capítulos I y II de nuestro trabajo. Ahora toca centrarnos en la última cuestión que –a nuestro juicio– envuelve todas las múltiples problemáticas sociales (economía, psicología, psiquiatría, medicina, penología, justicia, etcétera) analizadas por él durante sus más de veinticinco años de estudio:

> Foucault se ha desplazado de los análisis históricos donde el énfasis se ponía en los modos en que los dispositivos de poder eran productores de verdad al interés por aquellas manifestaciones de la verdad en las que se pone en juego la fuerza y el poder de la verdad misma (Castro: 2016b, Tópicos No. 31).

Foucault mostró que, para visibilizar la relación entre verdad, poder y sujeto, era necesario rastrear las innumerables prácticas sociales que contribuyeron a la formación del individuo, en especial, evidenció que las prácticas religiosas y las penales se constituyen como las más definitorias en la obtención de un conocimiento sobre sí mismo. "La práctica social que le resultaba de interés en esta constitución de la verdad a Foucault es la práctica judicial" (Sauquillo: 2017, p. 365).

En este sentido, –afirmamos– que la proyección política de Foucault con respecto a la verdad tiene que ver con la elaboración de una historia de las relaciones entre la

obligación de decir la verdad y el costo que como seres humanos hemos pagado por ello: nuestra propia individualidad:

> Una cuestión histórica y la cuestión de nuestra relación con la verdad, consiste en que, al parecer, desde Platón se plantea el siguiente interrogante: ¿Qué precio debo pagar para tener acceso a la verdad? Precio situado en el sujeto mismo con la forma de: ¿cuál es la elaboración que debo hacer conmigo mismo, qué modificación debo realizar en mi ser para poder tener acceso a la verdad? […] Creo que ése es un tema fundamental, en el cual el cristianismo va a encontrar lugar con mucha facilidad (Foucault: 2004b, p. 189).

Por ejemplo, en la producción de subjetividad que a través de la confesión (sea religiosa o de otras prácticas discursivas: penales, médicas, psiquiátricas, etcétera) los individuos se constituyen como sujetos y se involucran en la construcción de su propia individualidad y verdad. No obstante, explicará Foucault, esta producción de subjetividad está formada por discursos sociales dominantes cuyo objetivo es la normalización del individuo, incluso, son prácticas confesionales que engendran un sentido de auto vigilancia en los individuos. Igualmente, Foucault probará que la exigencia de decir verdad sobre sí mismo repercute en la creación de un "régimen de verdad" que establece lo que es considerado normal y legítimo en términos de identidad, de experiencia y de construcción social. Por eso, Foucault insiste en que las prácticas confesionales no solo tienen un efecto individual, sino también implicaciones sociales y políticas más amplias, pues, el modelo de la confesión –al extenderse a otros ámbitos– produce conocimiento que sirve para regir de manera colectiva a los individuos manteniendo, por ejemplo, con respecto al orden social y regulando las formas de ser y de actuar de las personas.

Las prácticas confesionales son una forma de poder que operan mediante la producción y el manejo del discurso sobre uno mismo. Son prácticas que implican la revelación voluntaria de la verdad de uno mismo ante un receptor (padre, sacerdote, director de conciencia) o institución (sistema penal, médico, psiquiátrico, educativo) que tiene el poder de juzgar y normalizar, pues, al revelar y al admitir una verdad sobre sí mismo, el individuo (toma la forma de sujeto confesante, sujeto pecador, sujeto criminal,

sujeto obediente, etcétera) se somete a una autoridad que tiene el poder de juzgar y establecer normas de conductas:

> El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no solo creer ciertas cosas sino el demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo (Foucault: 1990, pp. 80-81).

Es entendible por qué Foucault le dedicó tanto tiempo de investigación al cristianismo, pues, a través de esa técnica confesional se han impuesto reglas y condiciones de conducta que tienen como objetivo trastocar el "Yo" y transformarlo; es decir, moldear nuestra interioridad. Específicamente, la "revelación del Yo" o el "desciframiento del Yo" mediante la "obligación de verdad" constituye la pieza clave que hace posible la existencia del cristianismo como instancia de poder:

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

Claramente se deduce que detrás de toda práctica de veridicción confesional se encuentra la interrogante que la define: "¿dime quién eres?", que es la trama que subyace en la relación poder-verdad-sujeto. Se entiende, entonces, cómo es que la confesión signó, en gran medida, el camino del proceso histórico de la subjetividad moderna. Detrás de nuestra subjetividad está el dispositivo de la dirección cristiana.

Recordemos que las primeras indagaciones de Foucault sobre el tema del cristianismo estuvieron abordadas en relación con el poder pastoral (*Los anormales*,

1975; *La voluntad de saber*, 1976; *Seguridad, territorio, población* 1978; y en las conferencias en Vermont de 1982 *Tecnologías del Yo*: "Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política", principalmente). Una instancia cuyo poder se ejerce mediante el cuidado y la guía de las almas individuales. Su función se basa en la dirección espiritual y moral de los individuos, en el que los gobernantes religiosos asumen el papel de pastores y guías espirituales. La regulación de las conductas (el arte de gobernar a los otros), la administración de la vida moral y la salvación del alma individual es el propósito de la pastoral cristiana. Motivo por el cual Foucault analizó con tanto afán la gubernamentalidad moderna, pues, el punto de enfoque era analizar las técnicas de individualización pastorales que serán retomadas por la "razón de Estado": "el problema es averiguar por medio de qué procedimientos el Estado moderno toma el relevo del pastor y se ocupa de velar por el cuidado de los individuos en tanto miembros de una población (*omnes et singulatim*)" (Castro-Gómez: 2016a, p. 102).

Ciertamente, el Estado moderno tiene en su base las raíces de la pastoral en la forma de un poder como gobierno de sí y de los otros, así como la relación de sí consigo en la forma de una ética económica (modelo neoliberal). Por ende, la gubernamentalidad representó para Foucault un modo de "articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética" (Foucault: 2004b, p. 247). Así que el estudio de la gubernamentalidad se convirtió en una problemática centrada en la subjetividad como núcleo de la relación entre política y ética, aunque será hasta 1980 en el curso *Del gobierno de los vivos* cuando explore de lleno esta cuestión desde la perspectiva de los regímenes de verdad.

Igualmente, habíamos comentado que, para ese momento de 1976, el modelo nietzscheano presentaba fuertes limitaciones con respecto a las formas externas de resistencia. De ahí que en los cursos de 1978 y 1979, Foucault se desplaza de la noción saber-poder hacia el recién descubierto concepto de "gobierno". Si lo que definían a las relaciones de poder era la dominación, bajo la noción de gobierno el poder se entiende en términos de "arte de gobernar"; es decir, ejercer poder ya no se entiende mediante el signo del sometimiento y la dominación, sino a través de conducir el comportamiento. Por lo tanto, la noción de gobierno le posibilita a Foucault varias cuestiones que las relaciones de poder le impedían: 1) le abrió el camino no solo para comprender la racionalidad

política del Estado moderno y su vínculo con la verdad en términos económicos y de mercado; sino, principalmente, le sirvió como un explorador metodológico en la construcción de los individuos y de su subjetividad con respecto a la verdad, dicho en otras palabras, la noción de "gobierno" hacía posible identificar los mecanismos y procedimientos para la conducción de los hombres por la verdad ya no por la dominación, sino por las tecnologías de sí; 2) la noción de gobierno abría canales y alternativas para pensar la resistencia al poder, esto es, encontrar opciones que posibiliten la "desujeción" gubernamental, económica y política de los individuos o, mejor dicho, buscar elementos libertarios que produzcan la "desestatalización" de la subjetividad moderna. La cuestión de la resistencia –como lo hemos recalcado– se convierte en un afán filosófico, ético y político para Foucault, toda vez que dicho problema aparece como tema fundamental en la sociedad francesa de los años setenta. De hecho, son muchos los pensadores que reconocen la necesidad de reflexionar en torno a ella para producir un cambio que desestabilice las categorías y normas impuestas por la sociedad económica y política.

Consecuentemente, para Foucault, la cuestión de la "dimensión política" se traduce en la necesidad de generar en el sujeto un cambio, una transformación de sí mismo que minimice la sujeción a cualquier forma de poder estatal e institucional:

> Al hablar de "dimensión política" quiero decir un análisis que concierna a lo que queremos aceptar en nuestro mundo, aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros mismos como en nuestra situación. En suma, se trata de buscar otro tipo de filosofía crítica; no una que procure determinar las condiciones y los límites de nuestro conocimiento posible del objeto, sino una que busque las condiciones y las posibilidades indefinidas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación (Foucault: 2016d, p. 43).

Se comprende, entonces, ese desplazamiento de las cuestiones de la gubernamentalidad hacia el estudio "del gobierno de los hombres por la verdad" que anuncia explícitamente en el curso ya mencionado Del gobierno de los vivos. Ello implica, por supuesto, ratificar la misma tesis que Foucault viene defendiendo desde los primeros cursos que ofreció en el Colegio de Francia, a saber, que no existe poder sin una manifestación de verdad.

En efecto, desde el seminario de 1971, *Lecciones sobre la voluntad de saber* problematiza el vínculo poder-verdad en relación con el discurso judicial dentro de la sociedad griega, expresamente, como dice Sauquillo: "El curso Lecciones sobre la voluntad de saber traza la historia política del juramento de las partes bajo el juez" (Sauquillo: 2017, p. 241). Vale señalar que Foucault deja bien en claro cuál es el objetivo del seminario de 1971: "analizar los tipos de discurso que estaban institucionalmente ligados a la verdad: no lo que pudo pensarse o decirse e la verdad, sino cómo encontró ésta su lugar de emergencia, su función, su distribución y su forma obligadas en la sociedad griega" (Foucault: 2012, p. 89). En 1980 comentará de nuevo sobre ese paradigmático vínculo y señalará que el lazo entre poder y verdad no nació con el Estado moderno, ni con las formas sociales modernas, sino que su historia se remonta a tiempos arcaicos, tal y como ya lo había expuesto desde el curso de 1971:

> No fue el día en que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin relaciones entre gobierno y verdad. No hubo que esperar la constitución de esas nuevas relaciones modernas, entre arte de gobernar y racionalidad, digamos, política, económica y social para que se estableciese el vínculo entre manifestación de verdad y ejercicio de poder. Ejercicio del poder y manifestación de verdad estaban ligados desde mucho tiempo atrás, en un nivel mucho más profundo, y querría tratar de mostrarles que no se puede dirigir a los hombres sin llevar a cabo operaciones en el orden de lo verdadero (Foucault: 2016b, p. 37).

Esto comporta, además, otro vínculo también histórico un tanto más importante: la relación entre el sujeto y la verdad, pues, de ello derivan múltiples tipos de subjetividad. La subjetividad –como ya se comentó– constituye una dimensión fundamental que Foucault integra a sus análisis, específicamente, a partir de 1978, en el curso de *Seguridad, territorio, población*, para trazar la construcción de la subjetividad económica e identificar al mercado como lugar de veridicción neoliberal. Desde ese momento, lo que Foucault buscará en sus investigaciones por venir (la Edad media con el cristianismo de

los siglos II al XVI y la antigüedad grecorromana) es registrar la manera en que distintos sistemas de pensamiento han gobernado la conducta de los hombres. Nos mostrará que, en efecto, no es posible gobernar sin conocer lo que se gobierna; es decir, *la individualidad e interioridad humanas*. La manera de gobernar a los hombres dependerá del conocimiento exhaustivo que se tenga de ellos y de las cosas que los rodean. Los dispositivos de seguridad analizados en ese mismo curso de 1978 fueron un claro ejemplo de la necesidad del Estado de conocer el orden de las cosas y los fenómenos sociales para la conducción de los hombres en beneficio del sistema económico y del político.

Por lo tanto, el conocimiento de las cosas y de los individuos se convierte en una producción de verdad. El florecimiento de un "arte de gobernar neoliberal" habría sido improbable sin un conocimiento exacto de la economía política, de la sociedad, de la demografía, del medio ambiente y de todos los procesos sociales, políticos y poblaciones que se involucran dentro de la dinámica de una ciudad. Entonces, "no hay poder sin verdad", y así lo recalca Foucault en *Del gobierno de los vivos*: "es probable que no haya ninguna hegemonía que pueda ejercerse sin algo parecido a una aleturgia". Este término será empleado por Foucault –que recupera de Héraclide, gramático griego– para referirse a los rituales antiguos de producción de verdad, los cuales estudiará a partir del seminario de 1980 hasta 1984, año en que muere. La aleturgia es inseparable al ejercicio de poder:

> … podemos llamar "aleturgia" al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia (Foucault: 2016b, p. 25).

Por otro lado, en el mismo curso de *Seguridad, territorio, población*, cuando Foucault desarrolla el tema de la pastoral cristiana se percata de que el "dispositivo confesional" produce al sujeto moral a través de una verdad confesada, un proceso que implica una relación de poder en términos de "arte de gobernar" en donde el sujeto queda atado a su propia verdad. El poder pastoral afianza la relación que guarda el sujeto con

la verdad de sí mismo. Por lo tanto, el interés de Foucault, en 1980, se va a centrar en ese nuevo objeto de estudio: las prácticas de veridicción cristianas. Se sobreentiende, en consecuencia, que la alternativa más conveniente en términos de análisis era declinar los estudios de la gubernamentalidad en favor del cristiano primitivo.

Sabemos, de hecho, que una vez que ahondó en el mundo cristiano, para conocer el surgimiento y la producción de esas formas históricas de "manifestación de verdad" inspiradas para ejercer el gobierno de los hombres, las propias investigaciones marcarían la siguiente ruta: la antigüedad grecolatina. En *El uso de los placeres*, bajo el título de "Modificaciones", Foucault da una extensa explicación de las causas de su desplazamiento cronológico y temático de la modernidad hacia la cultura grecolatina con respecto al estudio de la sexualidad o, mejor, dicho, con las *aphrodisias* griegas; sin embargo, también dará cuenta de otro desplazamiento ineludible con respecto a la relación entre sujeto y verdad:

> Parecía que sería necesario emprender ahora un tercer desplazamiento, para analizar lo que se ha designado como "el sujeto"; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto […] parecía imponerse otro trabajo: estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la "historia del hombre de deseo" (Foucault: 2005b, p. 10).

Ahora bien, después de la publicación de *La voluntad de saber* en 1976, Foucault se centra, paralelamente, en dos estudios. El primero es sobre la biopolítica, tema que ya venía abordando desde el último capítulo de *La voluntad de saber*, y que, en los dos seminarios de *Seguridad, territorio, población* y *Nacimiento de la biopolítica*, acrecienta con el desarrollo de la gubernamentalidad moderna. Temática que tocamos en el capítulo anterior.

Y el segundo estudio tiene que ver con la cuestión de la verdad a propósito de la sexualidad; tema que también ya comentamos; no obstante, agreguemos lo siguiente: en *La voluntad de saber*, Foucault analizó, en principio, el surgimiento de una "ciencia de la sexualidad" en la que se produce una relación entre el discurso científico y las prácticas sexuales; este vínculo da como resultado un determinado "régimen de verdad" que a su vez define las formas sociales de la sexualidad. Asimismo, evidenció que la confesión también tuvo un papel extremadamente importante en los procesos de normalización de la sexualidad. En efecto, a partir del momento en que la confesión se vuelve una práctica institucionalizada, se hizo posible una producción de verdad sobre la sexualidad, así como el establecimiento de un sistema de sujeción institucional. La confesión de la sexualidad se convierte, así, en un objeto de conocimiento y control biopolítico de los individuos a partir del siglo XIX:

> El sexo es, a un tiempo, acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie. Es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones. Por ello, en el siglo XIX, la sexualidad es perseguida hasta el más ínfimo detalle de las existencias; es acorralada en las conductas, perseguida en los sueños; se la sospecha en las menores locuras, se la persigue hasta los primeros años de la infancia; pasa a ser la cifra de la individualidad, a la vez que permite analizarla y torna posible amaestrarla. Pero también se convierte en tema de operaciones políticas, de intervenciones económicas, de campañas ideológicas de moralización o responsabilización: se la hace valer como índice de fuerza de una sociedad, revelando así tanto su energía política como su vigor biológico (Foucault: 2005b, pp. 176-177).

Por otra parte, es conocido que la primera serie de textos de la *Historia de la sexualidad* anunciada por Foucault en 1976 nunca vio la luz; de hecho, durante los siguientes ocho años, la tan esperada colección estuvo postergada. Sería hasta 1984, con la publicación de los volúmenes II y III, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, que se devela que el tema central de estos textos no son las cuestiones biopolíticas, ni la confesión, sino la Antigüedad grecolatina y las prácticas del "cuidado de sí" en relación con la sexualidad. Un salto histórico queda evidenciado y alejado completamente de su

proyecto original. En las mismas "Modificaciones", Foucault comenta ese giro temático aparentemente inesperado:

> Mi propósito no era reconstruir la historia de las conductas y prácticas sexuales, según sus formas sucesivas, su evolución y su difusión. Tampoco era mi intención analizar las ideas (científicas, religiosas o filosóficas) a través de las cuales nos hemos representado tales comportamientos […] El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia –si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad […] no quiero hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero ciertamente no el dominio exclusivo. En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de una "sexualidad", era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo (Foucault: 2005b, pp. 10-11).

Entonces, ¿por qué Foucault decidió no publicar *Las confesiones de la carne* que, en última instancia, correspondía al orden lógico y esperado de la *Historia de la sexualidad*? La respuesta se topa con el encuentro de ciertos conceptos griegos que marcarán no solo la historia y genealogía de las propias investigaciones de Foucault, sino se convertirán en la propuesta ética y política de nuestro filósofo; a saber: el "cuidado de sí", el "gobierno de sí" y, por supuesto, la "estética de la existencia" bajo la cual confluyen los otros dos términos. Foucault entiende por estética de la existencia el conjunto de:

> prácticas voluntarias por las que los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault: 2005b, p. 14).

"La estética de la existencia" bajo la dirección del "cuidado de sí" es un concepto de suma importancia tras el cual la civilización grecolatina problematizaba el comportamiento no solo sexual de los individuos, sino la moral como estilo de vida; esto es, el "cuidado de sí" no estaba direccionado hacia las cuestiones sexuales, ni del deseo, sino a los actos sociales. Igualmente sucedía con las "técnicas de sí" (*tekhne tou biou*: arte para la vida) que son las prácticas reflexivas éticas por realizar para convertirse en sujeto moral, acciones que involucran la relación del individuo consigo mismo y con una serie de elementos teóricos-prácticos (memoria, escritura, ascesis, autocontrol, dieta, etcétera) fundamentales para constituirse de manera autónoma en sujeto moral.

Por otra parte, esta nueva perspectiva "estética" de vida significa para Foucault "pensar de otro modo" las cuestiones que aún nos preocupan como seres sociables y que, de manera concreta, explosionan en la producción de nuestra subjetividad. Pero también la "estética de la existencia" representa una forma de abrir ese campo ético que estaba vedado en las relaciones de poder. El "arte de gobernar" es ahora una "estética de la existencia" en el mundo antiguo. Las técnicas de sí se presentan como maneras específicas de dirigir la propia conducta, de formarla y de darse a sí mismo una vida moral en la forma de arte. La vida, bajo este nuevo horizonte, se puede convertir en una obra de arte en el que la verdad sobre sí mismo se convierte en el autorregulador de sí. Formarse como sujeto ético es la función de las técnicas de sí, dice Foucault: "revelan una función "eto-poética".

Lo inestimable de esta perspectiva ética es que Foucault encuentra un camino distinto para constituirse uno mismo en sujeto moral; es decir, capta una manera emancipada para llegar a ser sujetos morales, esa forma estético-poética posibilita estar exentos de efectuar actos conformes a la ley, la regla, la norma o los valores (institucionales, religiosos o sociales) impuestos en la modernidad; en sí se trata "de que

la ética pueda ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico per se, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria. Todo esto es muy interesante" (Foucault: 1988b, p. 268). En el siguiente apartado habremos de sopesar si, en realidad, la "estética de la existencia" –tal y como la problematiza Foucault– puede ser una estrategia de resistencia efectiva para darle la vuelta a las formas de poder modernas o si es posible identificar aquellos elementos de esa vida "eto-poética" que puedan aún servirnos como herramientas teóricas y metodológicas para pensar la resistencia, en términos de subjetividad.

En consecuencia, adentrarse en el orbe antiguo fue introducirse a un mundo donde la importancia del "cuidado de sí" se constituye como parte integral de la ética grecolatina. Razón por la cual los últimos textos de la Historia de la sexualidad (*El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*) están escritos en relación con una ética sexual, pero bajo la forma de una ascética griega. La austeridad sexual era parte importante de un comportamiento cuyo último propósito era el autocontrol a través de "prácticas de sí" que alimentaban la idea griega de la "moderación" (*sophrosyne*) para lograr una vida bella en sentido moral.

Asimismo, "cuidar de sí mismo" implicaba, concretamente, tener una "actitud" ética con respecto a uno mismo, a los otros y, en términos generales, con el mundo. Es una mirada que –como dice G. Deleuze– se "pliega" hacia sí mismo con el propósito de ejercer un trabajo de exploración, de reflexión y de atención a lo que sucede en nuestro pensamiento. En este sentido, Deleuze dirá que Foucault concibe este trabajo sobre sí mismo a la manera de un ejercicio "agonístico" en el que el propio sujeto es capaz de "gobernarse a sí mismo" y, en esa medida, poder "gobernar a los otros".

Además, se trata de una operación de independencia, de un ejercicio ascético y transformador que ejerce el sujeto sobre su Yo, es decir, sobre su subjetividad sin estar atado a relaciones de poder ni de saber. Es un trabajo que implica la libertad como condición de posibilidad. El "cuidado de sí" y el "gobierno de sí" son constituyentes de la "estética de la existencia", que busca hacer de la vida del sujeto una "obra de arte". Por lo mismo, solo los hombres libres podrán "cuidar de sí" y, por ende, "gobernarse a sí mismos" y llegar, si es el caso, a "gobernar a los otros"; en otros términos: aquellos sujetos

no sometidos a ningún tipo de poder (religioso, político, económico o institucional) tendrán esmero en "cuidar de sí mismos". Deleuze comenta sobre la idea de "gobernarse a sí mismo" por la que Foucault se interesó mucho:

> Ya a ese nivel Foucault tiene su asunto, tiene su idea. Esta idea es la siguiente: gobernarse a sí mismo es una operación muy curiosa porque no se reduce al dominio del poder, ni al dominio del saber. Es una operación específica, irreductible al poder, irreductible al saber. En otros términos, gobernarse a sí mismo es una operación que se desengancha tanto del poder como del saber. Es el tercer eje en los griegos (Deleuze: 2015, p. 97).

Ese tercer eje es la subjetividad que, de acuerdo con la mirada de Deleuze, la descubrieron los griegos en términos de "fuerza que se pliega sobre sí mismo". Una fuerza no en el sentido de emprender una guerra o una hazaña, sino de echar a andar un mecanismo de competencia que estaba muy arraigado dentro del pensamiento griego, se trataba de un ejercicio "agonístico" o gladiatorio en el que la idea de competencia se presentaba en distintos ámbitos, por ejemplo, había competencia política, competencia amorosa, competencia moral, competencia de magistratura, etcétera. Por eso Deleuze define a ese rasgo del pensamiento griego como una fuerza en la forma de la "rivalidad" entendida en términos exclusivos de gobierno de sí mismo. Una relación de fuerza y rivalidad que solo se daba entre "hombres libres". Para los griegos, dice Deleuze, todo hombre apto para gobernarse a sí mismo y a los otros debe ser, antes que nada, debe ser un hombre libre:

> Si no hubiera una relación de fuerzas nueva, la relación agonística que se establece entre hombres libres, que no existía antes, jamás habría derivado un arte de gobernarse a sí mismo […] el gobernarse a sí mismo es llamado por Foucault el arte de sí (Deleuze: 2015, p. 98).

Por lo tanto, el cuidado de sí o ese "arte de sí" se concibe como un conjunto de acciones dirigidas al Yo, a esa fuerza que tomará la forma de subjetividad con el objetivo de modificar, purificar, transformar el propio ser. Convertirse en la mejor versión de sí

mismo desde un sentido moral, político, social, o de autoridad es, en realidad, la fuerza de la "rivalidad" griega que demanda la transformación de sí. Una transformación personal que se da a través de diversas prácticas para la búsqueda de la verdad de sí mismo que desemboca en la creación estética de la existencia; es decir, una vida "eto-poética".

Sin embargo, existe otro motivo por el cual Foucault no concretó la publicación de *Las confesiones de la carne*. En una valiosa entrevista que le hacen los norteamericanos Dreyfus y Rabinow, en 1983, con respecto a la publicación de los textos que le siguen a *La voluntad de saber*, Foucault comenta que al introducirse al estudio de la Antigüedad descubre que le interesaron más las técnicas del Yo griegas que las cuestiones del sexo: "El sexo es aburrido", respondió hasta con cierto humor.

En realidad, una razón de peso fue que Foucault encontró que para los griegos las "problematizaciones" sobre la sexualidad constituían un aspecto no mayor que el que podían tener, por ejemplo, la alimentación o la gimnástica. Se percató también de que, en la Antigüedad grecorromana, ciertamente, ya se vislumbraban manifiestas restricciones y prohibiciones con respecto al comportamiento sexual; sin embargo, el cristianismo de los primeros siglos, aunque refuerza, invierte e, incluso, produce un nuevo código restrictivo de la sexualidad, establece grandes diferencias entre esa ética pagana y la cristiana, sobre todo, en relación con la manera de "integrar" dichas prohibiciones. Foucault lo expresa de manera amplia:

> No pienso que se pueda encontrar ninguna normalización en, por ejemplo, la ética de los estoicos. La razón, pienso, es que el principal propósito, el principal objetivo de este tipo de ética, era el ascetismo. En primer lugar, este tipo de ética era solo un problema de elección personal. En segundo lugar, estaba reservada a un número pequeño de la población; no era cuestión de dar un patrón de conducta para todos […] Me sorprendió que la tecnología del yo existiese antes del Cristianismo, o en la misma época en que se inició la tecnología cristiana del yo, y que este tipo de ética sexual fuese característica de la cultura antigua. Y entonces, después de terminar *Les Aveux de la chair*,

> el libro sobre el cristianismo, me vi obligado a reexaminar lo que decía en la introducción de El uso de los placeres sobre la supuesta ética pagana, porque lo que había dicho sobre la ética pagana eran solo clisés […] Y entonces descubrí que esta ética pagana no era en absoluto tan liberal, tolerante y demás como se suponía que era; en segundo lugar, que muchos de los temas de la autoridad cristiana estaban presentes desde los comienzos, pero que también en la cultura pagana el principal problema no eran tanto las reglas de autoridad, sino las técnicas del yo (Foucault: 1988b, p. 262).

Lo que le interesará a Foucault, en consecuencia, es hacer esa genealogía de las técnicas de sí griegas como marco general de un pensamiento en el que la sexualidad constituye solo una minúscula parte de los problemas de la vida individual en sentido ético. Lo que, realmente, valoraban y por lo que se preocupaban los griegos filosóficamente hablando era el dilema "del cómo vivir"; es decir, se trataba de aprender a vivir de la mejor manera posible y de la forma en que cada uno pudiese hacer; ello implicaba una elección netamente personal, dice Foucault: "La ética griega está centrada en el problema de la elección personal, de una estética de la existencia" (Foucault: 1988b, p. 268).

Asimismo, a Foucault le interesará explorar cómo las técnicas de sí *(tekhne tou biou*) se fueron centrando y permutando hacia una Técnica del Yo con el cristianismo. Razón también por la cual Foucault le dedicará tiempo suficiente a esa "hermenéutica cristiana del Yo", que se convirtió en una forma inédita de la *tekhne tou biou* grecorromana. En concreto, lo que mostrará Foucault es que los cristianos se apropiaron de todo un conjunto de prácticas de sí asignándoles nuevos contenidos, metas y fines. De manera que la tesis original de que el cristianismo había inventado e impuesto distintos códigos de conducta a los ya establecidos en la época clásica, no era tan real. Por el contrario, Foucault se da cuenta de que diversas restricciones ya estaban instaladas en la cultura grecorromana tardía. Debido a ello, era ineludible emprender una reelaboración de *Las confesiones de la carne* y que, como es bien sabido, no le fue posible llevarla a cabo; motivo por el cual Foucault prohibió su publicación. Tuvieron que pasar casi treinta y nueve años para que pudiéramos contar con ese material invalorable:

> Foucault afirma que los cristianos tomaron para sus propios propósitos hermenéuticos una elaborada tecnología de autoexamen que ya estaba presente en la época de los estoicos. La innovación cristiana consistió en romper con la pagana "economía de los cuerpos y placeres", en la cual deseo y placer se encontraban ligados de una manera no problemática. Los cristianos separaron radicalmente placer y deseo y se apropiaron de las técnicas clásicas de autocontrol que pusieron al servicio de sus preocupaciones por la verdad oculta y los peligros del deseo (Dreyfus & Rabinow: 1988b, p. 289).

Foucault detecta que el "tema restrictivo" no se modificó con el cristianismo, pero sí cambió la forma en que los sujetos se relacionaban consigo mismo con respecto a dichos códigos. La problematización, en los griegos como en los cristianos, no era tanto en referencia al código mismo, sino en relación con la ética que determina "la manera en que el individuo se constituye a sí mismo como sujeto moral de sus propias acciones". Foucault lo señala de la siguiente manera:

> Esto se puede encontrar en Platón, en Isócrates, en Hipócrates, en los últimos estoicos y en otros –y se lo puede hallar también el Cristianismo, y aun en nuestra propia sociedad–. Por eso, pienso que se podría decir que los códigos en sí mismos no cambiaron gran cosa. Algunas de estas interdicciones cambian, algunas de estas prohibiciones son mucho más estrictas y mucho más rigurosas en el Cristianismo que en el periodo griego. Pero el tema es el mismo. Así, pienso que los grandes cambios que ocurrieron entre la sociedad griega, la ética griega y lo que consideraron los cristianos respecto de sí mismos, no está en el código, pero sí está en lo que llamo la "ética", que es la relación con uno mismo (Foucault: 1988b: p. 273).

Desde luego se comprende que el trabajo del "último Foucault" consiste en llevar a cabo la genealogía de las formas de éticas grecorromana (paganas) y cristiana para identificar la manera en que cada uno de estos sistemas integró acciones (morales, filosóficas, religiosas e, incluso, políticas) que modelaron al sujeto; dicho en otras

palabras, se trata de examinar el "modo de sujeción" en que el individuo se reconoce a sí mismo en esos códigos. Asimismo, busca identificar los tipos de técnicas empleadas para lograr los objetivos y las metas que cada uno de estos modelos de pensamiento y cultura implementó. Sin dejar de reconocer, por supuesto, la complejidad que ello implica, pues, históricamente, existen entre estas dos modalidades de pensamiento (pagana y cristiana) empalmes, sobreposiciones, pero también pequeñas y grandes diferencias:

> El cristianismo antiguo aportó al ascetismo antiguo muchas e importantes modificaciones: intensificó la forma de la ley, pero también desvió las prácticas de sí en la dirección de la hermenéutica de sí y del desciframiento de uno mismo como sujeto de deseo. La articulación ley y deseo parece bastante característica del cristianismo (Foucault: 1999l, pp. 373-374).

En consecuencia, Foucault se interesa en distinguir los cambios y las transformaciones de un sistema de pensamiento a otro; por ejemplo, ¿de qué manera una acción moral en la filosofía clásica dejó de ser un trabajo ético y estilístico para convertirse, con el estoicismo tardío y más tarde con el cristianismo, en una ética universal centrada en una "hermenéutica del Yo"? ¿Cómo se pasó del gobierno de sí mismo y de los otros hacia un pensamiento racional que impone una nueva forma de sujeción a un código ético? ¿A qué se debió el abandono por parte del cristianismo de un sentido de reciprocidad ético, social y político que existía en la Antigüedad grecorromana a una individualización en pro de la salvación de sí mismo?, en suma, ¿cómo se pasó del Yo clásico al sujeto moderno?

En pocas palabras, ese paso del Yo clásico al sujeto moderno enmarca gran parte del trabajo del "ultimo Foucault" (1978–1984). Por lo tanto, habrá de situarse entre la Filosofía clásica y la Modernidad; es decir, en el periodo cristiano para distinguir esos ajustes y modificaciones no solo a los códigos éticos, sino, en esencia, al "modo de sujeción" que el cristianismo implementó como un medio para ejercer determinada forma de poder religioso, así como también se vuelve requerido distinguir los fines que pretende la cristiandad y que difieren por completo –como señala Foucault– del pensamiento

clásico: “Toda la obra de Foucault es la expresión de la falla que separa al sujeto antiguo del sujeto moderno” (Sauquillo: 2017, p. 359).

En el curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault analiza el surgimiento y desarrollo del cristianismo primitivo y su relación con las formas de gobierno y de poder. Intenta descubrir, en particular, cómo el cristianismo planteó una forma de gobierno completamente diferenciada de las prácticas tradicionales de la época grecorromana; digamos que detrás de toda esa historia del gobierno de sí, la subjetividad, en su relación con las distintas formas de poder y con los diversos discursos de verdad desarrollados por el cristianismo primitivo, es lo que le interesa sustancialmente a Foucault. Aunado a esto también se trata de identificar en las prácticas ascéticas cristianas ese modo de sujeción espiritual, moral y política de los individuos que, hasta nuestros días, continúa tintineando a lo lejos en la conducta individual y social de nuestra época.

No olvidemos que Foucault buscó problematizar las estructuras de poder (independientemente de su origen religioso) que operan en la constitución de nuestra subjetividad; motivo por el cual cuestiona sistemáticamente la necesidad de cualquier poder, tal y como lo hemos comentado a lo largo de este trabajo. Cabe señalar que la labor filosófica, crítica y ontológica de Foucault, en general, es explicar, a partir de una genealogía del sujeto moderno, ¿cuál ha sido la relación histórica del sujeto con la verdad? para descubrir en ello lo somos como hombres modernos. Es evidente que el problema rector de las investigaciones tiene como telón el problema de “la individualidad” y, en concreto, la individualidad moderna. La historia de la subjetividad está marcada por la cuestión de la “individualidad” y el modo en que ha sido forjada a través de la historia. Razón por la cual el cristianismo se vuelve para Foucault el acontecimiento ineludible en donde encontrará esas primeras respuestas.

Empecemos preguntando: ¿qué es el cristianismo? ¿De qué se trata su código de ética en la constitución de la subjetividad? ¿Cuáles son los objetivos religiosos, sociales y de poder que se designa el cristianismo para el gobierno de las almas? Julián Sauquillo nos ofrece una respuesta sintáctica, pero definitoria que releva la simiente precursora de la estructura teológica del cristianismo, que se convirtió en un principio universal que los

individuos interiorizaron a lo largo de la historia del cristianismo. Nos dice Sauquillo que básicamente "el cristianismo es una lucha con el demonio" (Sauquillo: 2017, p. 371); por lo tanto, habrá que seguir una serie de prácticas ascéticas exhaustivas para la salvación del alma. Esta noción de salvación (*salut*) ha sido trascendental en un sentido histórico, filosófico y religioso dentro de la cultura occidental.

Desde la concepción de la filosofía antigua, la "salvación" era un término tradicional en la cultura grecorromana; aparece en Pitágoras y también con Platón, entre otros. Este término se conectaba con la noción de "inquietud de sí" e "inquietud de los otros". Abarcaba una diversidad de significaciones: salvarse de un peligro amenazante; comportarse de manera virtuosa llevaba implícita la idea de salvación; apelaba también a una defensa jurídica o, bien, de subsistencia o para hacer un bien al otro. De manera general la idea de "salvarse a sí mismo" para "salvar a los otros" estaba inscrita en el código social, ético y político de los antiguos; es decir, había que salvarse a sí mismo para salvar a los otros implicaba lo mismo que "cuidar de sí" para "cuidar de los otros".

Para los primeros siglos del cristianismo (I y II), la noción de salvación adquiere una interpretación, un valor y una estructura completamente distintas. Se inscribe –explica Foucault– en un sistema binario: "vida-muerte"; "mortalidad-inmortalidad"; "este mundo y el otro". La salvación –con el cristianismo– se convierte en el puente que nos pasa de un límite a otro, es decir, de la "vida a la muerte", de lo "impuro a lo puro", del "mal" al "bien", etcétera. En segundo lugar, adquiere un sentido de "dramaticidad de un acontecimiento" en otra temporalidad: "Dios, la eternidad"; dice Foucault: "lo que se pone en juego en la salvación son esos acontecimientos que cobran un carácter histórico y metahistórico: la transgresión, el pecado, el pecado original, la caída hacen necesaria la salvación". Por último, la salvación implica –en un primer momento– un mecanismo de acción individual, es decir, el propio sujeto se salva a sí mismo, en este sentido "es agente y operador de su salvación", ulteriormente, "se requiere alguien más (otro, el Otro)". Este otro será, a la postre, el director de conciencia. Por lo tanto, con el cristianismo la noción de salvación transmuta de intencionalidad y significación. Dice Foucault: "a través de esos tres elementos –el de la binariedad, el de la dramaticidad de un acontecimiento y el

de la operación de dos términos– me parece que para nosotros la salvación siempre se considera una idea religiosa" (Foucault: 2004b, pp. 180-181).

Es fácil advertir las consecuencias no solo históricas, religiosas, sino, principalmente, morales, conductuales y subjetivas. Una vez integrado este concepto a la estructura teológica del cristianismo, la salvación refiere a la redención y liberación del ser humano del pecado y sus consecuencias. En sí, ampara la idea de una reconciliación con Dios. La salvación cristiana ya no consiste en una operación de protección y resguardo (jurídico, moral, de la vida, del alma) como lo era para los antiguos, ahora se trata de un "don divino" que tiene el mérito de conjurar la condenación del alma debido a la transgresión que como "pecadores originales" y hombres "impuros" contravinieron la palabra de Dios.

En su categoría de sujeto "pecador" las implicaciones son significativas y contundentes. Para alcanzar la salvación, el hombre cristiano debe cumplir, seguir y mantener una vida de acuerdo con ciertos códigos religiosos (renuncia a sí mismo, penitencia, bautismo), así como someterse a determinados patrones de conducta éticos y morales como el autoconocimiento, la humildad y obediencia absoluta, que implican trastocar y modificar su identidad, su individualidad, en pos de alcanzar la salvación y vida eterna. Subjetivamente hablando, el hombre cristiano trasmuta en un sujeto de fe, confeso, sumiso y enfocado a seguir reglas exhaustivas y permanentes que lo obligan, primero, a renunciar a sí mismo, luego, a reconocerse como sujeto de tentaciones y pecados que le corroen el alma y corazón y, por último, a enunciar –de manera abierta– lo que él es. De ahí, que una forma de iniciar el camino hacia la salvación sea la práctica del bautismo (que implica el abandono del paganismo y la adopción del cristianismo como la nueva fe), cuyos efectos son definitorios para el individuo: asegura el renacimiento del individuo, es decir, surge hacia una nueva vida sin malas inclinaciones o hábitos gracias a las enseñanzas de Dios; lo lleva hacia la iluminación a través del saber y conocimiento de Dios que es la única verdad situándolo, por último, en un estado de semejanza de Dios:

> El bautizado es aquel que está iluminado en sus pensamientos, y están iluminados en sus pensamientos quienes han sido purificados por el bautismo, quienes han sido, más bien, renovados en el bautismo, y ello luego del largo ciclo de educación que les ha enseñado cuál era la verdad, y luego del acto de fe en virtud del cual han afirmado que esas cosas eran verdaderas (Foucault: 2016b, pp. 132-133).

Cuando abordamos el poder pastoral (Capítulo II), vimos de manera más clara todos los procesos y rituales a los que el individuo debía sujetarse en el modelo cristiano. Foucault evidenció los mecanismos de poder y las técnicas de individualización (confesión, mortificación, ayunos, penitencias, pruebas del alma, dirección de conciencia, entre otros) que estableció la pastoral para dirigir el alma hacia la reconciliación con Dios.

Para que el poder pastoral alcanzara un control universal de las conductas humanas fue necesario llevar a cabo –desde los confines del cristianismo– una mutación fundamental: la "conversión del Yo". Una transformación ignota con respecto a la forma ética (*epimeleia heautou*) que asumía en la antigüedad grecolatina: ¿qué era ese "sí mismo" en la antigüedad que, incluso, llegó a constituirse como un principio de vida?, y ¿cómo con la aparición del modelo cristiano se trastocó al punto de tornarlo en un "Yo pecador"? Además, ¿qué tipo de relación se originó entre el sujeto y la verdad con la instauración del cristianismo?, por último, ¿cuáles han sido las repercusiones con respecto de ese "yo pecador" en relación con la subjetividad? Ese desfase que sufre el Yo de la cultura antigua hasta llegar a convertirse en el Yo cristiano hará notar las consecuencias históricas y subjetivas que ha dado lugar a la genealogía del sujeto.

Ese "sí mismo" griego es, en primer lugar, el sujeto y el objeto de sí mismo; es decir, para el pensamiento griego, el individuo es su propio objeto de acción, en este sentido, ese "objeto de acción" no es otra cosa que el "alma". El Yo es propiamente el "alma": "Soy mi alma" dicen los griegos (Sócrates-Platón). El alma como un "sujeto de acción" tiene actividades corporales, de habla, pero también, de conducta y actitudinales. En este sentido, el alma como "sujeto de acción" tendrá que "ocuparse de sí misma", es decir, deberá cuidar de su comportamiento, de las relaciones con los otros, así como

adquirir ciertas actitudes físicas para "valerse por sí mismo", etcétera. Para los griegos, el alma no podía ser una sustancia, sino un "sujeto de acción" encaminado a la preeminencia de "cuidar de sí".

¿Qué es esa *epimeleia heautou* cargada de acciones vinculadas a un sinnúmero de formas de relación consigo mismo y con los otros? Foucault arguye: "es una técnica" que le permite al individuo cuidar de sí y, a la par, cuidar de los otros a partir de una "actividad meditada y reflexiva". Implica un proceso práctico que marca un estatus social, ético y político privilegiados. Desde el punto de vista político, el caso de Alcibíades es emblemático. Este joven aspirante a político buscaba gobernar la ciudad, pero Sócrates le hace notar la insuficiente dedicación que le ha puesto al cuidado de sí, a esa técnica de *epimeleia heautou* con la que debe contar para gobernar a Atenas de la mejor manera. En palabras simples, Alcibíades ha descuidado la *tekhné*, (el "cuidado de sí" como formación ética). Su limitante no solo se basa en la inexperiencia política sino, fundamentalmente, en su ignorancia y descuido ético y pedagógico; por lo tanto, Sócrates le pone en claro que no está preparado para gobernar, y dado que las pretensiones de Alcibíades son políticas (*polis*), la condición de posibilidad de gobernar Atenas es meramente ética, por lo tanto, el cuidado de sí es indispensable para su formación política. Recordemos que, para Sócrates, en realidad, la política era un tanto irrelevante, su "divina misión" era puramente ética e intelectual, únicamente buscaba cambiar moralmente la vida de las personas a un nivel individual; su intención era como lo señala Nehamas:

> Cuidar a sus conciudadanos como un padre o un hermano mayor para mostrarles a ellos que lo importante no es el dinero o la reputación sino el cuidado de sí mismos; no una preocupación por el mundo sino por la sabiduría, la verdad y su propia alma (Nehamas: 2005, p. 256).

Alcibíades no puede gobernar la ciudad si antes no se gobierna a sí mismo, es decir, para "cuidar de sí" debe someterse a un proceso de educación ética (*tekhne*), es decir, requiere de una técnica que le enseñe todo aquello necesario para gobernar la ciudad, por ejemplo, cómo llegar a ser un hombre justo y sabio. Es el valor moral lo que

importa para el "cuidado de sí" socrático. No se trata de reconocer simplemente lo que cada individuo puede hacer de manera física, conductual o intelectual, sino conocer *de lo que es capaz el alma*. El alma es ese "yo", ese "sujeto" al que hay que atender y transformarlo moralmente. Para Sócrates el alma se vincula a su "verdad", la cual se halla dentro de sí mismo en la forma de un "saber divino". Recordemos la "metáfora del ojo" con la que Foucault ejemplifica la relación entre el alma y el saber divino. El argumento dice que cuando un ojo se ve reflejado en otro ojo se contempla a sí mismo. De igual modo, el alma podrá contemplarse a sí misma al verse reflejada en otra alma. Y ese reflejo no es otra cosa que el "conocimiento de sí mismo". Cuidar de sí es una invitación manifiesta a la autoobservación y al autoconocimiento. Por eso, la máxima délfica "conócete a ti mismo" es una forma de decir: "mírate a ti mismo". Razón por la cual, el "cuidado de sí" socrático debe entenderse en la forma de una correspondencia ética, pues produce un doble beneficio: el sujeto al cuidar de sí mismo cuida también de la colectividad (*polis*); indiscutiblemente sus alcances son altamente éticos, pero también con fuertes resonancias sociales y políticas.

Ahora bien, hacia la época de la cultura cínica (400 a. C.), la noción de "cuidado de sí" adquiere una significación más extensa que con el modelo socrático. En el periodo cínico se comienza a pensar que "cuidar de sí" tiene que ver con un conocimiento de la Naturaleza y de la vida, esto es, hay que preparar al alma para los embates de la vida. Por ello, para los cínicos, por ejemplo, para Demetrio implicaba tener siempre en mente la "imagen del atleta", no en el sentido de aprender las acrobacias que le corresponden a un atleta; por el contrario, las cosas que se han de aprender no tienen relación ni con los gestos ni con los movimientos dinámicos de un atleta, como tampoco con las "causas" de las cosas o de los fenómenos de la Naturaleza; para los cínicos era importante adquirir aquellos conocimientos útiles que le sirvan al sujeto para enfrentar la vida. El saber para los cínicos tiene que vincularse con todas aquellas cosas que borren la arrogancia, las emociones negativas, el carácter vicioso, que se vuelven contra sí mismo y dificultan el vivir cotidiano en lo individual y en la comunidad.

El saber del que habla la escuela cínica nada tiene que ver con los secretos de la Naturaleza; sino es un saber relacionado en torno a la reflexión del cuidado de sí mismo

y de los otros; es un tipo de saber que permite establecer una relación afable con los otros y con las cosas que nos rodean; en este sentido, se trata de un saber "relacional" –dice Foucault– orientado al mundo, a los hombres y a las cosas. El conocimiento debía tender hacia la autosuficiencia o autarquía; es decir, a valerse por sí mismos, a mantener la ecuanimidad en los momentos de intranquilidad, a buscar la virtud y a tender hacia la afabilidad con respecto a la humanidad:

> ¿Cuáles son las cosas que hay que conocer? Que hay poco que temer de los hombres, que no hay nada en absoluto que temer de los dioses, que la muerte no produce ningún mal, que es fácil encontrar el camino de la virtud, que hay que considerarse un ser social nacido para la comunidad. […] que hay que despreciar los adornos, las frivolidades –tormento y adorno de la vida– que es preciso que sepa que "la muerte no produce ningún mal y pone fin a muchos. […] Vale decir que son conocimientos que, a la vez que se establecen, que se formulan como principios de verdad, se dan al mismo tiempo, solidariamente, sin distancia ni mediación algunas, como prescripciones. Son constataciones prescriptivas. Son principios en los dos sentidos del término: en cuanto son los enunciados de verdad fundamentales de los cueles pueden deducirse los demás; y también el enunciado de preceptos de conducta a los cuales, en todo caso, hay que someterse [...] Por último: saber que el mundo es un hábitat común, en el que todos los hombres se juntan para constituir, justamente, esa comunidad […] son conocimientos tales que, desde el momento en que los tenemos, una vez que los poseemos, una vez que los hemos adquirido, el modo de ser del sujeto se transforma, porque gracias a eso, dice, vamos a ser mejores (Foucault: 2004b, pp. 231-232).

En suma, tiene que ver con la manera de actuar, de ser capaz de responder con templanza y moderación y, a la vez, con fortaleza –como lo hace un atleta ante los retos de la gimnástica– frente a las situaciones cotidianas de la vida. Foucault explica que una característica de este tipo de "ética del saber y la verdad" es que no se trata de distinguir las cosas por su "contenido" ni por sus propiedades esenciales, sino por el "modo de saber", la manera en que ese saber útil se empela en relación con los dioses, los

hombres, la Naturaleza y las cosas. Ciertamente, se trata de un conocimiento sobre la Naturaleza, los dioses, las cosas, pero solo en tanto es servible éticamente al hombre. Es un "saber ético" que enseña cómo actuar en todo momento; es un "éthos del sujeto" que toma la forma de una "cualidad" que transforma la existencia: es un *ethopois* en el sentido que "marca el carácter "etopoético" del saber:

> Cuando el saber, cuando el conocimiento tiene una forma, cuando funciona de tal manera que es capaz de producir el éthos, entonces es útil. Y el conocimiento del mundo es perfectamente útil: puede fabricar el éthos (el conocimiento de los otros igualmente, y también el conocimiento de los dioses) (Foucault: 2004b, p. 233).

En cambio, con los epicúreos, la idea del "cuidado de sí" tendrá también una relación importante con el saber, pero no en la forma de una "pedagogía" (*paideia*), a la cual le asignaban consideraciones negativas, pues, se vinculaba con un proceso educativo y de formación que, según Epicuro, tendía hacia la búsqueda de gloria y la fanfarronería, es decir, en la forma de un "arte del verbo". El saber, para los epicúreos, tenía otro fin, se trataba de "filosofar para sí y no para la Hélade"; es decir, el saber –de las cosas y el filosófico– debía tener como objetivo habilitar con buenas armas éticas al Yo para hacer frente a los avatares de la vida. Para ello, Epicuro confronta la "fisiología" (*physiologia*) al modelo de la pedagogía. La fisiología es una técnica que prepara para la vida, la *paraskeue* "tiene la función de *paraskeuein*: dar al alma el equipamiento necesario para su combate, su objetivo y su victoria", nos dice Foucault. Es una técnica que va a reforzar la idea de que el individuo se convierta en un sujeto que solo dependa de sí mismo para convertirse en el modelo ético que se propone. Es quedar, en síntesis, quedar "satisfecho consigo mismo" y "orgulloso de sí" en un sentido ético. El conocimiento tendrá, por lo tanto, la función de servir como principio de conducta, hará que el hombre llegue a ser verdaderamente libre, es decir, sin temores ni dudas ni blanduras de carácter; se trata –dice Foucault– de que "un sujeto va a encontrar en sí mismo la posibilidad y el recurso de su voluptuosidad inalterable y perfectamente tranquila" (Foucault: 2004, p. 237).

El saber para los epicúreos aparece, entonces, como un rector de la conducta humana. Pero dicho saber se plantea en términos de una "verdad que cumple una función ética" (*parrhesia*). La *parrhesia* o "libertad de palabra" se rige bajo el principio de una antigua técnica doctrinal que los epicúreos reintegraron a su pensamiento. El saber, es decir, la verdad tendrá un propósito ético que se expresa mediante la *parrhesia*; término filosófico que lo contraponen a la idea del "arte del verbo" en la forma de una pedagogía grandilocuente.

Limitémonos, por el momento, a decir que la *parrhesia* es una técnica antigua política y filosófica cuyo sentido ético ya está presente desde textos muy antiguos. Foucault rastrea los orígenes del significado y la importancia política de la *parrhesia*, principalmente, en algunas tragedias de Eurípides. Le presta muchísima importancia a la de Ión (clases del 19 y del 26 de enero de 1983), pero también analiza Las fenicias, Hipólito, Las bacantes y Orestes. En todas ellas resalta el vínculo entre el tema de la *parrhesia* política y la democracia ateniense. Esto no es todo: además de su sentido político, en las tragedias de Eurípides se puede identificar también un sentido jurídico y moral. En todo caso, para el mundo antiguo la *parrhesia* aparece como una "cualidad" ética. Foucault así lo expresa:

> La *parrhesia* es una cualidad, o, mejor, una técnica, que se utiliza en la relación entre el médico y el enfermo, entre el maestro y el discípulo: es la libertad de juego, por así decirlo, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto (Foucault: 2004b, p. 238).

Resumiendo hasta aquí las cosas, tenemos que esa "conversión del Yo", ese "pliegue" hacia sí mismo –como lo describe Deleuze– que inicia con Sócrates y Alcibíades tiene como principio rector el "cuidado de sí", cuyo carácter –en el caso de Sócrates– es el de una instrucción ética-política, es un acto de observación hacia sí mismo y de atención pedagógica para aprender a gobernar la ciudad. Hacia el periodo de los cínicos y los epicúreos ese "cuidado de sí" adquiere otros matices. De primera instancia, el llamado del "cuidado de sí" se generaliza, esto es, se expande hacia la comunidad;

ensancha su sentido y significado que en adelante tiene que ver con la vida, con sus eventos cotidianos (salud, alimentación, las cosas, los hombres, los dioses, las relaciones con los otros, con la Naturaleza); ya no se limita exclusivamente a las cuestiones éticas como condición de la política como con Sócrates, sino se convierte en una herramienta, en un tipo de saber ético que permitirá al Yo elevarse como sujeto moral en viarias direcciones a partir del momento en que el cuidado de sí amplía su campo de reflexión hacia la vida misma.

Por lo tanto, el conocimiento útil (filosófico, en la forma del cuidado de sí) es un instrumento que le permitirá al hombre aprender aquellos saberes que animen la formación del alma hacia una esfera ética. Foucault nos ha dicho que, para el pensamiento antiguo, el alma es el sujeto de acción y, a la vez, el objeto de preocupación y reflexión. Ese objeto al que hay que cuidar de sí, es el punto de partida y de llegada del sujeto: "El sujeto debe ir hacia algo que es él mismo" (Foucault: 2004b, p. 242). Se trata de una conversión hacia sí mismo (*metanoia*), de servirse de la *tekhne tou biou* (cuidado de sí) para hacer que ese "sí mismo" tenga un objetivo, un saber, una técnica para gobernarse a sí mismo. Foucault compara este trabajo de sí con la metáfora de la navegación. Un buen piloto debe conocer su objetivo, su punto de llegado, debe saber librar los infinitos peligros con que se topará en el mar para arribar a salvo a su patria. La patria del individuo es nada menos que su alma. Por ello, requiere de una técnica, de un saber complejo "teórico-práctico" que lo conduzca en la dirección del gobierno de sí mismo.

> En definitiva, se congrega la idea de que todo trabajo ético implica una conversión de sí mismo. Volcarse al Yo es una condición para gobernarse a sí mismo, para tener un dominio y equilibrio sobre las pasiones, emociones y los embates de la vida. Consecuentemente, dice Foucault, "llegamos a esta noción que viene a dar un nuevo contenido al viejo imperativo "preocuparse por sí mismo", nueva noción: la de conversión de sí mismo" (Foucault: 2004b, p. 241).

Ahora bien, esa "conversión de sí" es un movimiento del sujeto con respecto de sí mismo. Una agitación del alma que no se daba, por ejemplo, con Alcibíades. En el momento en que el "cuidado de sí" adquiere valor extensivo a la vida, ya no se mantiene como un puro saber (saber lo que es justo, lo que es ser sabio, etcétera) o como una mera actividad (pedagógica) cuyos preceptos habría que seguir. Ahora, con la helenística, se trata de que el sujeto realice una especie de movimiento girante y reflexivo hacia sí mismo, un "repliegue" con la finalidad de emprender un viaje que va a transformar en su ser; para ello tendrá que servirse de las herramientas y prácticas necesarias (un saber, una técnica, un arte) para convertirse en ese objetivo o meta que se propuso alcanzar. Digamos que su trabajo será semejante al del "piloto" de un navío, en la que su saber, su técnica y su dominio sobre ciertas cosas lo conduzcan con bien al puerto. La salvación (la llegada a buen puerto) se da gracias al dominio de la técnica del pilotaje, Foucault dirá al respecto: "ese trayecto será en verdad el que nos conduzca hacia el lugar de la salvación". En efecto "el trayecto" es la odisea que el individuo debe hacer para aprender la técnica necesaria que lo conduzca hacia la salvación de sí mismo.

Por último, el tema del "retorno de sí" alcanzó un fuerte dominio y gran acogimiento entre la cultura helenística y romana (sobre todo con el estoicismo). Sin embargo, el modo de reflexión del autocuidado se planteaba en términos distintos a los que los modelos socrático, cínico y epicúreo lo hacían. Foucault advierte un cambio en la práctica de sí muy importante a partir de los estoicos: la integración de un nuevo elemento decisivo para la espiritualidad estoica tardía y, posteriormente, para la cristiana: el autoconocimiento de sí en la forma de una "exegética de sí". ¿Cuáles son las relaciones que se entablaron entre el principio de la conversión de sí y el principio de autoconocimiento? La respuesta –explica Foucault– conlleva varias cuestiones. La primera es identificar que el vínculo que media entre ambos principios (conversión–autoconocimiento) es el de la continuidad perpetua de "cuidar de sí". A partir del periodo helenístico tardío, la práctica del autocuidado se instala no solo como una práctica general sino como una actividad que acomete "pasar la vida retornando a sí mismo y procurando encontrarse". En segundo lugar, el "autoconocimiento" es el pase de entrada para *formalizar* la temática de la verdad del sujeto:

> ¿Cómo y por qué, y a qué precio, surgió la intención de emitir 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, por último, ¿qué somos directamente para nosotros mismos en el plano individual? Es esta cuestión de la constitución de la verdad del sujeto en esas tres grandes formas, entonces, la que traté de plantear con una obstinación acaso condenable (Foucault: 2004b, p. 248).

Después de esta lectura, se confirma que la preocupación intelectual de Foucault no era el poder en su capitalidad, sino el poder en la relación consigo mismo, en su dimensión ética, política y social. Toda su inquietud intelectual corre a través del vínculo entre el sujeto y la verdad. Foucault descubre que esa relación entre poder, verdad y sujeto durante la Antigüedad mantuvo su valor intrínseco en la relación consigo mismo para la formación de una identidad propia. Se percata, sin embargo, que el cristianismo invirtió esa relación creando las condiciones necesarias (de sujeción, de veridicción, de gobierno, de individualización) para que esa relación perdiera su antigua capacidad creadora y transmutara el individuo en "algo que no es". Por eso es entendible que el problema de la resistencia sea la gran problemática para Foucault. El poder subjetivante en cualquiera de sus formas (de Estado, religioso, institucional) es el cincho que hay que romper. Para nuestro filósofo una alternativa es pensar en una Ética del Yo que no apele a formas de sujeción ni mucho menos que anule o determine la individualidad. Sin embargo, la pregunta que deseamos responder es si esta Ética del Yo es válida para nuestro tiempo. Si es posible pensar la relación poder-verdad-sujeto en los términos que esta ética foucaultiana propone. Hacia el final de este trabajo trataremos de dar una respuesta.

Pero regresemos al tema del cuidado de sí. Decíamos que, si el estoicismo asentó las bases de la espiritualidad cristiana, será necesario analizar la manera en que ésta ajustó, no sin ciertas ambigüedades, ese "retorno a sí mismo" y la forma en que produjo una nueva relación entre el sujeto y la verdad. Foucault analizó dos modelos del "cuidado de sí": el socrático y el helenístico (cínico, epicúreo y estoico). En estos modelos, lo que

mostró Foucault es que en ellos se mantiene una idea fundamental: *la afirmación del Yo*, es decir, a partir de una serie de prácticas y técnicas meditadas, el hombre clásico buscaba encaminarse hacia la manifestación de sí en términos de autonomía y libertad. La cultura antigua puso en su base el reconocimiento de sí mismo como la forma sustancial de captar el ser por la propia alma. El alma –ha dicho Foucault– es el objeto de reflexión al cual se debe volver constantemente. Mirar el alma es también encontrar en ella el autoconocimiento y conocimiento de la verdad de sí, para identificar lo que el sujeto es verdaderamente. "Conocerse a sí mismo" crea lazos con los otros, con la Naturaleza y con la vida en general. Afirmarse a sí mismo es ejercer la *tekhne tou biou* (arte de vivir) de manera soberana. El alma, para los antiguos, debe ser soberana, pues en ello reside, la virtud y la libertad.

Un aspecto que le interesa a Foucault es señalar que esa *tekhne tou biou*, ese modelo helenístico del cuidado de sí fue recubierto, primero, a través del canon platónico (reminiscencia) y luego con el cristianismo, quien sembró una "ética del Yo" que demandaba a todas luces la auto anulación de sí e imponiendo el autoconocimiento y desciframiento de los movimientos más secretos del alma como la única vía para acceder a la verdad absoluta que es la de la Escritura Sagrada y la Revelación de Dios: "El ascetismo cristiano tiene como principio fundamental que la renuncia a sí constituye el momento esencial de lo que va a permitirnos acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación" (Foucault: 2004b, p. 245). Por tanto, renunciar a sí mismo es la condición de posibilidad para alcanzar la salvación y librar al alma de todas las seducciones terrenales.

Ser cristiano conlleva a cuestas la pérdida de la identidad, de la individualidad, de la subjetividad, a cambio de una relación inmediata con Dios. Pero también implica una segunda condición igual de importante: el individuo queda obligado, de por vida, a responder mediante de sí mismo a través de un discurso de verdad; se obliga por igual a estar abierto al Otro (director de conciencia) que se convertirá, a la vez, en el cicerone de la propia alma: "Toda persona que quiere conducirse como corresponde en la vida necesita un director" (Foucault: 2004b, p. 378). El tema de la dirección de conciencia se convierte, con el cristianismo, en la técnica que articula la relación poder-saber-verdad con respecto al sujeto. En efecto, uno de los mecanismos que ha vulnerado la

subjetividad occidental es, precisamente, la relación entre el sujeto y la verdad. En este sentido, la confesión se convirtió en la técnica de poder más eficaz en Occidente para poner al sujeto en discurso sobre sí mismo. El Yo se exterioriza por su propio discurso de verdad:

> Declarar en voz alta e inteligible la verdad con respecto a sí mismo –con esto quiero decir confesar– se consideró durante largo tiempo, en el mundo occidental, ya como una condición de la remisión de los pecados, ya como un aspecto esencial de la condena del culpable (Foucault: 2016d, p. 40).

Tenemos, entonces, que la historia del sujeto es la historia de esos mecanismos y técnicas de control que lo fueron forjando y transformando a lo largo de los siglos en algo que "no es él". Es también la historia de las "obligaciones de verdad" –como técnicas de control– que se concretan en una "hermenéutica de sí", que no solo se limita al campo religioso, sino se extiende a instituciones que, a la vez, demandan procesos de manifestación de verdad. Habíamos comentado que la relación verdad-justicia también constituía una tarea intelectual para Foucault, pues se ubica dentro de las tecnologías de gobierno y las tecnologías del Yo que tienen como objetivo modificar la relación consigo mismo; además, se inscriben en el tema general que Foucault tiene en mente desde 1980: el gobierno por la verdad.

En todo caso, la confesión, ya sea para la "remisión de los pecados" o para "condenar al culpable" –tal como lo dice Foucault– está ligada a procesos de veridicción específicos que modifican la relación del sujeto consigo mismo. Un principio de la confesión consiste en hacer que el sujeto confesante se ciña y se afirme con aquello que confiesa, esto es, tiene el carácter de "calificar de otro modo" al sujeto con respecto de lo que dice de sí mismo; dicho de manera más clara: el sujeto se "compromete" con la verdad pronunciada y se reconoce como aquello que enuncia de sí mismo. Dice Foucault: "La confesión no es simplemente una comprobación acerca de uno mismo. Es una especie de compromiso muy particular: no obliga a hacer tal o cual cosa; implica que quien habla se compromete a ser lo que afirma ser, y precisamente porque lo es" (Foucault: 2014, p. 26).

La confesión se define, en definitiva, como un "acto verbal" que tiene la peculiaridad de "vincular al individuo con su verdad"; razón por la que Foucault emprende una filosofía crítica de la verdad para interrogar esos distintos "actos verbales" que mediante "juegos de verdad" se instauraron históricamente para el gobierno de los hombres. Resumidamente, Foucault busca "explorar las formas de obligación por las cuales cada uno de esos modos vincula al sujeto del decir veraz, especificar las regiones a las que ellos se aplican y los dominios de objetos que ponen de manifiesto y las relaciones, conexiones, interferencias que se establecen entre ellos" (Foucault: 2014, p. 30). En concreto, la filosofía crítica de la verdad es la "historia política de las veridicciones" cuya datación es más antigua de lo que imaginamos e involucra formas arcaicas (aleturgia) muy complejas que todavía encontramos en las sociedades modernas.

Para ello, Foucault analiza el tránsito entre los primeros siglos del cristianismo (II y III), y el siglo IV debido a la importancia que tendrán las doctrinas patrísticas, donde ya no se trata del poder pastoral y sus tecnologías de control, sino de la genealogía de los "regímenes de verdad". Antes de introducirnos al tema, añadamos un punto clave del cual parte –metodológicamente– nuestro filósofo en esta historia de la verdad. Foucault no analiza los textos dogmáticos del cristianismo (ni la Sagrada Escritura, ni la historia de Cristo, ni la institución), es decir, no pretende estudiar su aspecto religioso, sino introducirse a los escritos de los primeros Padres de la Iglesia (Tertuliano, Orígenes, Justino, San Jerónimo, Casiano, entre otros) que hablan de las "prácticas cristianas" introducidas por el cristianismo como la penitencia, el bautismo, la confesión y aleturgia, entre otros; es decir, Foucault quiere hacer la historia de la subjetividad cristiana y no tanto la del cristianismo como dogma: "en vez de considerar el cristianismo como la religión de un libro que debe interpretarse, querría considerarlo como la religión de un sí mismo que debe descifrarse" (Foucault: 2016c, p. 74).

Por ello, lo que busca en esos textos aparentemente "exiguos" son las "formas de veridicción" y la manera en que se vinculan con el sujeto. Dicho de otra manera, indaga cómo se configuró ese "arte de gobernar" en el cristianismo primitivo, en lugar de llevar a cabo una exegética teológica. Así lo confirma en el curso de 1980:

> En general, cuando se menciona, con referencia al cristianismo, la cuestión del gobierno de los hombres y del régimen de verdad, se piensa en la economía dogmática del cristianismo […] Régimen de verdad que está constituido, desde luego, por un cuerpo doctrinal que [por un lado] se apoya en una referencia permanente a un texto y, por otro, a una institución también permanente y que se transforma y vela por algo tan enigmático como la tradición […] Ahora bien, dada la perspectiva en que me sitúo, comprenderán primero que, en el régimen de verdad, voy a privilegiar más bien no el contenido de las creencias sino el acto mismo de verdad, y lo que querría estudiar no son tanto los actos de verdad en forma de actos de fe como otros actos que definen, creo, o escanden, articulan otro régimen de verdad presente en el cristianismo y que no se define tanto por el acto de fe o la profesión de fe en un contenido dogmático, revelado en un texto y prolongado en una tradición (Foucault: 2016b, pp. 106-107).

Indudablemente, la noción de aleturgia –como forma verbal y no verbal de enunciar verdad– cobra vital importancia para detectar esas "formas de veridicción" que conducen al sujeto a una verdad de sí mismo. La aleturgia es la forma en que el sujeto legitima su verdad. En este sentido, se trata de una "verdad objetiva" dado que rituales alitúrgicos validan la verdad pronunciada por el sujeto (verdad subjetiva). Ejercer el gobierno de las almas requiere indiscutiblemente de una aleturgia. No hay espiritualidad cristiana sin manifestación de verdad, es decir, sin aleturgia.

Así pues, el cristianismo inauguró un conjunto de actos, de técnicas para descubrir una verdad profunda y oculta para el propio sujeto. El sujeto se convierte en objeto de determinados procesos litúrgicos que le permitirán "sacar a la luz" su verdad más secreta, aunque, no sin pasar antes por un acto de "purificación del alma" (bautismo, penitencia, dirección de conciencia), que simboliza un renacimiento espiritual que borra todos los pecados pasados.

Desde luego, lo que Foucault rastreará de esos rituales sacramentales del cristianismo primitivo son los actos para la manifestación de verdad, así como su evolución, inversión y transformación. Entonces, son tres los modelos de veridicción estudiados por Foucault en donde queda asentado y se privilegia la obligación de pronunciar verdad sobre sí mismo: bautismo, penitencia y dirección de conciencia, como modos también de producción de subjetividad: "Estas formas son, creo, determinantes si se quiere comprender cómo comenzó en Occidente la hermenéutica de sí" (Foucault: 2016c, p. 74).

Esos grandes temas sacramentales de veridicción se sitúan dentro del curso *Del gobierno de los vivos* (1980), en el que la "hermenéutica de sí" es la clave que lleva a la salvación y a la reconciliación con Dios. Sin que olvidemos que también se encuentran los procesos de veridicción en los que se vincula verdad y justicia. El seminario dictado en la Universidad Católica de Lovaina en 1981 (*Obrar mal, decir verdad: la función de la confesión en la justicia*) está dedicado a los procesos de veridicción griegos (el ritual del juramento, el testimonio), pasando por el derecho medieval (la indagación como hermenéutica de sí) hasta los modos de veridicción modernos (el examen y la pericia). Si dijimos que la pregunta rectora y que fundamenta las prácticas cristianas es: "¿dime quién eres?", en el caso del acto de juzgar la cuestión remite a otra pregunta de índole igualmente hermenéutica: "¿a quién se juzga?". Interpelaciones que, en ambos casos, requieren de distintos y complejos procesos de aleturgia, ya sea para inculpar al sujeto o para conocer los secretos de su alma. No obstante, para ambas formas de veridicción (sacramental o judicial) las preguntas rectoras son: ¿cómo se produjo al sujeto de veridicción?, ¿de qué manera se ha develado históricamente la verdad? y ¿cómo un sujeto se liga a una manifestación de verdad? El papel de la confesión es, sin duda, fundamental como la operadora de regímenes de verdad, es, además, un elemento en la constitución de la subjetividad occidental. Centrémonos pues, en los procesos de veridicción arcaicos del paganismo y cristianismo analizados por nuestro filósofo.

En *Del gobierno de los vivos,* Foucault inicia contrastando dos modalidades de régimen de verdad: el modelo griego y el cristiano. En cuanto al primero –nos dice– está fundado en el derecho; mientras que el segundo, en una "hermenéutica de sí". Los dos

ejemplos que Foucault toma para el modelo griego son: Séptimo Severo, emperador romano de finales del siglo II, y la tragedia de Edipo Rey, de Sófocles (430 a. C).

Sobre el ejemplo del emperador Severo –comenta Foucault– que éste había mandado pintar, en la gran sala de audiencias (lugar de impartición de justicia), un cielo astral posterior a la fecha de su nacimiento. Su reino estaba erigido bajo el designo de ese cielo estrellado que marcaba su fortuna y su destino. Esa conjunción astral era para el emperador una manifestación de verdad que legitimaba y validaba su poder como soberano y, por ende, ninguna otra persona podría arrebatarle su trono, pues, su destino como emperador ya estaba justificado por los astros. Solo una parte de ese cielo astral estaba oculto en sus aposentos, pues revelaba el momento de su muerte. Lo interesante de este pasaje, lo que Foucault va a observar es la manera en que surge la verdad. Esa conjunción astral es la representación de la verdad sostenida por el cielo, representa un orden del mundo que es descifrable por tener un carácter de abierto y fundado en el derecho, en consecuencia, el cielo astral se manifiesta como una verdad irrefutable. Es, en una palabra, el logos, el orden de las cosas lo que está expuesto ante todos y determina todas las decisiones del reino. Por lo tanto, ese logos celestial anula cualquier discrecionalidad que pudiera provenir de Séptimo Severo, pues, ese orden del mundo, ese logos está, incluso, por encima de su propia justicia.

Un régimen de verdad inverso al cielo estrellado del emperador Severo es el que se representa en la tragedia griega de Edipo Rey. Ahora ya no se trata de un logos astral que signa el destino de las cosas, sino de un proceso aletúrgico en el que la suerte de Edipo se muestra oscura y unida a la desgracia de la ciudad de Tebas. La tragedia inicia cuando Tebas ha sido azotada por la peste, como un acto de venganza del dios Apolo por un crimen cometido: el asesinato del rey Layo. Razón por la cual la ciudad está "impura", le ha caído el mal, por lo tanto, es necesario un "ritual de purificación", es decir, la verdad (mostrar al asesino de Layo) debe salir a la luz para limpiar la mancha de la plaga y, en gran medida, la del incesto no conocido entre Edipo y Yocasta, pues, –como sabemos– es, en realidad, la madre de Edipo. Tiresias, el adivino, le descubre a Edipo: "Afirmo que eres tú el asesino que andas buscando encontrar"; enseguida le insinúa lo del incesto: "¿Diré entonces también otros secretos con que te van a irritar aún más?

Afirmo que se te oculta que tienes trato, el más infame, con los seres más queridos, y que no te das cuenta en qué tremenda infamia estas metido" (Sófocles: 2012 [365], p. 339). Tres temas se entrelazan en la pieza edípica: primero, la búsqueda del asesino de Layo; segundo, saber cómo se revela la verdad a Edipo y, tercero, cómo se entrelaza en esa liturgia la verdad y el derecho.[56]

Una vez que ha escuchado la fatal profecía, Edipo responde: "Cuando hay un conspirador que a escondidas avanza presuroso, también yo debo tomar otras medidas presuroso. Porque si he de esperar tranquilo, las pretensiones de este serán realidad y las mías un fracaso" (Sófocles: 2012 [620], p. 347); acto seguido inicia el proceso de veridicción y jurisdicción el cual se compone de dos elementos fundamentales: 1) la indagación y, principalmente, el testimonio como palabra ética y justa (*parrhesia*); 2) la ley de las dos mitades: una verdad divina y profética proveniente de Apolo y Tiresias; y una verdad humana compuesta, a su vez, por dos niveles: Yocasta y Edipo, en su calidad de reyes; y el mensajero de Corinto y el pastor, a nivel de esclavos.

La indagación se trata de un "juego de verdades", de fragmentos en el que la mecánica de la aleturgia se da mediante el descubrimiento progresivo de la verdad, es decir, la verdad está encadenada –como define Foucault– a una ley de mitades sucesivas, eso quiere decir que cada protagonista conoce solo una pieza del gran enigma. En este sentido, se trata de un proceso judicial en el que se tendrán que unir esas partes del rompecabezas. La indagación es ese "arte de descubrimiento" del que el propio Edipo será su operador: "Por ello, en atención a la justicia del caso, veréis también en mí un aliado dispuesto a reivindicar el honor de este país y a la vez también del dios" (Sófocles: 2012 [135], p. 333). El descubrimiento de esa verdad significa dos cuestiones ligadas a consecuencias graves: al ser Edipo el verdadero asesino de Layo, la fatalidad será, en principio, el "destierro", aunque éste no llega a cumplirse, en cambio, lo que sí sucede es el castigo que se auto inflige: quedarse ciego. Acción que será el clímax trágico

[56] Recordemos que este vínculo (verdad-derecho) fue un resorte importante en los análisis de Foucault desde principios de los años setenta en los Cursos del Colegio de Francia. Ya hemos comentado ese establecimiento de la verdad en términos de legitimidad jurídica.

pues simboliza que la luz de su mirada no puede soportar el "espectáculo de su crimen". Otra cuestión importante de fondo es que perderá todo su poder y, por ende, no podrá conservar su reinado. Se presenta inesperada y fatalmente para Edipo el verdadero problema: el gobierno de los otros.

El esquema aletúrgico-judicial de la tragedia se sucede en tres partes. La primera consiste en conocer la verdad divina, es decir, la profecía de Apolo (la peste de Tebas); y anunciar el parricidio a Edipo por parte de Tiresias, el adivino. La segunda parte de la verdad se produce en el acoplamiento entre Yocasta y Edipo quienes al recordar los sucesos pasados creen que las cosas sucedieron de otra manera, por lo que Yocasta le dice: "Si nos atenemos a los rumores, lo asesinaron en su día unos extranjeros, unos bandidos, en una bifurcación de caminos" (Sófocles: 2012 [715], p. 349); sin embargo, Edipo recuerda que mató a alguien en el camino y que, efectivamente, él estaba solo, no había ningún otro bandido. Entonces, se une la otra parte de verdad que los convertirá en la esposa de su hijo y en el asesino de su padre. Resta acoplar la última parte de esa verdad todavía a medias, pues falta indagar el porqué del "incesto". Momento en que aparece la técnica judicial y de veridicción: la "indagación", para ello Edipo promete una recompensa a aquella persona que dé información del crimen; y el "testimonio" de la última pareja que compone la tercera parte de la verdad: el pastor como único testigo del crimen; y el mensajero de Corinto (esclavo de Tebas) que sabe que el rey Pólibo y su esposa Mérope habían adoptado a Edipo, y que su verdadero padre no era aquél, sino Layo. El mensajero le cuenta que hacía mucho tiempo, un extraño de Tebas (el mensajero) les regaló un bebé al rey y la reina de Corinto. Este bebé era Edipo, que luego crecería hasta convertirse en rey. Entonces, el mensajero le revela que, en realidad, Edipo era un expósito: "Sí, efectivamente, se comentaba que era hijo suyo exactamente [es decir, de Layo]. Y continúa diciendo: "además, la de dentro, tu mujer, puede decir mejor que nadie la verdad de este asunto". Entonces Edipo pregunta: "¿Es que te lo entregó ella?" A lo que responde: "Exactamente, señor" (Sófocles: 2012 [1170], p. 362). Por lo tanto, al morir el rey Pólibo, Edipo debía convertirse en rey de Corinto. En definitiva, el círculo se cierra y la verdad sale a la luz:

> Tenemos entonces seis poseedores de la verdad que se agrupan de a dos para hacer un juego de mitades que se completan y se ajustan, encajan unas en otras. De alguna manera es el juego de las seis mitades. Y no se necesitó menos que esas seis mitades para conseguir la palabra recta que será el punto culminante de la aleturgia (Foucault: 2016b, p. 50).

Esta escena trágica de Edipo –tal como la expone Foucault– no es solo la enunciación de la profecía cumplida, sino también la imagen de la problemática del gobierno de los otros, primero porque ya nos dijo Foucault: 1) no hay poder sin una manifestación de verdad. 2) Que la parte de verdad que se asienta en la palabra de los dioses (oráculo) no puede ser completada sin que hay una verdad pronunciada por los testigos, por aquellos sujetos que puedan ostentar el poder de la verdad, el poder inscrito en su Yo al modo de decir: "yo lo vi", "yo soy testigo", "yo presencié la muerte del rey". 3) Toda manifestación de verdad implica una consecuencia: Edipo ciega sus ojos y la ciudad se salva. En términos de subjetivación, Edipo queda ligado a una manifestación de verdad que lo convierte en esa misma verdad: en el asesino de su padre y en el esposo de su madre. Su ceguera simboliza la inaceptabilidad del terrible acto que cometió:

> Para que la ciudad fuera liberada, la condición necesaria y suficiente era que la verdad saliera a la luz. La historia de la liberación de Tebas es simplemente un efecto de luz, y nada más. Salgan las cosas a la luz y la peste desaparecerá y el orden se restablecerá. La aleturgia en sí misma –mucho más allá de los efectos puros y simples de conocimiento que habrían permitido determinar al culpable y, por ende, a continuación, castigarlo–, esa aleturgia, va mucho más allá de los efectos puros y simples de conocimiento utilitario. Sencillamente, no necesitamos la verdad para descubrir a un culpable al que, como consecuencia, pueda castigarse. Basta con que la verdad se muestre, se muestre en su ritual, se muestre en sus procedimientos convenientes, se muestre en su aleturgia reglamentada, para que el problema del castigo deje de plantearse y Tebas, por eso mismo, quede liberada (Foucault: 2016b, p. 96).

Por otra parte, Foucault ve a Edipo Rey como una simbolización del problema del poder y la conservación de éste. Todo el problema detrás de la tragedia de Sófocles es el desenvolvimiento de la relación saber-poder dentro de un juego mágico-religioso, en el que peligra la conservación del poder, es, por tanto, un juego de poder ligado a la "fortuna o al infortunio" de mantener su privilegio como rey:

> Al héroe del saber desmesurado, tirano que gobierna tanto por el poder que ejerce como por el saber que posee […] Lejos de pensar que el poder vuelve loco y que el saber es el bien de los filósofos, Foucault destacaba la trama estrecha entre el poder y el saber. Para Foucault, Edipo rey resumía la historia del derecho griego en la cual el pueblo que sabe se apodera del juicio a sus gobernantes (Sauquillo: 2017, pp. 366-367).

La cuestión que sigue a estos modelos alitúrgicos griegos es el desplazamiento que llevó de una manifestación de verdad en la que solamente algunos estaban sometidos a ella (el juego de los seis personajes) y que, además, no reclamaba un conocimiento de sí mismo, ni de su ser ni de su alma; sino de los hechos trazados por el destino, al momento en que el cristianismo exige un discurso de verdad para todos, una manifestación de sí mismo por demás secreta y profunda bajo un principio de obligación, entonces todo cambia.

Con el cristianismo, Foucault ve la emergencia de una forma distinta en que el sujeto se liga a una verdad. Esa verdad de sí mismo se convierte en una forma de subjetividad en la que se asocia un ejercicio de poder y una obligación de producir la verdad de sí mismo. Poder-verdad-sujeto es la fórmula para el ejercicio del gobierno de sí y el gobierno de los otros dentro de la comunidad cristiana.

Hemos insistido continuamente que la labor que se propone Foucault es rastrear esos "actos de verdad reflexivos", entendiendo por "reflexivos" el modo en que el sujeto se convierte en agente, en espectador y en objeto de los procedimientos de aleturgia. Actos de verdad reflexivos que se distinguen diametralmente de aquellos "actos de fe" en que los fieles los toman en forma de creencias, de doctrina, de ideología, en una palabra:

de profesión de fe. Ya hemos asentado que Foucault no busca estudiar los "actos de fe" ni los dogmas ni el contenido ideológico de la fe, sino las prácticas de veridicción que llevaron al sujeto a proyectarse a sí mismo como un sujeto con voluntad confesante y obediente:

> ¿Por qué, en esa economía de las relaciones de poder, se desarrolló un régimen de verdad ajustado a la subjetividad? ¿Por qué el poder exige a los individuos decir no solo "aquí estoy, aquí estoy yo, que obedezco", sino que además les exige decir "esto es lo que soy yo, que obedezco, esto es lo que soy, esto es lo que vi, esto es lo que hice? (Foucault: 2016b, p. 106).

He aquí, entonces, que el cristianismo es propiamente un ritual de confesión. ¿Pero en qué momento y de qué manera se produjo esa necesidad de la conciencia de decir lo que en ella hay? Foucault recurre a un texto revelador de principios del cristianismo titulado, *Des Somniis* (*Los sueños*, escrito alrededor del año 40-41 d. C), de Filón de Alejandría, en el que Filón interpreta un pasaje de las Sagradas Escrituras que señalan la ocasión en que el pueblo de Israel adora al dios Baal de Peor, causando la ira de Yahveh: "–Dijo Yahveh a Moisés: «Toma a todos los jefes del pueblo y empálalos en honor a Yahveh, cara al sol; así cederá el furor de la cólera de Yahveh contra Israel»" (Santa Biblia: 1976, p. 226).

Esta cita contiene varios elementos determinantes e históricos para la subjetividad occidental. Foucault deriva de ella importantes consecuencias para la historia del sujeto, de la verdad, de la subjetividad y, en su extremo, para la historia del gobierno de los hombres. De acuerdo con la lectura que hace Foucault, Filón retoma un pasaje bíblico en el que señala al pueblo de Israel como culpable por ofrendar animales a un falso dios (Baal de Peor) y, además, por haberlos comido; es motivo suficiente para provocar la furia de Dios, pues, se ha cometido un acto de impureza y corrupción, además, –exclama Filón– Israel ha caído en la concupiscencia (fornicación) y no sigue los mandamientos de Dios (la Ley de Moisés).

Por lo tanto, para Filón –comenta Foucault– estas palabras bíblicas develan, primero, que "todo el pueblo" ha cometido una falta y debe castigarse a todos los involucrados con el empalamiento para acallar la furia de Dios. Además, Filón hace saber al pueblo de Israel que nada queda fuera de la mirada de Dios, que la conciencia humana es vista a plenitud por Dios, nada le queda oculto: "Dios lo ve todo".

¿Cuáles son las consecuencias históricas que identifica Foucault de toda esta paráfrasis que Filón hace de ese particular pasaje de la Biblia? Para Foucault, a las claras, es el momento en que Filón pone a la conciencia como sujeto de expresión, para Filón, la conciencia debe "deshacer los pliegues en los cuales oculta sus actos", es el momento histórico en que la conciencia, el alma humana debe exhibirse frente a sí y ante a Dios. Para Foucault, Filón de Alejandría inaugura "la confesión de la falta", gesta, además, la idea de "sacar a la luz del sol" los agravios cometidos a Dios. Y no solo los actos pasados, sino también las intenciones futuras son sabidas de antemano por Dios. Entonces, es también el instante histórico en que Filón establece la necesidad de una "conversión de sí" (*metanoia*: movimiento mediante el cual el alma gira hacia sí misma), el alma debe pasar de un estado de impureza a una perfección inocente para apaciguar la cólera divina. Para Foucault, estas conjeturas las deriva Filón expresamente de la frase "de cara al sol", es decir, solo viendo de frente a Dios (como a la luz del Sol, a la pura iluminación) se debe "confesar" las impurezas del alma, las tentaciones de la conciencia y arrepentirse de los pecados del cuerpo, ya que solo serán perdonadas las faltas por la fuerza de iluminación que Dios brinda al hombre para arrepentirse de sus pecados; tenemos como resultado la producción también histórica de la "subjetividad pecadora", que solamente a través de un proceso complejo de aleturgia (manifestaciones de verdad y de justicia) se lavará el pecado.

Históricamente, Filón de Alejandría marcaría una primera ruptura considerable con respecto al pensamiento helenístico en el que el alma no era filosofada en términos hermenéuticos, sino "estéticos" y morales. Desde el primer siglo del cristianismo cambios importantes y trascendentes se irán perfilando para la historia de la subjetividad. Como bien señala Foucault, la relación entre el sujeto y la verdad nace a la par del cristianismo que pide –como prueba de fe– al individuo revele todo lo que él es. El cristianismo

escarba en la verdad más profunda del individuo. Reclama su fe, su obediencia y sometimiento:

> El control de sí mismo y de sus pasiones, bajo la forma de una manifestación en profundidad de los movimientos más imperceptibles de los "arcanos del corazón" y ya no bajo la mera forma de un simple examen de sí consigo, sino la de una relación compleja con otro u otros, o con la comunidad eclesial, todo ello con vistas a cancelar cierta deuda del mal y obtener así la redención de los castigos merecidos a raíz de ese mal y prometidos a título punitivo. El cristianismo estableció desde el origen cierta relación entre la obligación de manifestación individual de verdad y la deuda del mal (Foucault: 2016b, p. 127).

Sin embargo, hacia principios del siglo III, el sujeto y el alma del sujeto se sitúan en los umbrales de nuevas concepciones teológicas determinadas por el pensamiento de Tertuliano, Padre de la Iglesia (siglo II – III d. C.), quien asignará un nuevo significado y contenido al alma: la "Mancha" producto del pecado original; por lo tanto, habrá necesidad de "purificarla", de "limpiarla", pero también de convertirla en objeto de exégesis.

Antes de tratar el tema tertuliano de la "mancha", sinteticemos lo abordado en este breve apartado señalando que, en efecto, entre el modelo edípico (Sófocles) y el de Filón de Alejandría existen distancias considerables entre una y otra forma aletúrgica; no obstante, el tema de la verdad y el de la justicia están presentes en ambos casos. Esa frase insólita que extrae Filón de las Sagradas Escrituras, "de cara al Sol", es también –como observa Foucault– un recurso aletúrgico que intrinca la cuestión del ejercicio de la justicia con la verdad, ya que entre el "Sol" y la "justicia" hay una relación no solo alegórica o de analogía, sino de causa y de verdad. Foucault comenta:

> Filón edipiza, haciendo de una aleturgia colectiva en la cual cada uno puede decir: "Esto es lo que yo mismo he hecho, esto es lo que yo mismo soy, esto es lo que yo mismo he visto", a la vez el principio de perdón, el mecanismo purificador y el elemento sobre cuya base puede hacerse el retorno a la ley y,

> por consiguiente, el restablecimiento del justo poder de Moisés y de Dios (Foucault: 2016b, pp. 112-113).

Se reafirma la idea de que no puede haber ejercicio de poder o una aplicación de la justicia sin un proceso de verdad que traspase hasta lo más profundo de su ser al individuo. Debe existir un acto de verdad en el que todo sujeto manifieste sin reparos "¿quién es?", para que la justicia pueda conocer "¿a quién se juzga?":

> Les he citado este texto para decirles que el tema de la aleturgia o, si se quiere, de los actos reflexivos de verdad, las aleturgias por las cuales los individuos son convocados a manifestar lo que ellos mismos son, en el fondo de sí mismos, esa aleturgia, a través de toda la cultura antigua y de manera continua al menos desde el siglo V griego, se consideró como algo absolutamente indispensable para la realización del poder en su esencia justa y legítima: no hay poder justo y legítimo si los individuos no dicen la verdad sobre sí mismos, y a cambio basta, o en todo caso es preciso que los individuos digan la verdad sobre sí mismos para que el poder se restablezca efectivamente conforme a leyes que son las leyes del sol, del sol que organiza el mundo y del sol que ilumina hasta el fondo de las conciencias (Foucault: 2016b, pp. 112-113).

Ahora bien, un cambio significativo se produce a partir de esa nueva concepción tertuliana de que el alma se debe "purificar". Si con Filón de Alejandría (siglo I), el alma solo debía enunciar la falta de "cara al Sol", ahora con Tertuliano, el alma se convierte en un "objeto" de corrupción e impurezas que hay que limpiar. Con este vuelco que le imprime al alma Tertuliano modificará, de una vez y para siempre, la relación entre el sujeto y la verdad. Para Tertuliano al nacer el alma corrupta (como una naturaleza mala), por ende, será obra del individuo cristiano convertirla en un "objeto" de conocimiento, de exégesis, de purificación, de manifestación de verdad y de "prueba" constantes y permanentes: "El alma, en la preparación para el bautismo y el ritual del bautismo, va a situarse en un proceso que la constituye, siempre, es cierto, como sujeto de saber o sujeto de conocimiento, pero asimismo y de alguna forma como objeto de conocimiento" (Foucault: 2016b, p. 138).

Tras esta idea tertuliana, el alma deberá pasar por un proceso penitencial con el cual no solo el individuo se convierta en un "sujeto creyente" (acto de fe), sino en sujeto de educación de dogmas y creencias para que el Espíritu Santo descienda sobre su alma y se transforme a sí mismo en la "verdad eterna", que es, en sí, el telos del bautismo. Finalmente, el objetivo teológico de Tertuliano es que el alma del individuo se convierta en una subjetividad divina, cuasi perfecta, es decir, a semejanza de Dios. Ello exige estar purificados, aún más, según Tertuliano, hay que ir en ascenso espiritual, de preferencia, desde la niñez[57] hasta la adultez mediante el conocimiento progresivo de Dios para la transformación del adulto en un verdadero sujeto cristiano. Por lo mismo, ya no es como con Filón que "confesar" era en sí mismo el proceso aletúrgico para sanar el alma. Ahora, dice Tertuliano: "no nos sumergimos en el agua del bautismo para purificarnos, sino que nos sumergimos en el agua del bautismo porque estamos purificados" (Foucault: 2016b, pp. 140-141).

Solo a través del bautismo, de ese sello cristiano, el individuo puede lavar la mancha de los pecados, pues, solo así se es digno de glorificar a Dios y a su verdad eterna. El bautismo se convierte en la palingenesia del alma corrupta e impura, en la que el trabajo de penitencia es un acto, muchas veces, casi de por vida. En una palabra, el sujeto debe pasar por un proceso de disciplina, de trabajo espiritual y corporal para el reconocimiento de las faltas. El bautismo y la penitencia tienen como función, esencialmente, extraer a Satanás del alma. Satanás es el elemento del mal, de ahí que se comprenda el hecho de que Tertuliano desplace la manifestación de verdad de Filón

[57] Hagamos notar una singular analogía entre la concepción tertuliana de emprender un camino *desde la infancia* para alcanzar el conocimiento de Dios y, por ende, llegar a ser un verdadero cristiano en la adultez; a aquella tratada en el apartado sobre las "tecnologías de gobierno" (Capítulo II) en las que el sistema neoliberal –como observó Foucault– apuesta por el "capital humano del niño" que producirá, a futuro, el hombre "empresario de sí mismo", el hombre "consumidor", "el hombre competitivo" y el hombre "endeudado". En ambos sistemas de pensamiento (cristiano y neoliberal), *la niñez* se convierte en la simiente del sujeto confesante, obediente y sumiso reforzando con ello la existencia del cristianismo como institución; mientras que, con el modelo neoliberal, el niño se convierte en la simiente de producción y aseguramiento de un sistema económico monopolizador. Esta analogía refuerza la idea de Foucault de que la pastoral cristiana implementó un modelo sumamente efectivo para el control y la conducción de las conductas que van desde la niñez hasta la adultez. El Estado moderno (siglo XVIII) se gubernamentaliza cuando se apropia de las formas de "conducción de conductas" al modo en que lo hizo el poder pastoral bajo el principio de "individualización y totalización" (*Omnes et singulatim*), del que hablamos en dicho capítulo.

de Alejandría en la forma de una actitud ofrendada, a una lucha eterna con el maligno, eje que articulará la estructura teológica del cristianismo. En una cita que Foucault recupera del texto *De paenitentia*, de San Hipólito (170-236 d. C) señala que, para Tertuliano, el bautismo se recibe como una "recompensa" y por ello se habrá de pagar un precio (el Yo) por el perdón: "!Qué cálculo tan insensato como injusto es de no cumplir la penitencia y esperar la remisión de las faltas, es decir, no pagar el precio y tender la mano para recibir la mercancía! El Señor ha puesto precio al perdón: nos ofrece la impunidad a cambio de la penitencia" (Foucault: 2016b, p. 163).

Detrás de esta lucha espiritual operan dos elementos que se convierten en un instrumento de poder cristiano no solo para la preparación de la penitencia y del bautismo, sino para el gobierno de las almas: el "miedo" y el "peligro". Dos afecciones que mantienen posibles las prácticas penitenciales y bautismales bajo la forma de una larga ascesis (tiempo de preparación para el bautismo) y de técnicas del yo espirituales exhaustivas: ayuno, vigilia, plegarias constantes, mortificaciones. La "inquietud cristiana" –a diferencia de la griega– toma la forma del "miedo", el cual, dicho sea de paso, no debe cesar jamás. Por lo tanto, la subjetividad deviene en esa forma del miedo. El individuo –con el cristianismo– muta en algo que no es: un sujeto invadido por la incertidumbre y aflicción:

> El miedo, por primera vez en la historia –en fin, el miedo en ese sentido, el miedo con respecto a sí mismo, el miedo a lo que uno es, el miedo a lo que puede pasar, y de ningún modo el miedo al destino, y de ningún modo el miedo a los decretos de los dioses–, está, creo, anclado en el cristianismo a partir de la transición entre el siglo II y el siglo III y tendrá, como es evidente, una importancia absolutamente decisiva en toda la historia de lo que podemos llamar la subjetividad, es decir, la relación de sí consigo, el ejercicio de sí sobre sí y la verdad que el individuo puede descubrir en el fondo de sí mismo (Foucault: 2016b, p. 156).

Se comprende con claridad que la penitencia se torna fundamental para el sacramento del bautismo. De hecho, Tertuliano formula que hay que llegar al bautismo

ya purificado, razón por la cual la disciplina penitencial adquiere una mayor importancia pues tiene como objetivo separar al alma del mal. Ello explica por qué el bautismo –hacia los siglos III en adelante– adquiere "un sentido de mortificación" ya que, virtualmente, dejó de garantizar la purificación, dado que no hay bautismo sin penitencia. De ahí que todo el trabajo ascético se organice a partir de la estructura de la enseñanza cristiana que tiene como objeto de conocimiento al alma. Solo a través de un proceso que integra el conocimiento del dogma, un trabajo hermenéutico exhaustivo sobre sí mismo, una manifestación de verdad (examológesis, exagoreusis) y una ascética inagotable es posible la salvación del alma.

Vemos abiertamente que se produce una inversión de aquella actitud griega en la que el "cuidado de sí" tenía como finalidad la búsqueda de la sabiduría, la fortaleza del alma, la virtud moral y una vida elaborada como obra de arte. No obstante, explica Foucault, a partir de Tertuliano se da propiamente el fin de esa conversión helénica (la inquietud de sí) y se inicia, a la postre, la historia de nuestra subjetividad y la historia de la relación entre el sujeto y la verdad.

Asistimos, igualmente, a una mutación a nivel de la experiencia, es decir, pasamos de la experiencia individual del modelo griego a una forma de "tradicionalidad institucional" en la que emergen un sinnúmero de prácticas espirituales y de actos de mortificación del Yo como condición de la salvación del alma. También vemos una nueva concepción de poder con el cristianismo que produce el sometimiento del hombre a través del "miedo". El miedo como elemento fundamental de la economía de la salvación aparece también con Tertuliano y, por último, está la mortificación como el precio a pagar por la purificación en la forma del bautismo.

Además, con Tertuliano –hacia finales del siglo III d.C.– se intensifica la problemática entre subjetividad y verdad a través del problema de la "conversión" que se vuelve el punto medular de la reflexión teológica de esos primeros siglos, en la que "la identidad del sujeto" es quebrantada a través de un juego de saber-poder para el gobierno de los hombres. Para el cristianismo la lucha con el maligno implica una conversión de sí

mismo, se debe renegar de lo que se es para lograr la victoria que se traduce en la salvación del alma. Foucault lo acierta objetando al cristianismo lo siguiente:

> ¿Cómo llegar a ser otro? ¿Cómo dejar de ser lo que uno es? ¿Cómo, siendo uno lo que es, llegar a ser otro completamente distinto? ¿Cómo, estando en este mundo, pasar a otro? ¿Cómo, estando en el error, pasar a la verdad? En este problema de la conversión, es decir, de la ruptura de identidad, se urde para nosotros el problema de las relaciones entre subjetividad y verdad (Foucault: 2016b, p. 192).

La historia del sujeto está escrita sobre la historia de la subjetividad y la verdad, en la que la "conversión de sí" se constituye como la condición de posibilidad de acceder a la verdad y, por ende, a la salvación. El cristianismo edificó la relación entre el sujeto y la verdad a través del miedo y la mortificación; pero también mediante la renuncia de sí. Ser cristiano es dejar de ser uno mismo para emprender una lucha eterna con el mal y con la muerte: "El cristianismo asegura la salvación de cada uno al autenticar que, en efecto, cada uno se ha convertido en otro totalmente distinto" (Foucault: 2016b, p. 193). En una palabra, la conversión de sí cristiana (renunciar a lo que uno es) y la confesión de los pecados (hermenéutica de la verdad) organizan toda la estructura de la racionalidad cristiana. Podemos afirmar que el cristianismo no es una teología sino un dispositivo para el gobierno de los otros.

Asimismo, el cristianismo es la anexión de un sinnúmero de prácticas penitenciales y sacramentales que se fueron reforzando y formulando a través del tiempo. Prácticas que iniciaron dentro de lo que podemos delimitar como una pequeña "comunidad cristiana" en los primeros siglos de nuestra era hasta que tomaron formas exhaustivas que se impusieron, primero, dentro de las Instituciones monásticas (siglos IV y V) y después hacia la población en general cuando el poder pastoral se constituya a modo de institución.

Un claro ejemplo de estas prácticas cristianas que se fueron desenvolviendo hacia formas más complejas y exhaustivas fue la práctica confesional. Evidentemente, la

manifestación de verdad en la cultura Antigua se borró tras los contornos cristianos y fue tomando formas más ajustadas de control y domino de las emociones, pasiones y pensamientos del individuo. Pensemos en la gran influencia que el teólogo Juan Casiano (360-435 d. C.) tuvo con respecto a la confesión dentro de las Instituciones monásticas en las que la confesión adquirió una forma mucho más pormenorizada, es decir, ya no se trataba de señalar lo que uno es, ni siquiera de reconocer si uno había cometido una falta; con el teólogo Casiano la confesión se vinculó con el "movimiento del pensamiento", es decir, con la exigencia de examinar en lo más profundo del pensamiento para captar de dónde vienen los movimientos, las delectaciones, los placeres y las agitaciones del alma, y poder descifrar si son producto de Dios, de sí mismo o del maligno. La "movilidad del alma" constituye la zona focal a la que Casiano le dedica mayor importancia para el examen de conciencia. Es al director de conciencia –figura imprescindible para la exploración del alma dentro del pensamiento de Casiano– a quien se le debe confesar todos los aspectos de la vida y, sobre todo, del pensamiento. También al director de conciencia se le consagra una obediencia incondicional y absoluta, a tal punto que el sujeto queda sin ninguna iniciativa más que la de obedecer y no ocultar nada a su confesor para que éste pueda emitir un juicio, un diagnóstico o brindar un consejo. Para Casiano no hay vida monástica y cristiana sin una dirección de conciencia.

Ahora bien, la confesión que Casiano prescribe no es solamente la mera enunciación de los pecados o de las faltas incurridas, ni se trata de una exposición global del estado del alma; a su juicio, el acto de confesión debe servir para aprehender los más mínimos movimientos del pensamiento para descifrar sus propósitos. Ello implica que la práctica confesional esté condicionada por una verbalización profunda y permanente de todos los movimientos del pensamiento. Si con Tertuliano vimos que la penitencia adquirió un peso significativamente importante para la salvación del alma, con Casiano, la confesión se tornó extremadamente detallada, explícita y dirigida ya no a los actos sino al pensamiento. Según las reflexiones de Casiano, si para la población secular el demonio tomaba la forma de objetos o cosas, para un monje, el lugar donde habita el mal es el pensamiento, es también el inductor de las tentaciones, sensaciones, ensimismamientos, perversiones, ensoñaciones, etcétera.

Ahora bien, dentro del espacio monástico el examen de conciencia se establece como una estructura formal con un valor operativo fundamental que implica dos movimientos que son inherentes entre sí: decir todo lo que transita en el pensamiento y mantener una obediencia incuestionable al director y a la institución. Con respecto al tema de la obediencia Foucault muestra cómo este principio fue adquiriendo un carácter de imposición y de acondicionamiento moral dentro de la Institución monástica. La obediencia, según Casiano, se debe cumplir de tal manera que evidencie un "sometimiento puro" por parte del monje; que asegure que la voluntad del individuo se doblegue ante la autoridad monástica. De hecho, todo monje debe someterse de por vida a la obediencia. Y no se trata de una cuestión simplemente transitoria o momentánea, por el contrario, para la Institución monástica la obediencia debe asimilarse en el monje a modo de "estado", es decir, se espera que la obediencia sea un modo de ser, una manera de aceptar que existen jerarquías y autoridades a las que hay que subordinarse. La obediencia incondicional e incuestionable se convierte en la virtud indispensable para la vida monástica:

> Cualquier orden, por absurda que sea, por el mero hecho de impartirse y ser obedecida, constituye el efecto útil de la relación de dirección. Pero ¿útil para qué? ¿Qué es lo que debe producir esa obediencia? ¿Por qué es preciso y por qué es suficiente dar órdenes, por absurdas que podamos imaginarlas, y que sean seguidas y obedecidas para que haya una utilidad en la relación de dirección? ¿Qué produce la obediencia? No es difícil: la obediencia produce obediencia. Vale decir que si debemos obedecer –y aquí está la gran diferencia–, no es en función de un objetivo situado en el exterior, no es, como en el caso de la dirección antigua, para recuperar la salud o llegar a un estado de felicidad o superar una pena o un pesar. Obedecemos para ser obedientes, para producir un estado de obediencia, un estado de obediencia tan permanente y definitivo que subsista aun cuando no haya nadie a quien tengamos precisamente que obedecer, e incluso antes de que alguien haya formulado una orden. Debemos estar en estado de obediencia […] La obediencia es y debe ser una manera de ser, anterior a cualquier orden, más fundamental que cualquier situación de mando y, por consiguiente, el estado

> de obediencia que anticipa en cierto modo a las relaciones con el otro (Foucault: 2016b, p. 316).

Digamos para cerrar que el cristianismo bajo la premisa de la salvación del alma demanda, en primer lugar, la "renuncia de sí mismo", en el sentido de que el sujeto debe dimitir su voluntad sustituyéndola por la voluntad del otro. Segundo, el cristianismo insta a una manifestación de verdad para "descubrir" lo que uno es y, a la vez, para producir una verdad de lo que se es. Tercero, la renuncia de sí y la producción de verdad constituyen el "esquema de la subjetividad cristiana", es decir, el procedimiento de subjetivación está determinado por "el vínculo obligatorio entre mortificación de sí y producción de verdad de sí mismo" (Foucault: 2016b, p. 354). Cuarto, la subjetivación cristiana se desarrolló en oposición al movimiento gnóstico que postulaba que el alma o espíritu emanaba de una divinidad, es decir, según los gnósticos, el alma, al ser partícipe de la perfección de Dios, compartía una parte de esa divinidad, solo era cuestión de buscar en sí mismo para descubrirse que Dios habita en uno. Con el cristianismo esta idea se invierte y la salvación se separa de la perfección. Por lo tanto, aquellos sujetos que son imperfectos –para el cristianismo todo hombre es imperfecto– pueden alcanzar la salvación. Quinto, la relación entre subjetividad y verdad adquiere distintas formas dentro de la institución cristiana que van desde el bautismo que purifica el alma, a una verbalización pública de sí mismo como práctica penitencial hasta una exploración extrema y exhaustiva de la conciencia en la dirección de conciencia (*exagoreusis*).

El punto que anuda a todas estas formas tiene como núcleo la obligación de verdad. La subjetividad se asienta bajo la forma de una obligación de decir lo que se es. Al final de cuentas, la historia de nuestra subjetividad se explica por una manifestación transparente, honda, extenuante de sí mismo, de una obligación de decir verdad y un sentido profundo e incondicional de obediencia. Examinado así, el cristianismo, que postula una lucha terrenal con el demonio, no es otra cosa que una lucha consigo mismo que demanda la renuncia de sí; ceder la voluntad personal al otro; obedecer a ciegas a toda autoridad; someterse a prácticas religiosas y rituales que acondicionan al individuo a sujetarse a sí mismo y a los otros. Por último, digamos que nuestra subjetividad no es

otra cosa que una estructura definida por los otros que demanda una conducta sumisa y obediente:

> En síntesis, ya no es necesario ser rey, ya no es necesario haber matado a su padre, no es necesario haberse casado con su madre, no es necesario reinar sobre la peste para estar forzado a descubrir la verdad de sí mismo. Basta con ser uno cualquiera. No hace falta ser Edipo para estar obligados a buscar nuestra verdad. No nos lo pide ningún pueblo víctima de la peste, sino simplemente todo el sistema institucional, todo el sistema cultural, todo el sistema religioso y, pronto, todo el sistema social al que pertenecemos (Foucault: 2016b, p. 357).

Éthos filosófico, subjetividad crítica

"El gobierno de los hombres por la verdad" en la forma de subjetividad es la historia que Foucault se propone llevar a cabo en el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*. Curso que, como es bien sabido, rompe con el análisis del problema de la gubernamentalidad en la forma de tecnologías políticas bajo las cuales funcionan los modelos del liberalismo y neoliberalismo: "Tal vez cambié de perspectiva, di vueltas alrededor de un problema que ha sido siempre el mismo, es decir, el de las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia" (Foucault: 2012d, p. 173).

A partir de 1980, Foucault no continuará con el estudio de la "racionalidad política moderna" (Tecnologías del Yo), sino con una lectura ética–política de la "obligación de manifestar verdad sobre sí mismo". Si advertimos que para Foucault su propósito filosófico es claramente político, podemos decir que no hay una ruptura tajante entre los estudios de la gubernamentalidad y los discursos sobre la manifestación de verdad en tanto que en ambos casos problematiza –aunque de modo distinto– la relación ética-política; es decir, el cambio de temática (de la gubernamentalidad al "arte de vivir") no cancela el enfoque político que le asigna a los análisis de la subjetividad; más bien Foucault quiere ver de qué manera la articulación entre política y ética se puede

reestablecer –dado que la modernidad lo disolvió– pues este nexo determina categóricamente nuestra subjetividad.

La misma situación se presenta en cuanto a la relación entre el sujeto y la verdad. Hemos venido comentando que esta temática transita toda su obra, pero existe una distinción en el tratamiento que hace de esta relación. En efecto, en sus primeros textos el análisis del gobierno –en términos de verdad– privilegia el papel que desempeñan las ciencias del hombre en la conducción de los individuos –aunque ciertamente esta conducción aparece como algo sobreentendido–; a partir de 1980, Foucault estudia la forma en que los individuos acceden a una verdad de sí la cual deben revelar por medio de una serie de técnicas y prácticas de sí; es decir, se propone realizar una "historia política de las veridicciones".

El vínculo sujeto-verdad se convierte, por lo tanto, en una *unidad temática* explícita que abordará en los cinco seminarios de 1980 a 1984, así como en distintas entrevistas y conferencias que –dicho sea de paso– son una herramienta invaluable en las que Foucault muchas veces aclara puntos, extiende las temáticas o reformula sus hipótesis de acuerdo con los avances de sus investigaciones en curso, de hecho, en muchos casos, Foucault corrige puntos de vista –incluso– sobre los propios cursos; de ahí que no es del todo pertinente hacer comentarios críticos teniendo en cuenta únicamente los cursos impartidos en el Colegio de Francia[58]. Mencionado esto, para 1980, las indagaciones tienen como punto de reflexión la siguiente pregunta que se hace Foucault: "¿Cómo se instituyó un tipo de gobierno de los hombres en el que no solo se exige obediencia sino la manifestación, enunciada, de lo que es?" (Foucault: 2016b, p. 124).

Para responder había que retroceder al mundo moral cristiano de los primeros siglos, en donde Foucault no solo descubre la espiritualidad cristiana sino tropieza con las primeras prácticas de sí que condujeron al hombre a la *obligación de manifestar una verdad sobre sí mismo* (temática abordada en apartados anteriores). No obstante,

[58] El propio Foucault hace referencia al compromiso ético del lector a no malinterpretar lo dicho por un autor: "No veo inconvenientes mayores si un libro, siendo leído, es leído de diferentes maneras. Lo que es grave, es que, en la medida que uno escribe libros ya no se es leído del todo y de deformación en deformación, leyendo unos sobre los hombros de los otros, se llega a dar una imagen absolutamente grotesca del libro" (Foucault: 2012d, p. 177).

inmerso en los estudios acerca del cristianismo –sobre todo en relación con la cuestión de la moral sexual– Foucault se da cuenta de que sus análisis históricos tienen una perspectiva fragmentada al no tomar en cuenta la cultura grecorromana y helenística bajo la cual muchas formas de comportamiento moral y sexual ya estaban presentes en el mundo antiguo[59]; por ejemplo, la doctrina de la carne impuesta por el cristianismo primitivo guardaba un referente teórico-práctico dentro de las prácticas sexuales (*aphrodisias*) del paganismo tardío sobre todo de la escuela estoica y cínica: "En el siglo IV a. c., el código de restricciones y prohibiciones de los griegos era prácticamente el mismo que el de los primeros moralistas y médicos del Imperio Romano. Pero la forma que tenían de integrar estas prohibiciones relativas al yo era totalmente diferente" (Constante, Priani & Gómez: 2008, p. 5). Efectivamente, Foucault se percató de que la experiencia y la subjetividad sexuales, es decir, las *aphrodisias* griegas, se convirtieron en una "prohibición del deseo" con la llegada del cristianismo:

> Me pregunté qué era la tecnología de sí antes del cristianismo, de dónde provenía la tecnología cristiana de sí y qué tipo de moral sexual prevalecía en la cultura antigua […] Y en un primer momento advertí que esa moral pagana no era en absoluto tan liberal, tan tolerante como solía pensarse, porque, en lo esencial, los temas de la austeridad cristiana estaban muy claramente presentes, en general desde el comienzo; pero además el principal problema de la cultura pagana no era codificar *leyes* de austeridad, sino más bien definir técnicas de sí (Foucault: 2013b, p. 125).

Estas particularidades entre una y otra cultura sobre las cuestiones de la sexualidad, Foucault las desarrolla en el curso de 1981, *Subjetividad y verdad*, en donde señala un tipo de continuidad entre ambas experiencias que está mediada por el paradigmático ejemplo de la fábula del elefante de San Francisco de Sales que se muestra como "el" modelo de comportamiento sexual para los individuos en el que la monogamia y la reproducción se privilegian:

[59] No olvidemos que Foucault se vio obligado a interrumpir la publicación de *Las confesiones de la carne* debido a estas circunstancias investigativas que lo hicieron replantear la escritura del libro, pero que no logró llevarla a cabo. Comentamos un poco más acerca de esta cuestión en el apartado anterior.

> Parece ser que los discursos propiamente dichos –el discurso estoico y más en general los discursos filosóficos en los últimos siglos anteriores a nuestra era y los primeros siglos de nuestra era dentro de la civilización antigua– se anticipan sin duda, de manera clara y evidente, a lo que va a constituir la doctrina cristiana de la carne. Digamos, en todo caso, que hay allí un continuo que, a través de una serie de modificaciones menores, permite ofrecer una escansión que se extendería desde el periodo helenístico hasta una fecha x en el cristianismo. Como sea, en el plano de ese discurso filosófico sobre las reglas y los códigos, el cristianismo no aportará modificaciones fundamentales (Foucault: 2020, pp. 268-269).

Ahora bien, si muchos de los códigos y prácticas entre paganismo y cristianismo guardan una cierta continuidad, no obstante, para Foucault existe una fuerte diferencia entre la racionalidad pagana y la cristiana. Es importante decir que sus investigaciones históricas tienen la característica de señalar las diferencias, los desplazamientos, las yuxtaposiciones, las metas, los fines y objetivos de un periodo de estudio determinado, digamos que –metodológicamente– Foucault tiende a identificar las "continuidades" y "discontinuidades" de sus objetos de estudio, así lo esclarece en cuanto a estas dos formas de pensamiento en *Subjetividad y verdad*:

> Cristianismo y paganismo no constituyen unidades bien formadas, individualidades perfectamente claras […] el paganismo no es en modo alguno un sistema inmóvil, unitario y estable, y también el hecho de que, sean cuales hayan sido las unificaciones institucionales o las sistematizaciones dogmáticas (debidas a la organización del cristianismo como Iglesia), sería imprudente hablar *del* cristianismo, como si *el* cristianismo existiera. En todo caso, en los primeros siglos cristianos, es preciso tener en cuenta toda una pluralidad de experiencias, todas cristianas, pero muy diferentes unas de otras (Foucault: 2020, p. 33).

Estas distinciones que hace Foucault se vuelven, por demás, relevantes, ya que se le critica que no diferencia, por ejemplo, entre escuelas filosóficas (del paganismo), en las que los objetivos, los fines o la visión de mundo son específicas y varían de una escuela a otra. Se le cuestiona, particularmente, que no hace una "categorización *diferencial* de las escuelas filosóficas y que tiende a mantener una "visión globalizada" de las doctrinas antiguas" (Castro-Gómez: 2016, p. 296). Por el contrario, sostenemos que esto es incierto. En *Subjetividad y verdad* (1981) en la clase del 14 de enero, Foucault comenta la importancia histórica de la constitución categorial de la noción del paganismo. Explica que la complejidad y pluralidad de doctrinas, de formas de pensamiento y de comportamientos (morales, sexuales, existenciales) que entrañaba esta categoría no deben pasarse por alto. Ahí dice lo siguiente:

> En realidad, cuando se mira un poco lo que se incluyó en la categoría de paganismo (de la moral y el pensamiento paganos), se encuentran cosas tan increíblemente diferentes como la religiosidad pitagórica, las reglas jurídico-morales que estaban vigentes en la sociedad romana, la mística neoplatónica, el monoteísmo filosófico y abstracto de los estoicos. Todo eso se llama paganismo. Entonces, ¿qué es esta idea de paganismo? ¿De dónde viene? Es muy evidente que ya de manera muy temprana se designó al paganismo como una unidad (Foucault: 2020, p. 54).

Entonces, es erróneo señalar que Foucault desconocía las singularidades de cada racionalidad y, en especial, de las doctrinas antiguas, simplemente sus intereses teóricos no estaban dirigidos hacia las ideas, ni doctrinas filosóficas, sino hacia las "prácticas de subjetivación" en tanto que el sujeto y la verdad se constituyen como la clave de comprensión histórica de la subjetividad y de la subjetividad moderna: "Cada vez que evoca una dimensión del cuidado de sí helenístico y romano, Foucault se preocupa por iluminarlo por medio de al menos dos textos que remiten a tradiciones filosóficas diferentes: epicureísmo, cinismo, pitagorismo, testimonios de Filón, Luciano, Plutarco, Galeno" (Benatouil: 2003, p. 20). Aún más, en esa misma clase hace notar lo atrayente que le parece lo heterogéneo del mundo pagano y deplora que el cristianismo haya

borrado un “paganismo plural, politeísta, cálido, cercano a lo divino, abierto a lo sensible, tolerante ante los placeres […] deberíamos tender a él” (Foucault: 2020, p. 55).

En conclusión, Foucault conocía perfectamente la diversidad de modos de vida dados en el paganismo, solo que sus análisis genealógicos –reiteramos– eran diametralmente opuestos a una estricta labor de erudición del mundo antiguo:

> Foucault no practica el *comentario de autores* o de *doctrinas* de la época helenística o imperial, sino que localiza elementos análogos en textos que provienen de distintas corrientes filosóficas. Foucault quiere describir la «cultura de sí» en el sentido exacto de la expresión, tal como ésta llegó a acuñarse en la época helenística y, sobre todo, romana. No se trataba de reconstituir una filosofía general, una teoría común o un pensamiento ecléctico a partir de distintas doctrinas. ¿Cómo evitar semejante riesgo? Pues sencillamente no teniendo en cuenta el contenido ni los presupuestos doctrinarios de los textos filosóficos sino la manera en que problematizaban y describen la práctica ética, los pequeños conceptos y los tipos de ejercicios más que las grandes tesis y argumentos teóricos (Benatouil: 2003, pp. 20-21).

Partiendo, entonces, de que la labor filosófica de Foucault –en términos metodológicos– es siempre contrastar perspectivas de pensamiento tal como lo vimos con respecto al cristianismo de los primeros años, digamos que, en el curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault marcó con gran claridad la evolución del “arte de gobernar a los hombres por la verdad” en el paganismo (emperador Séptimo Severo y Edipo Rey) como en el cristianismo (Padres de la Iglesia). Lo que le interesó a Foucault fue mostrar aquello que denominó “momento de subjetivación”, esto es, el momento en que a través de un procedimiento aletúrgico (de veridicción y jurisdicción), el “Yo” (*autós*) se subjetiviza. Foucault descubre, por un lado, la forma en que el sujeto se inserta en los procedimientos de aleturgia, entendidos como el “conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido” (Foucault: 2016b, p. 24); por el otro, que *no existe poder sin una manifestación de verdad*, para nuestro filósofo, esta permanencia

entre poder –en la forma de gobierno– y verdad está presente en todos los esquemas de pensamiento incluyendo el de nuestra modernidad. En consecuencia, Foucault deriva que el "Yo" (*autós*) se constituye también como el elemento central de los procesos de veridicción. En este sentido, digamos que descubre el *arte de gobernar* a los hombres en la forma de "actos de verdad", que son los procedimientos "reglamentados y ritualizados" que fijan al sujeto con la verdad.

Este "arte de gobernar" mediante "actos de verdad" lleva a Foucault a indagar los procedimientos y las formas que el cristianismo introdujo para establecer los procesos de subjetivación y veridicción que condujeron al sujeto a vincularse consigo mismo mediante una verdad de sí. Tres elementos son los que determinan y estructuran dicha relación en el cristianismo. El primero que señala Foucault es la idea "del más allá" como un elemento religioso (acto de fe) que se establece como un fin absoluto y válido para todos; segundo, la "conversión de sí mismo" como un imperativo de volcarse hacia ese "fin absoluto" –para alcanzar la salvación del alma– y, por último, la "verdad" (acto de veridicción) para descubrir en sí mismo lo que se es verdaderamente. Foucault concluye que estas tres designaciones constituyen la subjetividad cristiana y, en gran medida, son la sombra de la nuestra. (Foucault: 2020, p. 267)

Pues bien, para 1981, en el curso de *Subjetividad y verdad*, Foucault se introduce al estudio de una nueva temática (la moral sexual pagana y cristiana) para continuar con la cuestión de la subjetividad y la verdad como elementos que llevan al sujeto a una relación consigo mismo, que desde *Del gobierno de los vivos* emprendió. Este curso de 1981 es la descripción (histórica-arqueológica) genealógica de nuestros códigos sexuales y la manera en que se constituyeron como nuestra propia experiencia. El punto de inicio es identificar el modo en que los antiguos problematizaban –discursiva y prácticamente– los temas de la moral y moral sexual que tocaban aspectos teóricos, políticos y, sobre todo, prácticos. Para Foucault es determinante saber: "cuándo, cómo, dentro de qué procesos, dentro de qué medios, dentro de qué prácticas o instituciones, paganas o no, se formaron los principales elementos de nuestra moral sexual" (Foucault: 2020, p. 34). Ahora la pregunta que lanza en torno a esa tensión histórica entre subjetividad y verdad

es: "¿cómo puede haber verdad del sujeto, cuando solo puede haber verdad para un sujeto?" (Foucault: 2020, p. 26).

Efectivamente, Foucault se empeñó en mostrar –desde sus primeras indagaciones– el modo en que la filosofía clásica planteó esta relación a partir de las "condiciones de posibilidad" en que un sujeto puede conocer lo verdadero; modo de problematización que viene desde Platón pasando por Descartes hasta llegar a Kant. Ahora se propone problematizar la otra cara de la misma moneda partiendo no de un sujeto cognoscente, sino de la "experiencia" que el sujeto hace de sí mismo cuando reconoce algo como verdadero. En términos de subjetividad se trata de identificar el tipo de experiencia que hace que un sujeto se constituya y se transforme en la relación que guarda consigo mismo a partir de su propia verdad: "La constitución de las experiencias de sí y de los otros a través de la historia política de las veridicciones es lo que tratado de hacer hasta el día de hoy" (Foucault: 2020, p.29).

Ahora bien, ¿bajo qué esquema se enmarcan los problemas de la moral y moral sexual en la antigüedad? Sobre las "artes de la existencia" que se definen, de manera general, como un "modelo de comportamiento" basado en un vasto campo de acción denominado: "tecnologías del yo" que se acoplan y entretejen con el principio general de existencia, a saber: el "cuidado de sí". ¿Cómo se desarrolló esa noción tan habitual para el mundo antiguo que definía una cierta forma de vida, de ser y de comportarse? Y ¿por qué Foucault le otorgó tanta importancia al punto de convertirla en la columna vertebral de su estética de la existencia?

En principio, el "arte de vivir" es una noción heterogénea que se desarrolló tanto en la Antigüedad como en los umbrales del cristianismo. Abarcaba distintos campos de dominio: el arte de la retórica, el arte de la medicina para el régimen del cuerpo; el arte de la escritura y de la memoria para el régimen de la existencia; el régimen del alma para controlar y dominar las pasiones, etcétera. Las "artes de vivir" denotaban un "modo de vida" a través del cual los individuos más que aprender una labor, una destreza o una "actividad" implicaba una manera de alcanzar un "modo de ser", se trataba de un "arte de vivir" bajo la idea de "cómo llegar a ser". Las "artes de vivir" se podían definir como un

conjunto de consejos sabios y verdaderos que ayudaban al individuo a afrontar los momentos difíciles de la existencia o los problemas de índole moral. Estos "modos de vida" no solo estaban inspirados para la vida privada o contemplativa, sino también para la pública. Particularmente, su dominio estaba centrado en un "arte del comportamiento", pero dirigido hacia un "arte para llegar a ser". No se trataba, por tanto, de construir una identidad basada en el aprendizaje de "cómo hacer algo", sino desde un plano ontológico enfocarse en *cómo llegar a ser*, es decir, el arte de vivir se refería "al ser que uno es":

> Me parece, y este es el punto sobre el que quería insistir, que las artes de vivir en la Antigüedad, las encontramos en la época helenística y romana y también en el primer cristianismo, se refieren menos a la cuestión del hacer que a la cuestión del ser, de la manera de ser. Con ellas se aprende no tanto, o no solo, a desenvolverse, a hacer ciertos gestos, a ajustarse a determinado modelo social, sino a modificar el propio ser, a calificarlo o modelarlo y a darse cierto tipo de experiencia que sea absolutamente específica […] por medio de estas artes de vivir se trata de permitir al individuo adquirir cierto estatus ontológico que le abra una modalidad de experiencia calificable en términos de tranquilidad, felicidad, beatitud, etc. Modificación del ser, paso de un estatus ontológico a otro, apertura de modalidades de experiencia: de eso se trata en las artes de vivir (Foucault: 2020, pp. 46-47).

Habituado a marcar las diferencias históricas, Foucault identifica que las artes de vivir sufren una transformación desde finales de la Edad Media hasta el siglo XVIII, es decir, pierden su cualidad ontológica y se redefinen como una "actividad" que detalla lo que "hay que hacer" en la forma de un "aprendizaje profesional" (lo que hoy conocemos con el anglicismo "*Know how*") ensombreciendo, así, su estatus original de "arte de llegar a ser":

> El paso del arte de vivir a la formación profesional es sin lugar a duda una de las grandes transformaciones que pueden constatarse y uno de los factores que condujeron a la desaparición del arte de vivir como género autónomo de reflexión y análisis (Foucault: 2020, p. 47).

Lo que encuentra de novedoso en las "artes de la existencia" es su valor de transformación ontológica, ellas posibilitaban adquirir "cualidades de existencia", en la forma de "modalidades de experiencia" que son aquellas experiencias que modifican al ser mismo. Foucault emplea una cita de Epicteto sobre el sentido ontológico de las artes de vivir: "Así como para el carpintero la materia es la madera, y para el escultor, el bronce, el arte de vivir, de igual modo, tiene por materia la vida de cada cual" (Foucault: 2020, p. 60). Esa "transformación ontológica de la experiencia" implicaba un proceso tripartito que tenía que ver con ciertos tipos de relación: consigo mismo, con los otros y con la verdad.

Con respecto a *la relación con los otros* significa que las artes de vivir requieren de una educación, de una enseñanza (*máthesis*). Se trata de un proceso de instrucción en el que está involucrado –indispensablemente– el "otro", ya sea en la forma de autoridad, por ejemplo, el médico o el maestro, o de un consejero público como el caso de Antifonte que "tenía un lugar de consultas donde vendía a quienes lo necesitaban consejos de conducta para hacer frente a situaciones difíciles" (Foucault: 2019, p. 127). Pero también del amigo a través de "intercambios de correspondencia" (Séneca y Sereno, quien le pide a Séneca ayuda y consejos sobre la sabiduría estoica) o, incluso, de instituciones o de las escuelas filosóficas de la época como la escuela epicúrea en el que las prácticas del arte de vivir se basaban en una serie de ejercicios como "reglas de franqueza" (*parrhesia*), o bien, conversaciones individuales en las que debían decir todo y no ocultar nada para encaminarlos de manera conveniente.

En este sentido, digamos que un rasgo discordante de las artes de vivir es que no pueden ser aprendidas por sí mismo, no es posible modificar el propio estatus ontológico sin la ayuda, guía y palabras del otro, en pocas palabras: *no hay gobierno de sí sin la ayuda de otro*. Por eso, el *modo* en que el maestro educa es indispensable para el reconocimiento de lo que uno es. En este sentido, el maestro de la virtud es considerado como un *parresiastés* (el que habla con franqueza y verdad) no solo por la sinceridad de sus palabras, sino porque lo que enuncia es verdadero. En el capítulo 4 de *Las confesiones de la carne* dedicado al tema de las artes de vivir "El arte de las artes", Foucault cita un texto de Galeno muy interesante, en el cual éste dice lo siguiente: "Hay

que poner en manos de los otros, y no de nosotros mismos, el discernimiento de las afecciones del alma; no hay que encargar esa tarea como vigilante, al primero que aparezca […] Hay que apelar a los otros: que observen, que nos señalen nuestros descarríos" (Foucault: 2019, p. 128).

Esta proximidad intrínseca implicaba que el discípulo se mantuviera, hasta cierto punto, dócil ante el gobierno del maestro, esto es, sometido a su autoridad de hombre sabio. Foucault identifica que en esta fórmula entre el Yo y los otros –bajo el modelo del *parresiastés*– las relaciones de poder también juegan un papel de sujeción, pero en términos completamente distintos a los modernos. En efecto, se da un sometimiento y una sujeción al poder del maestro; pero no a través de una imposición, coerción o determinación de otros, sino debido a que el discípulo reconoce en él altas virtudes morales y filosóficas (por ejemplo, el caso de Sócrates, de Séneca) que le ayudarán a lograr su objetivo de constituirse en un sujeto moral. El sometimiento al otro toma la forma de una autorrealización al aceptar la "sabiduría de la verdad" del maestro que es dada de manera desinteresada y por bondad:

> El maestro era un guía permanente para el discípulo: le enseñaba poco a poco la verdad, le ayudaba a avanzar por el camino de la virtud, el dominio de sí y la tranquilidad del espíritu, a la vez que ponía a prueba su avance y, llegado el momento, le daba consejos de vida (Foucault: 2019, p. 128).

El segundo elemento que conforma las artes de vivir es *la relación con la verdad*. Se requiere que esa verdad o ese saber que se aprende a través de la relación maestro-discípulo sea "interiorizado" por el individuo; éste, además, debe embarcarse en un proceso de reflexión y meditación (*melete*) en el que el saber adquirido y la verdad sobre sí mismo se convierta en un tipo de referente para la existencia.

Por último, el tercer elemento es *la relación con uno mismo*, es, por decir lo menos, el punto culmen del trabajo ontológico del arte de vivir. El individuo debe someterse a sí mismo a un trabajo de ascesis y a una serie de ejercicios de control de las pasiones, hacer trabajo de conciencia y examinar las faltas cometidas, así como estar consciente

de aquellos aspectos que hay que alcanzar si se desea llegar a ese resultado final deseado. Estas tres dimensiones: *máthesis, melete y ascesis* no pueden desvincularse si se anhela alcanzar la "cualidad de ser" esperada; estas tres acciones constituyen el carácter ontológico de las artes de vivir:

> Uno no puede por sí solo aprender el arte de vivir, no puede acceder a él por sus propios medios, sin la relación con el otro, la relación con la dirección, la autoridad del otro, sin esa relación al menos provisoria de poder, que lo lleva a someterse al otro y su enseñanza, hasta alcanzar el estatus ontológico que le permita desplegar, por sí mismo y con plena autonomía, el modo de experiencia al que aspiraba […] No hay arte de vivir sin la necesidad de una recuperación periódica de la enseñanza que hemos recibido del maestro, recuperación periódica que hacemos en y por nosotros mismos, al reflexionar, al recordar los preceptos impartidos, al examinar lo que pasa, sea en nosotros, sea a nuestro alrededor, al leer libros, al concentrarnos, a fin de que esa enseñanza y la verdad que acarreaba se conviertan efectivamente en nuestra propia verdad o nuestra relación permanente y constante con la verdad […] A través de toda una serie de pruebas, uno termine por reconocer que ha alcanzado efectivamente el estatus ontológico que buscaba y se ha dotado sin duda de la cualidad de ser a la que aspiraba. Todo esto constituye el elemento de la ascesis de uno mismo, del ejercicio, del trabajo de sí sobre sí mismo (Foucault: 2020, pp. 48-49).

Lo que Foucault confirma con las artes de vivir es que estructuran la relación entre "subjetividad y verdad". La *máthesis, melete y ascesis* son elementos absolutamente centrales para que el individuo establezca una relación consigo mismo y con su verdad; además, se convierten en la bisagra que le confiere al individuo cierta categoría ontológica, o una cierta "modalidad de experiencia":

> Esa adquisición de una modalidad de experiencia no puede realizarse sin una acción de sí sobre sí mismo, una relación con el otro y una relación con la verdad. El vínculo subjetividad-verdad es particularmente legible en esas artes

> de vivir. No digo que solo sea visible en estas, {pero en ellas} lo es en letra grande como a través de una lente. Las artes de vivir son, en esencia, métodos y procedimientos {destinados a} que los individuos, por una acción sobre sí mismos, modifiquen y transformen la experiencia que tienen de sí mismos al {remitirse} a una enseñanza verdadera, una palabra verdadera, el descubrimiento o la búsqueda de cierta verdad (Foucault: 2020, p. 51).

Indudablemente, múltiples prácticas de sí eran fundamentales para las artes de vivir, una de ellas era el examen de conciencia, que en cada doctrina filosófica tenía un papel considerable y muy específico. Por ejemplo, Foucault dice que para los pitagóricos, el examen de conciencia servía como "prueba del progreso moral" del individuo; en cambio, para la helenística jugaba el papel de "relevo" entre el periodo en que se era dirigido y el momento en que ya iba por cuenta propia: "Gracias al examen, el discípulo o quien consultaba podía ponerse en situación de revelar el estado de su alma a su director, a fin de que este pudiese emitir un juicio y determinar el remedio apropiado" (Foucault: 2019, p. 129).

No obstante, con el arribo del cristianismo –como ya vimos– el examen de conciencia tomó la forma de una obligación de manifestación de verdad para la salvación del alma, perdiendo, así, su carácter de elección personal (autonomía del Yo) –imprescindible en las artes de vivir antiguas– y también trastocando el vínculo interactivo e introspectivo entre el Yo y los otros (la relación discípulo-maestro a través del juego parresiástico) como acontecía en la filosofía antigua.

Advirtamos que las artes de vivir privilegian las "modalidades de experiencia" que tienen como punto de encuentro la verdad que el sujeto descubre de sí mismo: "Esta problemática de los géneros de vida el problema no es: cómo ser moral, seguir la ley, evitar cometer errores, sino: cómo conducirse, cómo establecer una relación consigo mismo que pase por la obligación de conocer la verdad" (Foucault: 2020, p. 52).

Es de esperarse que las artes de vivir se convirtieran para Foucault en una empresa colosal y de gran valía intelectual y filosófica, pues ve que ellas actúan sobre

múltiples campos de la vida: ético, filosófico, social, político, pero, sobre todo, porque detecta que las relaciones entre subjetividad y verdad se desenvuelven dentro de ciertas "prácticas de libertad" e individualidad que no son determinadas por otros. Las artes de existencia están condicionadas por la libertad individual. Aquel individuo que se propone cuidar de sí mismo no solo conecta con el ejercicio de su propia libertad, sino implica ser totalmente libre.

Desde la perspectiva filosófica y ética, las artes de existencia le permiten a Foucault detectar las formas de relación que experimentan los individuos tras el proceso de transformación de sí para llegar a pensar de otro modo, para enfrentar las cosas de la vida con otros valores y con otra mirada; –como dice Foucault– para "llegar a ser otro" con la intención siempre de una mejora de sí mismo, pero también bajo el presupuesto de crear formas de vida, de cultura, de relaciones sociales, familiares, de amistad, de arte, heterogéneas que, en gran medida, se convierten en elecciones éticas y políticas. Por eso, se interesa en detectar el modo en que meditaban sobre lo moral, sexual, social y de la vida en general, es decir, le atrae identificar las *formas de reflexión del yo sobre sí mismo*, el modo en que construyeron todo un ámbito de problematización en torno a la experiencia del gobierno de sí y su encuentro social y político en tanto relaciones con los otros: "El mismo concepto de sí-mismo posee un eminente carácter reflexivo, pero este movimiento, que parte del mismo sí-mismo, precisa siempre un encuentro con el otro que no deja al yo indiferente" (Schmid: 2002, p. 223).

Pero también le permiten a Foucault estudiar la verdad desde otra mirada –digamos– desde la manera en que se accede a ella y no tanto a partir de su configuración clásica en que la verdad se determina y se regula por discursos y prácticas de poder-saber. La verdad para los antiguos no se establece en términos epistemológicos, sino de un progreso espiritual, es decir, cumplía una función de resarcimiento a un trabajo profundo y reflexivo de transformación. Para los grecolatinos descubrir "su" verdad era la manera de lograr la salvación para sí mismos. Para conocerse a sí mismo en su propia verdad (*gnôthi seautôn*) había que empezar por cuidar de sí, pero ¿de qué manera? Ciertamente, mediante un conjunto de prácticas espirituales que le ayuden a esculpir su vida (técnicas de meditación, de memorización, de conocimiento, de atención, de

purificación, de conciencia, de escucha, de escritura, de alimentación, entre otras); pero, ante todo, asumiendo –como condición de existencia– el ejercicio de una *techné* del discurso verdadero, esto es, la *parrhesia* como práctica de pronunciar verdad y de hablar con franqueza. Habíamos dicho que para los epicúreos el saber cumplía una función ética, es decir, solo a través de la *parrhesia* se legitima la verdad, ya que esa *techné* supone una "forma de decir en la que el individuo es lo que dice y hace", por tanto, aquél que aspire a cuidar de sí no puede empezar sin atender la voz del "poder de la verdad" que, a la vez, es la voz de la libertad. La franqueza de lo dicho es la libertad, pues se trata de decir algo en el momento preciso, cuando deba decirse. Quien emite un hablar franco en el momento oportuno pone su discurso en la fluidez de la libertad del sujeto mismo.

La *parrhesia* constituye el nexo entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, es decir, la frontera que hace coincidir ética y política. Es la forma de cuidar de sí y, a la vez, de cuidar a los otros, pues se entiende como modelo de conducta y como actividad política. Sin duda, se convierte en un concepto esencial para la "historia de la verdad" que Foucault se propuso realizar y, a la vez, sirve de contrafuerte en "el doble movimiento de una recuperación ética de la problemática política del gobierno y de una recuperación política de la problemática ética de la parresia" (Sabot: 2020, p. 269). Un poco más adelante continuaremos con este punto en su connotación política y democrática, que sirve como concepto *crítico* del pensamiento para nuestra actualidad política. Baste decir por ahora que, para Foucault, la *parrhesia* es una manera de abrir nuevas rutas de pensamiento a propósito de elaborar una "política de nosotros mismos" desde una dimensión ética, filosófica y política sin necesidad de apelar a formas institucionales ni estatales, ni mucho menos religiosas; dicho de otra manera, para Foucault se trata de situar a la *parrhesia* como forma de *subjetividad* en tanto *instrumento crítico* y de *resistencia* a formas de individualización impuestas desde varios siglos.

Siguiendo con las técnicas de sí, se entiende, claramente, por qué el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, lo haya dedicado íntegramente a "las artes de vivir" en especial, del periodo estoico-romano. En efecto, Foucault se enfoca en detectar las técnicas de sí que eran empleadas como forma de vida y cultura. De manera general, Foucault describió la historia del precepto "cuidado de sí" (*epimeleia heautou*) entendido

como "experiencia y como técnica que transforma esa experiencia", pues reconoce en dicha práctica la idea de que la existencia pueda ser realizada en toda su dimensión moral[60]. Para Foucault, la auténtica "obra de arte" es que el hombre pueda concederse la mayor dedicación y convertir su vida en autorreflexión y autoconfiguración, es decir, *hacer de la propia vida un tipo de technê y de éthos filosófico*:

> Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte ya solo tenga relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte sea un dominio especializado, el dominio de los expertos que son artistas. Pero ¿no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué un cuadro o una casa son objetos de arte, pero no nuestra vida? (Foucault: 2013b, p. 205).

Además, el "cuidado de sí" –como *éthos* filosófico y político– le viabiliza calibrar si es posible *desgubernamentalizar la subjetividad* moderna a partir de una ética del Yo:

> Me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que la relación de sí consigo (Foucault: 2004b, p. 246).

Nos parece que su idea de "estética de la existencia" mantiene ese doble sentido, por un lado, realizar un tipo de catarsis ontológica, espiritual y moral, para advertir el nacimiento de nuevas formas de subjetividad y de modos de vida distintos y, por el otro, ejercer su connotación política que es luchar por la verdad:

[60] En el apartado anterior hicimos un breve recorrido señalando las tesis más importantes del "cuidado de sí" en la filosofía antigua, tanto del modelo socrático-platónico, del modelo romano de las escuelas: epicúrea, estoica y cínica, hasta converger con el cristianismo. Por cuestiones de extensión, no podemos dedicarle una mayor atención a esta importante noción con respecto a la multiplicidad de técnicas de sí, simplemente, nos interesa recuperar algunos aspectos que consideramos fundamentales para la "estética de la existencia"; a saber, el vínculo entre cuidado de sí y la *parrhesia*.

> Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo, de las generaciones futuras para las que podrá servir de ejemplo). He aquí lo que he intentado reconstituir: la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida (Foucault: 1999l, p. 373).

Antes de continuar con las prácticas de sí y la *parrhesia*, que son los elementos constitutivos de la "estética de la existencia", vale traer a colación una crítica a Foucault en la que según problematiza la filosofía antigua en términos de una "estética de la existencia", la cual no podía concebirse dentro de la cultura antigua. Pierre Hadot, en un brevísimo escrito de 1988 titulado "Diálogo interrumpido con Michel Foucault, Acuerdos y desacuerdos" hace un señalamiento; al respecto dice:

> En esta tarea del yo sobre el yo, en este ejercicio del yo, puedo igualmente reconocer cierto aspecto esencial de la filosofía: ésta supone un arte de vivir, un estilo de vida que compromete la totalidad de la existencia. En cualquier caso, dudo que pueda hablarse en Foucault de una «estética de la existencia» tanto a propósito de la Antigüedad como de la tarea del filósofo en general. Foucault, como hemos visto, entiende esta expresión en el sentido de que nuestra propia vida supone una obra a la que debemos dar forma. El término «estética» despierta en efecto para nosotros, hombres modernos, resonancias muy diferentes a las que tenía la palabra «belleza» en la Antigüedad (*kalon, kallos*). Y es que la modernidad tiende a considerar lo bello como una realidad al margen del bien y del mal, mientras que por el contrario para los griegos esta palabra, aplicada al individuo, implica normalmente un valor moral […] Es por ello por lo que en lugar de hablar de «cultivo de yo» sería más adecuado hablar en términos de transformación, de transfiguración, de «superación del yo». Y si lo que pretende es analizar este estado no puede dejarse de lado el término «sabiduría» que, a mi juicio, no es utilizado sino raramente, por no decir nunca, por Foucault […] Curiosamente a M. Foucault, que comprende muy bien la importancia de la filosofía como terapéutica, no le parece

> importante destacar el hecho de que tal terapéutica tiene como primera finalidad procurar la paz de espíritu […] En el platonismo, pero igualmente en el epicureísmo y en el estoicismo, la liberación de la angustia se consigue, pues, mediante determinado proceso por el que pasa la subjetividad individual y pasional a esa objetividad propia de una perspectiva universal. Se trata no de la construcción del yo entendido como obra de arte, sino, por el contrario, de la superación del yo, o al menos de un ejercicio gracias al cual el yo se sitúa dentro de la totalidad y se siente parte de ella (Hadot: 2006, pp. 253-255).

Empecemos comentando que Hadot formuló su crítica en torno a la "estética de la existencia" cuatro años después de la muerte de Foucault; cuestión significativa si consideramos que para ese momento los cursos del Colegio de Francia no habían sido publicados, ni muchas de sus entrevistas en torno al tema de la antigüedad grecorromana. Por lo tanto, Hadot no tuvo oportunidad de conocer los cursos de Foucault, ya que, por ejemplo, *La hermenéutica del sujeto* se publicó en 2001; *El gobierno de sí y de los otros* en 2008; *El coraje de la verdad*, en 2009 y, finalmente, *Subjetividad y verdad* se publicó hasta el 2020 en donde, precisamente, trata el tema de las "artes de vivir".

Entonces para 1988, año del escrito de Hadot, solo se habían divulgado los dos volúmenes de la Historia de la sexualidad, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*: "Para mi vergüenza debo confesar que, concentrado en mis estudios, apenas si conocía su trabajo" (Hadot, 2006, p. 251). Por lo tanto, considerando esta circunstancia, la apreciación de Hadot es inexacta porque, como lo dijo, desconocía todos los planteamientos y la problematización que subyace en torno a este tema en dichos seminarios. Uno de estos señalamientos apunta a que Foucault omite la dimensión ética en la "estética de la existencia"; encuadrándola simplemente bajo una idea de "belleza alejada de una realidad autónoma independiente del bien y del mal".

En el texto *El uso de los cuerpos* (2014), Agamben responde a esta conjetura de Hadot y afirma que la estética de la existencia siempre estuvo problematizada en términos éticos. En dicho libro Agamben hace el recuento de todas las veces que Foucault alude al sentido ético que tiene su proyecto de existencia y dice: "La expresión "estética de la

existencia" –y el tema asociado de la vida como obra de arte– siempre es usada por Foucault en el contexto de una problematización ética" (Agamben: 2017, p. 186). Hicimos alusión al curso de 1982 porque en él Foucault –como dice Agamben– "se anticipa a la objeción de Hadot, previene contra la tentación moderna de leer expresiones como "cuidado de sí" u "ocuparse de sí mismo" en sentido estético y no moral" (Agamben: 2017, p. 189):

> Como ustedes saben, hay cierta tradición, (o quizá varias) que nos hace desistir (a nosotros, ahora, hoy) de dar a todas esas formulaciones, a todos esos preceptos y reglas un valor positivo y, en especial, de hacer de ellos el fundamento de una moral. Todas esas exhortaciones, a exaltarse, a rendirse culto, a replegarse en sí mismo, a ser útil a uno mismo, ¿cómo nos suenan? O bien como una especie de desafío y bravata, una voluntad de ruptura ética, una suerte de dandismo moral, la afirmación desafiante de un estadio estético e individual insuperable, o bien como la expresión un poco melancólica y triste de un repliegue del individuo, incapaz de sostener, ante su mirada, entre sus manos, para sí mismo, una moral colectiva, ya no tendría en lo sucesivo más que ocuparse de sí mismo (Foucault: 2004b, p. 30).

Para Agamben –como para nosotros– esta "divergencia" de Hadot es infundada e imprecisa. Igualmente, en referencia al comentario de que Foucault prescinde de la noción de "sabiduría", Agamben muestra lo desacertado de esta apreciación:

> Se trata exactamente en cada ocasión de inexactitudes fácticas. Los índices del curso *La hermenéutica del sujeto*, que constituye, por decir así, el laboratorio de las investigaciones sobre el cuidado de sí, muestran, en efecto, que el término "sabiduría" aparece al menos dieciocho veces y casi la misma cantidad de veces el término "sabio" (Agamben: 2017, p. 192).

Incluso en la introducción de *El uso de los placeres*, es decir, en el apartado titulado "Modificaciones", señala que Foucault no pasa por alto explicitar que la "estética de la existencia" tiene su pertenencia en la "esfera ética". El filósofo italiano hace una

recuperación de comentarios de autores como Paul Veyne y Dreyfus y Rabinow, para mostrar que el proyecto estético de Foucault siempre estuvo bajo la lente ética. Otro ejemplo de ello lo refiere a los estudios sobre la sexualidad pagana y cristiana (*aphrodisias* y el problema de la carne) de los que ya hemos venido hablando. Al respecto dice Agamben:

> Si Foucault se propone aquí mostrar cómo el placer sexual fue problematizado en la Antigüedad […] esto sucede para responder a la pregunta genuinamente ética: "¿por qué el comportamiento sexual, por qué las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral? […] Las "artes de la existencia" de las cuales se ocupa el libro y las técnicas de sí a través de las cuales los hombres han buscado hacer de sus vidas "una obra que exprese ciertos valores estéticos y responda a determinados criterios de estilo", son, en realidad, "prácticas voluntarias y razonadas" mediante las cuales los hombres se fijan cánones de comportamiento que desarrollan una función que Foucault define como "eto-poética" (Agamben: 2017, p. 191).

Para Agamben, estos desatinos no deben leerse en relación con que si la "estética de la existencia" se desplaza o no hacia una ética; para el italiano el trasfondo del problema está en la propia concepción de ética y sujeto que tiene Hadot:

> Hadot parece no lograr separarse de una concepción del sujeto como trascendente respecto de su vida y sus acciones y, por este motivo, piensa el paradigma foucaultiano de la vida como obra de arte según la representación común de un sujeto autor que plasma su obra como un objeto exterior a él (Agamben: 2017, p. 193).

Sabemos que para Foucault no hay un "sujeto fundador" si partimos de aquella tesis de *Las palabras y las cosas* que postula que "el hombre es una invención muy reciente", consecuentemente, es derivable que el "autor" sea igualmente una ficción: "La posición de Foucault era extremadamente radical. Su suspicacia lo llevó a pensar que

incluso el autor, un especial caso del sujeto y el individuo, es una invención reciente y opresiva" (Nehamas: 2005, p. 264). Este comentario de Nehamas sobre el concepto de autor, mantendría el mismo sentido para el filósofo italiano:

> ¿Cómo entender, entonces, esta creación de la propia vida como una obra de arte? El problema, para Foucault, es inseparable de su problematización del sujeto. La misma idea de la vida como obra de arte deriva de su concepción de un sujeto que nunca puede ser separado en una originaria posición constituyente" (Agamben: 2107, p. 194).

Para Nehamas, es Blanchot quien entendió exactamente el modo de problematización del sujeto efectuada por Foucault:

> Y sus propios principios ¿es que acaso no son más complejos de lo que su discurso oficial imagina con sus sorprendentes fórmulas? Por ejemplo, se da por sentado que Foucault, siguiendo en esto una determinada concepción de la producción literaria, se desembarazara pura y simplemente de la noción de sujeto: no más obra, no más autor, no más unidad creadora. Pero no todo es tan sencillo. *El sujeto no desaparece: es su unidad, muy determinada, la que es problemática*[61] (Cf. en Nehamas: 2005, p. 273).

Para concluir con esta crítica de Hadot, reiteramos, que el sujeto, para Foucault, "no está dado de antemano" se "constituye a través de prácticas de sujeción o, de modo más autónomo, a través de prácticas de liberación, de libertad como en la Antigüedad a partir, por supuesto, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones que se encuentran en el medio cultural" (Foucault: 2012d, p. 175). Evidentemente, Agamben ve con claridad cuál es el problema real que no vislumbra Hadot (y nos parece que tampoco otros intérpretes de Foucault) [62]:

[61] Las cursivas son mías.

[62] Tal es el caso del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez quien estaría en la misma línea de Pierre Hadot al señalar lo siguiente: "Al proyectar sobre el mundo antiguo una serie de categorías modernas (estilo de vida, técnicas del yo, estética de la existencia), las investigaciones de Foucault no pueden generar otra cosa que confusión" (Castro-Gómez: 2016, p. 287).

> la obra que debe construirse es el propio sujeto constructor. Es esta la paradoja del cuidado de sí que Hadot no alcanza a entender cuando escribe que "no se trata de la construcción de un sí mismo, sino, por el contrario, de la superación del yo. "Sí mismo" no es para Foucault una sustancia ni el resultado objetivable de una operación (la relación consigo): es la operación misma, la propia relación (Agamben: 2107, p. 195).

Nehamas –al igual que Agamben y Blanchot– entiende que la tesis de Foucault sobre el sujeto no va en sentido de que el sujeto no exista, sino que se construye a sí mismo y que esa construcción es histórica:

> Foucault algunas veces escribió como si el sujeto fuera una ficción, pero, de hecho, nunca negó que el sujeto existiera. Lo que quería mostrar era cómo ciertos periodos constituyen los sujetos diferentemente y cómo el sujeto no es el fundamento final del pensamiento y la historia, sino su complejo producto (Nehamas: 2005, p. 273).

Compartiendo la postura de estos tres grandes intelectuales (Agamben, Nehamas, Blanchot), la dimensión ética subyace (implícita o explícitamente) en la historia de la subjetividad que llevó a cabo Foucault. Desde las relaciones de poder hasta la Pastoral cristiana pasando por la gubernamentalidad, arribando al cristianismo primitivo y retrocediendo hasta la Antigüedad grecorromana queda asentado el interés de Foucault por el campo ético, por el deseo de encontrar una ruta de salida a las formas de sujeción impuestas históricamente. En distintos momentos de nuestra investigación nos empeñamos en dimensionar la pretensión de Foucault por generar una transformación ética y moral del individuo. Digamos que su idea de "estética de la existencia" se proyecta como una forma de abrir el campo ético que está confinado por el poder moderno. Se trata de que el "arte de gobernar" –en la forma de gubernamentalidad– sea factible de convertirse en un "arte de vivir" si lo entendemos en términos de "lucha contra las formas de sujeción y contra las formas de subjetividad" (Foucault: 1988, p. 231).

Debido a esto, Foucault se adentró en las "artes de vivir" empleadas en la antigüedad pues vio en ellas una forma de autorregulación a través de un conjunto de prácticas. Formarse como sujeto moral es la función de las técnicas de sí, sobre todo porque "revelan una función "eto-poética", y Foucault espera que esa forma ética en un sentido elevado "pueda ser una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria" (Foucault: 1988b, p. 268).

En efecto, –al igual que Foucault– vemos la necesidad de construir una nueva "ética del Yo" como tarea urgente en nuestros días. Entiéndase que el tipo de ética que sugiere Foucault es que cada individuo sea el constructor de sí mismo, que su "sí" sea una "unidad" autodeterminada; el "sí" es una acción que se refleja en el sujeto comparada a lo que entendemos gramaticalmente por "verbos reflexivos", que aluden a una acción que el sujeto lleva adelante sobre sí mismo, en este caso la acción que lleva a cabo el "sí" (Yo) es una acción moral con implicaciones en el orden de relaciones consigo mismo y con los otros. De acuerdo con Blanchot, se trata de la auto construcción del "sí" como "unidad", es decir, es el "sí" para "sí" mismo, pues, la consideración de sujeto –en Foucault– es del orden ontológico, que es el sentido que guardan las "artes de existencia". Agamben lo aprecia del mismo modo al decir:

> El sujeto es, pues, la puesta en juego en el cuidado de sí y este cuidado no es otra cosa que el proceso a través del cual el sujeto se constituye a sí mismo. Y ética no es la experiencia en la que un sujeto se mantiene detrás, sobre o bajo la propia vida, sino aquella cuyo sujeto se constituye y transforma en indisoluble relación inmanente con su vida, viviendo su vida (Agamben: p. 200).

Por eso, desde esta concepción foucaultiana de ética, la "actividad creadora" tampoco debe entenderse al modo sartriano[63] partiendo del concepto de "autenticidad",

[63] En la entrevista de 1983, en Berkeley, con Dreyfuss y Rabinow interrogaban a Foucault en que se separa su idea de "obra creadora" en relación con la de Sartre: "¿Pero si uno debe crearse a sí mismo sin recurrir

pues, para el filósofo existencialista, ésta se entiende "como cierta relación consigo mismo –del autor consigo mismo– que es la forma de autenticidad[64] o de inautenticidad". Si hemos comprendido bien la concepción de sujeto, para Foucault se trataría de una ética –como obra de arte– diametralmente opuesta:

al conocimiento y las leyes universales, ¿en qué difiere su concepción del existencialismo sartreano?" (Foucault: 2013b, p. 135).

[64] Algunos intérpretes de Foucault hacen una lectura un tanto errónea debido a que parten de la idea bien interiorizada –histórica, teórica y filosóficamente– de que existe un "sujeto" originario, "dado con anterioridad", es decir, un sujeto a priori, universal e intemporal, o bien, la idea de un sujeto acabado. Este tipo de lectura tradicional distorsiona en un grado importante la concepción de "estética de la existencia" o del "cultivo de sí", al adjudicarle nociones que no estarían dentro del horizonte teórico foucaultiano. Así, es el caso del filósofo Castro-Gómez al decir: "Foucault quiere ver la emergencia de una "cultura de sí" en la que se coloca muy en alto el valor de *la autenticidad*" (Castro-Gómez: 2016, p. 288) Para Foucault, esta noción de "autenticidad" –trátese de Sartre o de Taylor– no describe, en ningún caso, la idea de la "actividad creadora". La "autenticidad" sartreana está en tensión con la supuesta idea de que existe un espacio negativo en el individuo alrededor de lo "inauténtico". Basta con que el individuo "descubra" su propia identidad para proyectarse al mundo tal y como él es, en esa autenticidad se hallaría la verdadera libertad. Llegar a una "vida auténtica" solo es posible para Sartre tomando "conciencia" de la propia existencia, dicho esto en términos cartesianos, para él, el "yo existo" es la realidad inmediata inobjetable del fundamento, del origen, la autoexperiencia de la existencia, es un pensar desde el existir como experiencia. Por eso, para Sartre la toma de conciencia de mi propia existencia o de mi existir es punto de partida del pensamiento" (Godillo: 2009, s/n). Tampoco sería la concepción de "autenticidad" que expone Charles Taylor y a la cual hace alusión Castro-Gómez que se basa en la idea de alcanzar como "ideal moral" la autenticidad, la cual implica que en cada sujeto existe una "forma original" y única de ser, en la que cada individuo tiene su propia "medida", dice Taylor: "Existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma, y no a imitación de la de ningún otro. Pero con ello se concede nueva importancia al hecho de ser fiel a uno mismo. Si no lo soy pierdo de vista la clave de mi vida, y lo que significa ser humano para mí" (Taylor: 1994, p. 65). Esta idea de "fidelidad hacia uno mismo" no tiene cabida en la "autoconstrucción" del Yo de la que Foucault habla. En este sentido, Taylor se mantiene dentro de los mismos parámetros sartrianos de considerar a un sujeto acabado, que tiene en el interior un Yo auténtico y que la fidelidad hacia sí mismo consiste en estar en concordancia con mi "verdadero Yo". Nada más alejado para Foucault. La estética de la existencia es un acto de construcción al modo de un "devenir" histórico, es decir, se va construyendo a partir de la experiencia de vida que es también histórica, así como de una relación consigo mismo y con la verdad de manera reflexiva y crítica; razón por la cual no existe para Foucault un sujeto acabado, por el contrario, se trata de un "desaprender" lo que uno es para "aprehender" lo que se quiere llegar a ser en un sentido positivo. El sujeto –para Foucault como para los antiguos– está inacabado, se construye, se reinventa con el transcurrir de la vida, de la autoexperiencia y del deseo de llegar a ser algo distinto de lo que es. La autenticidad no es esa fuerza moral –incluso psicológica– de una "voz interior" que lleva al sujeto a descubrir su Yo auténtico, tal y como dice Taylor, sino es un acto de creación dinámico y permanente. Para Taylor la autenticidad es aquella que: "Atribuye una importancia moral crucial a una suerte de contacto con uno mismo, con mi propia naturaleza interior; que considera en peligro de perderse, debido en parte a las presiones para ajustarse a la conformidad exterior, pero también porque, al adoptar una posición instrumental consigo mismo, puede haber perdido la capacidad de escuchar esta voz interior [...] Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que solo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio" (Taylor: 1994, p. 65).

> Desde el punto de vista teórico, creo que Sartre desecha la idea del sí mismo como algo que nos es dado y, en cambio, por intermedio de la noción moral de autenticidad, se repliega en la idea de que hay que ser uno mismo y ser verdaderamente uno mismo. A mi entender, la única consecuencia práctica y aceptable de lo que dice Sartre consiste en vincular su descubrimiento teórico a la práctica creativa y ya no a la idea de autenticidad. En sus análisis de Baudelaire, Flaubert, etc., es interesante ver que Sartre remite el trabajo creador a cierta relación consigo mismo –el autor consigo mismo– que adopta la forma de la autenticidad o la inautenticidad. Yo querría decir exactamente lo contrario: no tendríamos que referirnos a la actividad creadora de algo como el tipo de relación que se tiene con uno mismo, sino vincular el tipo de relación que uno mismo tiene con su propia actividad creadora" (Foucault: 2013b, p. 135).

Retomando el tema de las técnicas de sí, decíamos que no puede existir una ética sin el ejercicio de ciertas prácticas de sí y del discurso verdadero (*parrhesia*). La intención de Foucault es que el "cultivo de sí" sea el eslabón que una a la estética de la existencia en esa actividad creativa y creadora y fomente nuevas formas de subjetividad autónomas, independientes y satisfactorias que, al mismo tiempo, garanticen la autonomía del otro. Pero quede claro un punto. Foucault no propone dar una solución definitiva a los problemas que nos aquejan social, política, económica o filosóficamente. Su idea de ética no está proyectada como "la gran solución" a todo problema. Foucault solo plantea una ética que adquiera la forma de "instrumento crítico" para sí mismo y para los otros; y nos parece que es en este sentido como debe entenderse las "artes de vivir", son simplemente una "posible salida", un punto nuevo desde donde guiar nuestra reflexión. Paul Veyne lo vio con tal claridad:

> Foucault, que sabía ver en grande, no pretendió entregarnos por lo tanto una moral ya formada de cabo a rabo; esas hazañas académicas las consideraba muertas junto con la antigua filosofía. Pero nos sugirió una salida. El resto de su estrategia, se la llevó consigo (Veyne: 1992, p. 8).

Por lo tanto, Foucault se propuso identificar "históricamente" esa noción tan singular del "arte de vivir". El sujeto grecorromano le aparece como el hombre del "cuidado de sí". Un hombre que sabía, *efectivamente*, cuidar de sí mismo. Y a la vez, le interesó comprender cómo esa "cultura del cuidado" la convirtieron en un problema filosófico y no solo de mera definición. Por ende, rastrear las "estrategias" –digamos– éticas-prácticas (*epimeleia heautou*) que estaban generalizadas en las distintas escuelas grecorromanas se convirtió en una empresa fundamental debido a que éstas fijaban al sujeto en la inmanencia de un saber sobre sí mismo (*gnôthi seautôn*) que le permitía definir su modo de actuar, de ser o de pensar para enfrentar las situaciones de la vida cotidiana, social y política.

Grosso modo hemos venido comentando –en el apartado anterior– los desplazamientos históricos, filosóficos y éticos que el cuidado de sí ha tenido a lo largo de los primeros siglos de nuestra era. Se trató, en todo caso, de mostrar que para Foucault "del mismo modo que existen diferentes formas de cuidado, existen diferentes formas de sí" (Foucault: 1999m, p. 448); esto se debe a la variación de los "modos de sujeción" –relación del sujeto con la verdad– que se han conformado durante el periodo grecorromano y cristiano en que el cuidado de sí fungió de puente:

> La filosofía antigua y el ascetismo cristiano se sitúan, como vemos, bajo el mismo signo: el del cuidado de sí [...] Entre estos dos extremos –Sócrates y Gregorio de Nisa–, cuidarse de sí mismo constituye no solamente un principio, sino también una práctica constante (Foucault: 1999m, p. 447).

Ahora, siguiendo esa trayectoria que va de Sócrates al cristianismo resta preguntar ¿de qué modo la *parrhesia* y, en especial, la *parrhesia* política se vincula con el cuidado de sí, según la tradición antigua? Habíamos dicho en el apartado anterior, que a Sócrates el cuidado de sí se le plantea como una misión divina (el oráculo de Delfos señala a Sócrates como el hombre de la sabiduría), como una prueba destinada a cambiar la vida de las personas, su tarea es inducir a otros a cuidar de sí y a conocerse a sí mismos como ejercicio personal y ético, cuyas repercusiones caerían en lo social y político. Digamos que su misión divina se sintetiza bajo estos tres aspectos que Foucault señala:

1) la relación del cuidado de sí y la vida política; 2) la relación del cuidado de sí y la educación insuficiente y 3) la relación entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí. Estos tres vínculos están a su vez entretejidos en la concepción ética de Sócrates. Hemos comentado el interés por Alcibíades para que se convirtiera en un buen gobernante debido a la "educación defectuosa" que había adquirido; ello implicaba aprehender el valor del bien moral (la justicia, la verdad, la sabiduría, etcétera) en tanto que estaba destinado a gobernar a la ciudad. Alcibíades debe "conocerse a sí mismo" como sujeto moral y reconocer en él las habilidades y capacidades que el juego del poder requiere. Para Sócrates uno se hace sujeto al momento de vincularse con la verdad que se pronuncia y con las acciones que comete; es decir, jugando el "juego parresiástico" y poniéndose a prueba con el propio Sócrates quien es el único que puede hacer que el otro reconozca lo que ha hecho bien o las deficiencias que tiene. Para Sócrates se actúa de mala manera por la "ignorancia", por la falta de atención hacia sí mismo y por la poca atención al precepto délfico: "Conócete a ti mismo".

Además, la *parrhesia* socrática es una relación personal con el otro, es un estar cara a cara con el otro para ser guiado por el discurso de verdad. El logos socrático está en dirección de hacer ver al otro el modo en que ha conducido su vida, la manera en que ha descuidado de sí mismo. El papel parresiástico de Sócrates está en función de hacer notar si el discurso del individuo; es decir, su propio logos va conforme con el modo de vida que lleva, tal y como sucede con la vida de Sócrates:

> Sócrates no solo es capaz de dar él mismo cuenta de su propia vida, sino que tal cuenta es visible en su conducta, ya que no hay la más mínima discrepancia entre lo que dice y lo que hace […] Este acuerdo armónico es lo que distingue a Sócrates de un sofista: el sofista puede pronunciar bellos y sutiles discursos sobre el valor, pero él mismo no es valiente […] Sócrates es capaz de utilizar un discurso racional, éticamente valioso, sutil y bello; pero a diferencia de los sofistas, puede utilizar la *parresia* y hablar libremente porque lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace. Y así, Sócrates –que es verdaderamente libre

> y valiente– puede, por tanto, funcionar como figura parresiástica" (Foucault: 2004d, pp. 135, 136).

Por eso, la misión divina de Sócrates funcionaba al modo de un "aguijón", que incitaba al otro a tener el "coraje de la verdad" (*parrhesia*); es decir, despertar el valor de conocerse a sí mismo (*gnôthi seautôn*) para cuidar de sí y de los otros (*epimeleia heautou*). Para Sócrates el cuidado de sí está en dirección del bien de los otros. La *parrhesia* es un "arte de la vida", y Sócrates es el "hombre de la verdad"; es un *parresiastés* que va señalando la verdad a sus conciudadanos. Sócrates es la figura emblemática en que la virtud y la verdad están en consonancia, cuestión que lo convierte también en un "hombre útil a la ciudad", pues cuida a los atenienses como un padre cuida a sus hijos: inculcando la sabiduría, conociendo la verdad y cuidando del alma. Para Sócrates, la ciudad es como si fuese su propia familia. La "utilidad socrática" –dice Foucault– guarda un sentido político y ético, es decir, se da un emparejamiento entre "alma y ciudad" y también una correspondencia entre vida y verdad.

En *La hermenéutica del sujeto* (1982) y en *La inquietud de sí* (1984), Foucault señala que, hacia los primeros dos siglos de nuestra era, en especial, con el estoicismo tardío, se produjo una exaltación por el cuidado de sí. Emergió un entusiasmo por la idea de respetarse a sí mismo, de cuidar y vigilar mayormente los aspectos "privados" de la vida, así como por intensificar la relación con uno mismo. Esta experiencia del cuidado de sí alcanzó su pináculo, pues se produjo –a juicio de Foucault– "una edad de oro" entre las distintas escuelas filosóficas (epicúreas, cínicas y estoicas). Para el mundo Imperial, cuidar de sí era una actividad sumamente valorada, fundamentalmente, por su sentido siempre positivo y su tendencia a rectificar el comportamiento (moral, social, familiar, político, de amistad, etcétera). Tenía la función de "equipamiento" moral y espiritual para protegerse de las adversidades exteriores. Al consolidarse en "cultura" se extendió hacia diversos ámbitos de la vida humana, ocupándose de las "verdades útiles", la política y, en especial, de la moral. Para la época helenística, cuidar de sí se convirtió en un principio rector de la existencia validándose como *éthos* y como actitud:

> Una actitud general, una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo, de realizar acciones, tener relaciones con el prójimo. Es una actitud: con respeto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. Es también una manera determinada de atención, de mirada. Es a la vez ejercicio y meditación. Designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura (Foucault: 2004b, p. 28).

Esta "cultura del Yo" se organizó, en consecuencia, como "práctica social dando lugar a relaciones interindividuales, a intercambios y comunicaciones y a veces incluso a instituciones; ha dado lugar finalmente a cierto modo de conocimiento y a la elaboración de un saber" (Foucault: 2004c, p. 43). Deferencia importante, pues el cuidado de sí se abrió a una pluralidad de formas de relación con los otros en la forma de amistad más que en forma política. Y ¿por qué la amistad? Porque para el mundo grecorromano, la amistad era una virtud; se basaba en principios de lealtad, de reconocimiento mutuo, de una relación duradera sin tintes de egoísmo, la amistad era algo que no se podía comprar de manera fácil.

A diferencia del autogobierno socrático, en el que el cuidado de sí buscaba un ascendente sobre los otros, con la helenística se invierte la forma de pensamiento, pues se produce una concentración en el Yo. El objetivo era asegurar la independencia con respecto a los acontecimientos y, sobre todo, al poder de los otros. Ya no era la idea de que el cuidado de sí estuviera en disposición de instruir a un joven ateniense para ser un gobernante; para el mundo romano, por el contrario, había que alcanzar la tranquilidad del alma y la serenidad del anciano como modelo de comportamiento y de dominio de sí en el que las pasiones quedaban eclipsadas; así, se formó un nuevo pensamiento no centrado en el futuro sino solo en el "puro presente". La vida diaria –como presente– se volcó en centro de reflexión filosófica.

¿Cómo se produjo esa cultura del cuidado de sí?, ¿qué circunstancias dieron lugar a esa exacerbación de la soberanía? Foucault nos ha dicho que en este periodo muchos

de los códigos de conducta, por ejemplo, con respecto a la sexualidad, se radicalizaron, pero no en el sentido de prohibición que después el cristianismo le asignaría, sino con el objetivo de apremiar una voluntad de sí, de expresar un rigor sobre sí mismo más que un intento por gobernar a los otros. Una mayor importancia hacia el yo fomentó "la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo; es la modalidad, la amplitud, la permanencia, la exactitud de la vigilancia que se pide; es la inquietud a propósito de todas las perturbaciones del cuerpo y alma que hay que evitar por medio de un régimen austero" (Foucault: 2004c, p. 40).

En efecto, con respecto a los actos sexuales se produjo un esfuerzo de moralización más o menos impuesto bajo el refuerzo del emperador Augusto (n. 63 a. C. m. 14 d. C.); los moralistas de la época tendían hacia la búsqueda de una moral sexual constrictiva, pero, en realidad, –dice Foucault– no hubo una verdadera intervención legislativa para modificar los comportamientos sexuales: "De manera general, las sociedades antiguas siguieron siendo sociedades de promiscuidad" (Foucault: 2004c, p. 40). Las leyes que regulaban los comportamientos sexuales no eran ni numerosas y no tenían gran fuerza. ¿Qué es lo significativo que observa Foucault de esta nueva forma de austeridad sexual? Que esa exaltación por el cuidado de sí no vino, precisamente, por el lado de la moral sexual como se ha pensado, sino debido "al propio agotamiento de integración de los individuos al mundo social y político"; no olvidemos que hacia el siglo III a. C., ya germinaba la decadencia de las ciudades-estado:

> No sería pues el reforzamiento de una autoridad lo que podría dar cuenta del desarrollo de esa moral rigurosa, sino más bien el debilitamiento del marco político y social en el que se desarrollaba en el pasado la vida de los individuos: menos fuertemente insertados en las ciudades, más aislados unos de otros y más dependientes de sí mismos, habrían buscado en la filosofía reglas de conducta personales (Foucault: 2004c, p. 40).

Emergió, entonces, un fuerte impulso hacia la individualidad[65], pero también hacia la consideración cívica de los deberes para con la sociedad, los ciudadanos, la casa, la familia, las amistades, las propiedades, etcétera. Y en este sentido, esa *revalorización de la individualidad* es lo que a Foucault le interesa problematizar de la cultura grecorromana; pues en ella subyace un principio ético y ontológico de la existencia misma, en la que el Yo es anterior a los otros: "No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera" (Foucault: 1999b, p. 400).

En efecto, la "actitud individualista" tuvo gran importancia para los antiguos: el valor de la singularidad del individuo, pero también existía una consideración importante hacia los grupos sociales en los que se participaba, había un respeto por las instituciones a las que se pertenecía; asimismo, se dio un fortalecimiento del núcleo de la vida privada: familia, amigos, actividades, labores, patrimonio, etcétera; en otras palabras, las cuestiones éticas entre el Yo y los Otros constituyeron los temas de preocupación filosófica entre los antiguos. Por ende, esta nueva forma de comprender el cuidado de sí implicaba la intensificación de la relación consigo mismo a partir de nuevas reglas de existencia; por primera vez en la historia, el individuo se toma a sí mismo como su propio objeto de acción: "¿Por qué uno se preocupa por sí mismo? No por la ciudad. Por sí mismo" (Foucault: 2004b, p. 92).

Se establece un desplazamiento fundamental entre el cuidado de sí socrático y el imperial. El Yo (*autós*) se convierte en la preocupación filosófica del helenismo, pues,

[65] El sentido que Foucault le asigna a esta noción de "individualismo" dentro del contexto grecorromano va en dirección de considerar al individuo como una *unidad central de análisis y reflexión para sí mismo*. Un poco más adelante señalaremos la significación negativa que el "individualismo" adquirió con el cristianismo a partir de una teoría del egoísmo. Asimismo, hacia el final de nuestro trabajo, abordaremos esa falsa creencia que se tiene con respecto al proyecto ético de Foucault en el que supuestamente adquiere connotaciones de un "egoísmo" exacerbado. Por lo tanto, no debe asimilarse un concepto al otro; ni mucho menos cuando se trata de la idea griega de individualismo en tanto –como estamos viendo– el "arte de vivir" griego implica un vínculo indisoluble entre el Yo y los Otros. Baste señalar, por el momento, que la idea de "individualidad" antigua nada tiene que ver con la noción de "egoísmo". De hecho, ambos conceptos se contraponen en su definición –incluso hoy en día– si tan solo seguimos la apreciación que da la RAE, leeremos que el individualismo se entiende como la "tendencia filosófica que define la autonomía y supremacía de los derechos del individuo frente a los de la sociedad y el Estado". En tanto que el egoísmo lo define como un "inmoderado y excesivo amor a sí mismo que hace atender desmedidamente el propio interés sin cuidar del de los demás".

estiman que la *vida se vive para sí*. Dada esta exaltación del Yo, la filosofía y el filósofo adquieren una importancia vital y social. La filosofía brinda las directrices y técnicas para la vida en general, y el filósofo se convierte en el consejero de la vida. Por ello, la importancia de las *redes de amistad* entre los individuos y filósofos. Es a través de la dirección filosófica que el individuo emprende su autogobierno, solo así puede principiar el camino hacia el desarrollo de un arte de vivir. En este sentido, este "autocuidado" es propio no solo del gobernante, sino también del médico, del padre de familia, del amigo, y en cada caso, involucra, incluso, la administración de sus propios bienes y del hogar (*oikonomos)*. Por lo mismo, el arte de existencia se asume como "elección personal"; ya no es la ciudad ni la riqueza ni el gobierno de los otros el punto de llegada, sino el Yo. La finalidad última de la "elección" es el Yo. Pero ese Yo, o, mejor dicho, ese individualismo es, en efecto, un llamado a la vida privada y al entusiasmo por la singularidad bajo la idea de un papel formativo.

Pero ¿qué es ese *rol formativo* de la singularidad? Por supuesto, una transformación de sí, un ideal de llegar a convertirse en la mejor versión de sí mismo, en alcanzar una mejor forma de vida. Una vida que está totalmente vinculada a la tranquilidad del alma. La vida, como principio vital, se materializa a través del alma. Un ejemplo es el citado por Foucault, *Del dios de Sócrates*, de Lucio Apuleyo (siglo II d. C) dice: "Los hombres tienen el deseo de llevar la mejor vida, saben todos que no hay otro órgano de la vida sino el alma…; sin embargo, no la cultivan" (Foucault: 2004c, p. 44).

En efecto, desde los platónicos, hasta los epicúreos, cínicos y estoicos, el cuidado de sí –innegablemente– mantiene su sentido formativo; sin embargo, el cuidado de sí socrático se fundamentaba bajo la idea de salir de la "ignorancia" debido a la deficiencia pedagógica ateniense; era indispensable, por tanto, tener un buen conocimiento de lo que era la justicia, la política, el valor, etcétera, para gobernar la ciudad. En cambio, el cuidado de sí del periodo imperial no se dirige –de modo exclusivo– hacia el marco político, sino hacia los comportamientos humanos y del alma: "Ocúpate de ti mismo y se acabó", éste es el desplazamiento filosófico entre el periodo socrático y el imperial: el *Yo* como objeto y centro de preocupación. Ello implica someterse a una serie de acciones, trabajos, obligaciones con el fin de llegar a rectificar los errores, las deformaciones de

carácter, los malos hábitos, las dependencias, etcétera. Se trata por mucho de una actividad permanente y continua de "corrección/liberación" del alma, dice Foucault. El tiempo dedicado al cuidado de sí es un factor fundamental para fijar los objetivos a alcanzar: "Ese tiempo no está vacío: está poblado de ejercicios, de tareas prácticas, de actividades diversas. Ocuparse de sí mismo no es una sinecura" (Foucault: 2004c, p. 50).

De ahí, el exhorto a todos a cuidar de sí durante toda la vida, desde la juventud hasta entrada la vejez es posible modificar la conducta:

> De todos modos, aunque uno no se corrija en la juventud, siempre puede hacerlo. Aunque nos endurezcamos, hay medios para repararlo, para corregirnos, para que podamos volver a ser lo que habríamos debido ser, pero nunca fuimos (Foucault: 2004b, p. 105).

Este "llamado" a cuidar de sí –que toma la forma de universalidad– es, en el fondo, una pretensión que solo unos cuantos pueden cumplir. Foucault examina los límites de esa "universalización del llamado", de esa elección privilegiada y estilística que solo es realizable, en efecto, para unos y no para todos. ¿Por qué razón es para unos cuantos? *Porque no todos los hombres son capaces de ocuparse de sí*.

Entonces, ¿a qué se debe esa capacidad o incapacidad para cuidar de sí? Esa especie de universalidad que postula que "todos pueden ocuparse de sí", en realidad, –dice Foucault– demanda ciertas condiciones de vida, entre ellas: el "ocio" entendido como una elección de vida, como una posibilidad real de dedicarse a la filosofía y a la preocupación por uno mismo para toda la vida, pues, se trata de una opción ética; pero también de una determinación del espíritu para ejercitarse –como el atleta– que requiere de esfuerzo, constancia, capacidad, fortaleza, o para decirlo en palabras nietzscheanas, es necesaria cierta "voluntad de poder". La incapacidad de cuidar de sí no se determinaba por cuestiones jerárquicas, sociales, por privilegio político (como en el caso de Alcibíades que se trataba de una recomendación reservada por estar destinado a gobernar), sino por un estatus de valor y resistencia, de ahí su condición "elitista": el llamado se hace extensivo a todos, precisamente, porque son pocos los que "escucharán". Esa "división

operativa" de la que Foucault habla debe entenderse solo en términos de "capacidades" de quienes buscan y son capaces de cuidar de sí y quienes no:

> Por consiguiente, como no hay diferencia de estatus, puede decirse que todos los individuos son en general "capaces": capaces de ejercitarse, capaces de ejercer esta práctica de sí. No hay descalificación a priori de tal o cual individuo debido a su nacimiento o su estatus. Si todos son capaces en principio de acceder a la práctica de sí, es un hecho absolutamente general que muy pocos son en concreto capaces de ocuparse de sí mismo. Falta de valor, falta de fuerza, falta de resistencia, incapaces de comprender la importancia de esta tarea, incapaces de llevarla a buen fin: ése es, en efecto, el destino de la mayoría (Foucault: 2004b, p. 126).

Consecuentemente, lo que a Foucault le atrae del periodo romano es que el cuidado de sí es conexo a un principio liberador no solo de las deformaciones del alma, sino de todas aquellas formas de sujeción externa: institucionales, normativas, reglamentarias, en la que se suprime toda transformación de sí mismo en un sentido fuerte y profundo del ser: "escapando a todas estas dependencias y a todas las servidumbres, acaba uno por alcanzarse a sí mismo, como un puerto al abrigo de las tempestades o como una ciudadela que protegen sus murallas" (Foucault: 2004c, p. 64). Lo que observó Foucault es que el pensamiento helenístico elaboró "prácticas de libertad" con el fin de que el individuo no estuviese sometido al exterior, que se liberara, incluso, de la propia esclavitud, pero también de las relaciones de poder –que si bien conllevan la libertad en sí mismas– también pueden ser reversibles.

¿En qué sentido Foucault le otorga importancia al cuidado de sí en relación con el poder? Hemos dicho que sus indagaciones en el mundo antiguo tuvieron como objetivo la posibilidad de pensar la resistencia al poder; pues bien, ve en el helenismo romano que la concepción del cuidado de sí abraza esta idea. Así lo reitera Sauquillo:

> Quien es soberano de sí mismo –subraya Foucault– no abusa de su poder sobre los otros. Ni es esclavo de sí mismo, ni tiraniza a los otros […] El

> emperador debía tener tanto más dominio sobre sí mismo cuanto más poder ejercía. Pero quien se cuida de sí mismo no pierde soberanía, sea rey o porquero […] Quien se gobierna a sí mismo sabe gobernar a los otros: no abusará nunca de su poder" (Sauquillo: 2017, 417).

Para nuestro filósofo, en realidad, se trata de oponer a una "política individualizante" (religiosa, institucional o gubernamental) el poder de una "política del arte de vivir". Esta idea de ética del yo elaborada por el mundo antiguo, para Foucault, es la posibilidad real de luchar contra la sujeción de una identidad fijada por otros. Ve en este modelo ético una forma de preocuparse por las relaciones de poder en tanto que no lleguen a coagularse en formas hegemónicas, ni de sujeción. Para Foucault, el cuidado de sí –siguiendo el principio kantiano de la Ilustración– es un modo de "salir de la minoría de edad" y no dejar a cargo de los otros, lo que le corresponde al individuo autónomo:

> A esta tarea agonística le corresponde una política del arte de vivir cuya tarea más relevante consistirá en imposibilitar la solidificación de cualquier situación de dominio o forma de fascismo. Su punto de partida serán las experiencias de la actualidad, en particular la experiencia de lo intolerable, así como de aquello que no es admisible: contra ello se dirige la ética del individuo con objeto de transformarlo (Schmid: 2002, p. 206).

Por lo tanto, la ética del yo se basa en la eliminación de dependencias codificadas y apela a la autonomía de la existencia, a la facultad de hacer de la propia vida una forma de oposición al poder: "cuando el poder toma la vida por objeto u objetivo, la resistencia al poder ya invoca la vida y la vuelve contra el poder. La vida deviene resistencia frente al poder cuando el poder hace de la vida su objeto" (Deleuze: 2016, p. 122). Esa idea tan generalizada entre intelectuales, críticos e historiadores de que la "ética del yo" se "sustrae" de las cuestiones políticas, es un equívoco[66]. Simplemente, el acento no estaba

[66] La interpretación que hace Castro-Gómez en relación con la idea de que las "técnicas del Yo" y, por ende, la "estética de la existencia" –en el periodo helenístico– tienden hacia la "sustracción" de las cuestiones políticas; es un tanto inexacta. Como mencionamos arriba, no se trataba de una "actitud de indiferencia" por parte de los sabios filósofos; por el contrario, se buscaba que el filósofo tuviera intervenciones reflexionadas, calculadas y, sobre todo, bajo el criterio de la "sabiduría filosófica". El sentido inverso que

puesto en el hecho de que los individuos (en este caso, los filósofos) no ocupasen puestos públicos, sino en la exigencia de que solo hombres sabios, respetados y libres, en tanto que lograran un equilibrio del alma, podían servir en política. Séneca es un ejemplo de ello, consideraba que la "actitud del sabio" era fundamental ante las cuestiones políticas. No se trata, por lo tanto, de una cuestión de "indiferencia" o de "retiro" de lo político, por el contrario, estaba mediado por la idea de brindar consejos sabios al monarca y de mantener una postura crítica cuando fuese necesario, tarea, propiamente, de la *parrhesia* política, por eso Foucault insiste en que el "arte de vivir" considera primero al Yo, pero de manera derivada se acredita frente a los demás: "dar forma a la existencia de cada uno y dirigir esta forma hacia el exterior, hacia los otros. Solo en los ojos de los demás aparece la belleza de la existencia" (Schmid: 2002, p. 263).

Ciertamente, como vimos, a Foucault le atrae la helenística romana en tanto que está concebida a partir del Yo. Esta idea de anteponer a los otros en lugar del Yo es una concepción que emergió con el cristianismo y que la modernidad le dio continuidad apelando a una "ética general del no egoísmo" basada en términos exclusivos y primarios de una relación con el otro antes que consigo mismo; así, por del lado del cristianismo situando a Dios como anterior y primero de toda existencia humana; y por el lado de la modernidad anteponiendo al Yo una serie de categorías que invocan a la colectividad: población, sociedad, comunidad, grupos, familia, estado, nación, etcétera. Por ejemplo, la serie de códigos elaborados por el mundo helenístico (morales, sociales, filosóficos) que se auto asignaban, con la llegada del cristianismo dichos códigos sufren una inversión en términos relacionales: ya no tienen al Yo como punto de partida y de llegada, sino "la renuncia de sí". Por lo que el cristianismo (y luego la modernidad) erradica para

---

le imprime Castro-Gómez a esta idea nos parece erróneo: "Nótese aquí el abandono, tanto por parte de los epicúreos como de los estoicos, de la ética clásica del enfrentamiento (*agon*) que predominaba en la *polis* griega [...] Sócrates problematizó esta ética de origen homérico, jamás se le ocurrió que el ideal del sabio era "retirarse" del espacio público y sus ocupaciones para construir una "red de amistad" en la que pudiera vivir *inmunizado* [...] Todo esto nos conduce a interrogar el modo en que estas "técnicas de sustracción", tan estimadas por Foucault, valoran la participación política [...] La reflexión de filósofos como Platón y Aristóteles se orientaba primariamente hacia el logro de la convivencia política, hacia la necesidad del bien común, y tan solo de forma *derivada* hacia el logro de la felicidad individual" (Castro-Gómez: 2016, p. 302). No es, por lo tanto, que con el helenismo las cuestiones políticas pierdan fuerza; de hecho, sabemos que será el pensamiento cínico quien asigne una connotación crítica a las cuestiones políticas apelando a la práctica del "decir franco" (*parrhesia* política).

siempre la concepción helenística de cuidar el Yo como un imperativo originario. Desde entonces quedó borrado el Yo en privilegio de los otros:

> Estas reglas austeras, que vamos a reencontrar idénticas en su estructura de código, pues bien, resulta que las reaclimatamos, las traspusimos, las transferimos al interior de un contexto que es el de una ética general del no egoísmo, sea con la forma cristiana de una obligación de renunciar a sí mismo, sea con la forma "moderna" de una obligación para con los otros, ya se trate del prójimo, la colectividad, la clase, la patria, etcétera. Por tanto, el cristianismo y el mundo moderno fundaron todos estos temas, todos estos códigos del rigor moral, en una moral del no egoísmo, cuando en realidad habían nacido dentro de ese paisaje tan fuertemente marcado por la obligación de ocuparse de sí mismo (Foucault: 2004b, p. 32).

Regresando al tema del "juego político" en el mundo helenístico, Foucault distingue varias aristas históricas y filosóficas a problematizar. La primera tiene que ver con la tendencia a considerar que el helenismo buscó un "retiro" del mundo político para "cultivar el Yo" como resultado de la notable "decadencia de los estados-ciudad", al respecto, Foucault comenta esta propensión un tanto inexacta:

> La decadencia de las ciudades-estado como entidades autónomas a partir del siglo III a. C. es un hecho conocido. Se ha visto en ello a menudo el motivo de un retroceso general de la vida política allí donde las actividades cívicas habían constituido para los ciudadanos un verdadero oficio; se reconoce aquí la razón de una decadencia de las clases tradicionalmente dominantes, y se buscan sus consecuencias de repliegue por el cual los representantes de esos grupos privilegiados habrían transformado esa pérdida efectiva de autoridad en una retirada voluntaria, dando así cada vez más valor a la existencia personal y a la vida privada (Foucault: 2004c, pp. 78-79).

Para Foucault esta consideración histórica tiene sus puntos contradictorios. A saber, es cierto que las "ciudades-estado" presentaban un debilitamiento, su autonomía

se veía reducida y las estructuras políticas estaban sufriendo cambios considerables, sin embargo, ésta no es la causa primera de esa reconsideración del mundo antiguo hacia un "repliegue de sí mismo", para Foucault, las cosas son un poco más complicadas, pues, si solo se considerara este argumento de los historiadores, se estaría cayendo en un "reduccionismo" para explicar los cambios producidos en la reflexión moral y la práctica de uno mismo:

> De hecho –y sobre este punto hay que referirse a los historiadores que han mellado bastante la gran figura nostálgica de la ciudad-estado que el siglo XIX había dibujado con cuidado– la organización de las monarquías helenísticas y luego del Imperio romano no puede analizarse simplemente en los términos negativos de una decadencia de la vida cívica y de una confiscación del poder por instancia estatales cada vez más lejanas. Conviene subrayar por el contrario que la actividad política local no fue ahogada por la instauración y el reforzamiento de esas grandes estructuras de conjunto; la vida de las ciudades, con sus reglas institucionales, sus riesgos, sus luchas, no desaparece a consecuencia del ensanchamiento del marco en que se inscribe, ni como efecto de rebote del desarrollo de un poder de tipo monárquico. La angustia ante un universo demasiado vasto que habría perdido sus comunidades políticas constituyentes podría sin duda ser un sentimiento que prestamos retrospectivamente a los hombres del mundo grecorromano. Los griegos de la época helenística no tuvieron que huir del "mundo sin ciudad de los grandes imperios", por la excelente razón de que "el helenismo era un mundo de ciudades" y criticando la idea de que la filosofía habría constituido, después el desmoronamiento del sistema de las ciudades, "un abrigo contra la tempestad" (Foucault: 2004c, p. 80).

¿Cuál es la causa que a juicio de Foucault impulsó este giro hacia el sí mismo? Foucault lo ve acertadamente: los cambios de "las condiciones del ejercicio de poder". La institución Imperial –bajo el mando del emperador Augusto– refleja con mayor claridad ese nuevo acondicionamiento en el ejercicio del poder. Primero, debido a la necesidad de hacer frente a una administración que se extendía y se hacía mucho más compleja,

por lo tanto, se produjo, primero, un incremento en la comunidad de senadores; pero también en el círculo cercano del emperador. Segundo, hubo necesidad de integrar un mayor número de consejeros, de representantes de las provincias, de aumentar el número del ejército para la buena administración de la ciudad. Por lo tanto, la reflexión política se da en torno a este nuevo panorama administrativo que demanda una nueva forma de relación dadas las recientes funciones y obligaciones que adquiere la ciudad-estado. Por lo tanto, se produce una acentuación de todo lo que le permite al individuo fijar su identidad del modo más adecuado a su estatuto social, político, moral y ético:

> Y si se quiere comprender el interés que se concedió en esas élites a la ética personal, a la moral del comportamiento cotidiano, de la vida privada y de los placeres, no es tanto de decadencia, de frustración o de retiro malhumorado de lo que hay que hablar; hay que ver más bien en esto la búsqueda de una nueva manera de reflexionar sobre la relación que conviene tener con el propio estatuto, las propias funciones, las propias actividades, las propias obligaciones. Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy apretada del poder sobre uno mismo y del poder sobre los demás, y debía pues referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatuto, las nuevas reglas del juego político hacen más difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que espera que cumpla uno; la constitución de uno mismo como sujeto ético de sus propias acciones se hace más problemática (Foucault: 2004c, p. 82).

Pero también, en el otro extremo, se produjo una exaltación de fijar la identidad –independientemente de las cuestiones políticas– y de manera exclusiva en relación consigo mismo. El cuidado de sí se sucede, por un lado, entre hombres de la política y, por otro, en los individuos comunes. Dos caras de una misma moneda que, sin embargo, –al correr de los siglos– fueron entendidas como antagónicas sin serlo propiamente, sobre todo, reiteramos, desde la modernidad[67].

[67] Recordemos que esta ruptura entre ética y política recae, en grado superlativo, en la figura de Nicolás Maquiavelo considerado como el primer filósofo político moderno del siglo XVI. Su concepción política ("inmoralismo político") estaba fundada en una idea de independencia entre ambos campos, que dará

Foucault recupera una cita de Séneca sumamente sustancial para entender que no había, en realidad, un antagonismo, sino más bien un interés generalizado por el cuidado de sí, ya por lo público o por lo privado:

> Busquemos algo que no se deteriore día a día y a lo que nada pueda ser obstáculo. ¿Y qué es tal cosa? Es el alma, quiero decir un alma recta, buena y grande. No se podría nombrarla sino diciendo: es un dios que se ha hecho huésped de un cuerpo mortal. Esa alma puede caer en el cuerpo de un caballero romano, como en el cuerpo de un liberto, de un esclavo. ¿Qué es un caballero romano, qué es un liberto, un esclavo? Nombres nacidos del orgullo y de la injusticia. Del más humilde alojamiento puede uno lanzarse hasta el cielo. En pie pues" (Cf. Foucault: 2004c, p. 84).

Hemos visto que para Foucault el mundo helenístico tiene un sentido fuerte de lo que es la vida política, por lo tanto, resulta inadmisible la conjetura de Castro-Gómez al decir: "que el periodo helenístico (con una que otra excepción, como es el caso de Cicerón) no es ninguna "edad de oro", sino una "edad oscura" en términos de reflexión política" (Castro-Gómez: 2016, p. 304).

Ahora bien, así como Foucault estima la existencia de un mundo dinámico política y éticamente en el mundo helenístico bajo el principio activo del Yo; también encuentra grandes limitaciones y consideraciones alarmantes. La Antigüedad no es para nada un mundo al que haya que regresar, no es –dice Foucault– ni "una edad de oro" ni una alternativa de solución a los problemas de la modernidad: "no busco una solución de recambio […] Mi intención no es decir que todo es malo, sino que todo es peligroso, y ser

origen a una Ciencia Política. No obstante, hacia el siglo XVIII, la dicotomía entre ética y política abrió campo para la reflexión. Autores y filósofos diversos que van desde Saint-Simon pasando por Robert Owen, Kant, Rousseau, Hobbes o los más contemporáneos John Rawls o Jürgen Habermas buscaron fundamentar un orden social y político a partir de valores y principios éticos. Es palpable, en consecuencia, el afán por problematizar y reflexionar sobre la urgente necesidad de reestablecer el lazo entre lo ético y lo político. El trabajo de Foucault va en esta misma dirección. El "arte de vivir" cobra esa disposición de problematizar –de modo distinto a la filosofía clásica– esa ruptura.

peligroso no es exactamente lo mismo que ser malo. Mi posición, por tanto, no conduce a la apatía sino, al contrario, a una hipermilitancia pesimista" (Foucault: 2013b, p. 127).

Es innegable que el arte de vivir se trataba de una ética para una sociedad de hombres, en el que las mujeres no tenían cabida política, ni consideraciones de tipo sexual, pues estaban sometidas a códigos altamente masculinos y de hombres libres. Una literatura de Demóstenes así lo describe: "Las cortesanas existen para el placer, las concubinas, para los cuidados cotidianos; las esposas, para tener una descendencia legítima y una fiel guardiana del hogar" (Cf. Foucault: 2003b, p. 132).

No es posible borrar las condiciones históricas en las que se encuadra una cultura, un pensamiento, una forma de vida. Bajo este techo histórico es innegable la asimetría jerárquica, social y política que habitaba en el mundo antiguo. La exclusión de los otros (mujeres, esclavos, niños) es una consideración inaceptable hoy en día. Y Foucault así lo entendió: "Creo que no hay un valor ejemplar en un periodo que no es nuestro… no se trata de volver a un estado anterior" (Foucault: 2013b, p.131).

Aunado a esto, Foucault ve un punto de quiebre –todavía con mayores implicaciones históricas, filosóficas, éticas y políticas– producido por el estoicismo tardío: el momento en que imponen la ética como una obligación de todo hombre racional. El momento en que se modifica la forma de sujeción entre el individuo y la moral; la privación de una "elección personal" por una "obligación general": "En los últimos estoicos, cuando se ponen a decir: "Estás obligado a hacer esto porque eres un ser humano", algo ha cambiado. Ya no es un problema de elección; uno debe hacer esto porque es un ser racional" (Foucault: 2013b, p. 141). Este desplazamiento hacia lo "universal" que los estoicos establecen, va desdibujando –paulatinamente– la "estética de la existencia" como una "elección ética-política-estética"; ahora, por el hecho de ser seres racionales se debe actuar en términos de "comunidad". Por eso para Foucault los antiguos, en específico, el estoicismo tardío, no fueron "ni ejemplares ni admirables", los consideró más bien:

> No muy perfectos. Chocaron enseguida contra lo que me parece el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinad de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, estilo que vinculamos sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso. Toda la Antigüedad me parece que ha sido un "profundo error" (Foucault: 1999n, p. 383).

Es deducible que con el cristianismo –que se encuentra en plena emergencia hacia los siglos II y III– los códigos de existencia estética de la Antigüedad se conviertan en "códigos reglamentados y generalizados" en forma de obligación: lo demás es historia.

Solo queda preguntar tras este panorama, ¿qué es la filosofía para Foucault bajo la directriz de una "estética de la existencia? Problema que conlleva a plantear en términos éticos, filosóficos, políticos esa intención –reiteramos– de reconquistar una ética del Yo entendida como un "arte de vivir". El punto de partida para entender el proyecto foucaultiano requiere regresar, por un momento, a la histórica descalificación del "*epimeleia heautoû*" por una recalificación del "*gnothi seautôn*":

> Ustedes me dirán que es un poco paradójico y un tanto sofisticado elegir, para estudiar las relaciones entre sujeto y verdad, esta noción de *epimeleia heautou*, a la cual la historiografía de la filosofía no atribuyó hasta hoy una importancia excesiva […] todo el mundo sabe, dice y repite, desde hace mucho tiempo, que la cuestión del sujeto se planteó originariamente en una fórmula y un precepto muy distintos: la famosa prescripción délfica del *gnothi seauton* ("conócete a ti mismo") (Foucault: 2004b, p. 17).

Esta obligación ética de cuidar de sí mismo (*epimeleia heautou*) fue trastocada y relevada debido al precepto délfico de "conócete a ti mismo" (*gnôthi seautôn*) que la historiografía tomó como el principio que fundó la relación del sujeto con la verdad. ¿Debido a qué sucedió esto? A lo que Foucault denominó como el "momento cartesiano" que privilegió el "*gnôthi seautôn*" sobre el "*epimeleia heautou*". Descartes fue quien logró

suprimir, finalmente, las técnicas de sí en la forma de conversión de sí (*metanoia*) para acceder a la verdad sustituyéndolas por la "evidencia" que no reclama ningún proceso de transformación:

> No hay que olvidar que Descartes escribió "meditaciones", y que las meditaciones son una práctica de sí. Pero lo extraordinario en los textos de Descartes es que logró sustituir un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí por otro fundador de prácticas de conocimiento. Esto es de suma importancia. Aun cuando sea cierto que la filosofía griega fundó la racionalidad, siempre sostuvo que un sujeto no podía tener acceso a la verdad si no realizaba ante todo sobre sí mismo determinado trabajo que lo haría capaz de conocer la contemplación misma del alma (Foucault: 2013b, pp. 156-157).

La verdad, entonces, para Descartes, se convirtió en una cuestión de método, se requiere, únicamente, seguir al pie de la letra un conjunto de reglas de pensamiento para alcanzar –indubitablemente– el conocimiento: "Me parece que Descartes rompió con eso al decir: Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente". El método cartesiano (*máthesis* moderna) invalida, por ende, la experiencia personal, ética y espiritual del sujeto, al grado de que "puedo ser inmoral y conocer la verdad" (Foucault: 2013b, p. 157).

Aún más, esta ruptura entre la "inquietud de sí" (*epimeleia heautou*) y el "conocimiento de sí" (*gnôthi seautôn*) alteró, incluso, la forma de pensamiento filosófico moderno, digamos, marcó un estilo distinto de hacer filosofía. Tras esta fisura, la filosofía es aquella que "interroga" por las condiciones y los límites para que un sujeto pueda conocer la verdad.

Empero Foucault no se identifica con esta matriz epistemológica de la filosofía que busca distinguir lo que es verdad de la falsedad. La filosofía, para Foucault, no surgió del esfuerzo por indagar sobre el conocimiento o las doctrinas generales de nuestro mundo al modo de una actividad teorética. Para nuestro filósofo, la filosofía es otra cosa muy

distinta, a saber, constituye un conjunto de técnicas reflexivas que tienden hacia la transformación del individuo. En este sentido, Foucault se identifica –junto con Pierre Hadot– con la noción de "espiritualidad" entendida como "forma de vida" (*techné tou biou*) que tiene relación con prácticas y experiencias que modifican al sujeto y que lo conducen a vivir filosóficamente:

> ¿Qué es entonces la filosofía de hoy –me refiero a la actividad filosófica–, sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si, en vez de legitimar lo que ya se sabe, no consiste en proponerse saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera? (Foucault: 2004b, p. 480).

"Filosofar es prepararse", dice Foucault; es estar en una disposición de reconsiderar el conjunto de la vida. La vida, de manera general, es entendida por el mundo antiguo como una prueba constante para sí mismo. Significa que el individuo no se propone conocer el mundo de manera objetiva, sino comprenderlo a partir de su propia experiencia. Ello conlleva establecer un determinado vínculo con la verdad, pero una verdad que está muy lejos de que se encuentre supeditada a las leyes (*nomos*), sino a un ejercicio de reflexión: "¿Cuál es el trabajo que debo efectuar sobre mí mismo para ser capaz y digno de acceder a la verdad?" (Foucault: 2013b, p. 157).

Tenemos, entonces, que para la espiritualidad antigua solo se puede tener acceso a la verdad de sí mismo partiendo de la idea de que acceder a la verdad no es un derecho natural ni divino, sino es un trabajo reconcentrado sobre sí que demanda un *modo* específico de vincularse con la verdad para convertirse en ese individuo (ético, justo, virtuoso, sabio, buen padre, buen esposo, leal amigo, etcétera) que aspira llegar a ser:

> La verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho […] el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. La verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta o aquella estructura de tal. Es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener

> derecho al acceso a la verdad. La verdad solo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste […] el acceso a la verdad produce efectos que son, por supuesto, la consecuencia del rumbo espiritual tomado para alcanzarla […] efectos que llamaré "de contragolpe" de la verdad sobre el sujeto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da tranquilidad al alma (Foucault: 2004b, pp. 33-34).

En conclusión, para el pensamiento antiguo la vida espiritual (residida a manera de un conjunto de técnicas del Yo) era la condición para acceder a la verdad. El problema de la verdad en la antigüedad estuvo siempre en correlación entre el "cuidado de sí" y las "prácticas de sí". En cambio, a partir de la modernidad llegar a la verdad es solo a través del conocimiento mismo sin necesidad de una transformación de sí. Digamos que en la modernidad se produce la subjetivación, pero sin espiritualidad, puesto que se privilegia el sentido epistemológico de la verdad (de corte cartesiano) sobre el sentido espiritual (técnicas de sí):

> Durante toda la Antigüedad (entre los pitagóricos, en Platón, en los estoicos, en los cínicos, en los epicúreos, en los neoplatónicos, etcétera), el tema de la filosofía (¿cómo tener acceso a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) jamás se separaron (Foucault: 2004b, p. 35).

Y justamente lo que Foucault busca son esos factores –filosóficos e históricos– que llevaron al "olvido" a las artes de la existencia antigua; es decir, trata de identificar el instante en que se rompió la relación entre el "sujeto ético" y la verdad: "La antítesis del mundo moderno es la Antigüedad" (Sauquillo: 2017, p. 419). En su lectura de los grecorromanos Foucault descubre que ese "repliegue" quedó subsumido, primero, por la teoría de la reminiscencia (Platón), luego por una ascesis cristiana –con la renuncia de sí mismo–; y, finalmente, por una teoría de conocimiento que postuló la aparición de un sujeto pensante (de San Agustín a Descartes). Por lo mismo, se propone recuperar los elementos de esa autonomía (*autós*) relegada, en oposición a las formas de humillación

y obediencia demandadas por el cristianismo (a través del gobierno de los otros) para llegar a un conocimiento de sí y alcanzar la salvación: “Foucault inició un trabajo mayúsculo de reposición del pensamiento antiguo frente a su sometimiento cristiano no menos titánicamente fraguado por San Agustín” (Sauquillo: 2017, p. 417).

Entonces, de tras de todo el estudio sobre los antiguos y el cristianismo subyace el propósito de mostrar que históricamente es posible producir una estética de la existencia pensable para nuestros días no al modo en que lo hicieron los antiguos, ya dijimos que no se trataría de un “retorno” melancólico al mundo y vida griegos, eso sería un dislate; más bien estaría en sentido de pensar “modos de vida” alternativos, formas creativas de subjetividad que no estén ancladas a dominios institucionales, estatales o de soberanía, en la que el individuo (voluntaria o involuntariamente) está sometido a cánones reglamentados, normalizados y a prácticas de gobierno que hipotecan su individualidad.

El mundo antiguo le ofrece a Foucault una visión distinta –a la moderna– de *problematización* sobre cuestiones fundamentales de la existencia, desde lo moral, la política, la ética, lo social y, sobre todo, sopesar la posibilidad de restituir nuestra antigua individualidad. Recordemos que para Kant salir de la “minoría de edad” tenía que ver con una voluntad ética y política; pero también a través del “esfuerzo del propio espíritu”. Del mismo modo, el arte de vivir implica hacer uso de la fuerza del espíritu, de la capacidad de reflexión de lo que somos en lo individual y social: “El espíritu no es una cera blanda. Es una sustancia reactiva” (Foucault: 1999i, p. 221). El arte de vivir es, precisamente, el medio de alentar esa “sustancia reactiva” en tanto su facultad crítica y autocrítica. Si para Kant hacer *uso público de la razón* era la única forma de ejercer la autonomía, la libertad y el sentido crítico (dado que no era posible en el ámbito privado); el *arte de vivir es la forma no condicionada* del ejercicio pleno de la libertad y de adquirir una autonomía crítica.

Conclusión

"El hombre que tiene un éthos noble,
que puede ser admitido y citado como ejemplo,
es alguien que practica la libertad de una
determinada manera [...] para que la práctica de
la libertad adopte la forma de un éthos que sea
bueno, hermoso, honorable, estimable,
memorable y que pueda servir de ejemplo,
hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo"

Michel Foucault
"La ética del cuidado de sí
como práctica de libertad", 1884.

La historia de las veridicciones constituye el objeto de investigación de lo que el propio Foucault dio en llamar "su proyecto general". ¿Por qué nos pareció relevante plantear el problema de la veridicción? Por un sinfín de aspectos que están entretejidos, pero que, en su conjunto, constituyen, en gran parte, el compuesto de lo que hoy somos. El seguimiento de estos factores –que son históricos, filosóficos, políticos y sociales– estuvieron presentes a lo largo de nuestra investigación.

En efecto, el problema de la relación entre sujeto y verdad, tal y como intentamos demostrar, siguiendo a Foucault, es la clave de inteligibilidad de las formas de vida, de pensamiento y de comportamiento que definen nuestra singularidad entendida como formas de subjetivación. La historia de las veridicciones la concebimos como la historia de nuestra subjetividad. Constatamos que entre veridicción y subjetivación no existe una independencia, se desarrollan y se constituyen en paralelo; razón por la cual para entender el "sistema de pensamiento" que nos rige es inevitable remitirnos a esa triple ligazón que Foucault trazó entre sujeto-verdad-subjetividad. Tres elementos que fueron la guía argumentativa de nuestro trabajo y la propuesta de lectura que sugerimos para la comprensión integral de la obra de Foucault. En suma, nuestra investigación se centró en rastrear esa "historia política de las veridicciones" que estuvo tan presente en el pensamiento y trabajo filosóficos de Foucault.

Hagamos brevemente un pequeño balance de los aspectos tratados en nuestro trabajo que nos dirigen hacia el discernimiento de esa historia de la veridicción y subjetividad, para arribar, finalmente, a lo que Foucault estructuró como su proyecto ético-político, nos referimos al "arte de vivir". Con respecto a esta historia entre sujeto y verdad, Foucault la hizo desembocar en una "estética de la existencia" que, para nosotros, no es otra cosa que una alternativa de problematización entre el sujeto y la verdad. Al respecto, nos interesó determinar si dicha propuesta "ético-estética" cuenta con elementos suficientes para pensar nuestra actualidad, es decir, si sus estimaciones teóricas-prácticas sobre el vínculo sujeto-verdad –que tienen como fondo de problematización el pensamiento antiguo– son viables o no para tener un punto de partida en la reflexión filosófica en nuestros días.

Desde temprana edad intelectual, Foucault se propuso indagar sobre el tema de del saber. Por supuesto que en esas primeras investigaciones el sujeto no era propiamente su centro de análisis; no obstante, la problemática del sujeto yacía en el fondo de la trama del saber. El saber implica necesariamente al sujeto, nos enseñó Foucault. ¿Por qué? Porque la arqueología le descubre que el sujeto –a partir de finales del siglo XVII– es tomado como "objeto" y, a la vez, "sujeto" de todo conocimiento posible en el campo de las ciencias humanas; es decir, se da cuenta de que el saber –como conjunto de conocimientos, discursos, prácticas y "verdades" que se producen y circulan en una determinada sociedad y en un momento dado– puso al hombre como fundamento y fuente inagotable de su propia existencia; el sujeto no es otra cosa que un motivo de conocimiento positivista y utilitario para el saber de las ciencias sociales. Los sujetos lejos de ser libres no son "ni los agentes ni los guías de la historia sino simplemente criaturas de su propia historia". Y en efecto, uno de los nexos más disimulados en el campo de las ciencias humanas es precisamente el del poder y el saber. Lo que Foucault identificó fueron los efectos de saber y de poder sobre los individuos.

Se entiende por qué Foucault cuestionó el saber de estas ciencias y sus efectos, sobre todo porque tuvieron repercusiones fuertes y determinantes en la constitución del sujeto y, por ende, en las formas de subjetivación a las que se les asoció. Este saber no es estático ni objetivo –evidentemente tampoco es neutral ni es el resultado de una

conciencia humanista– sino que está moldeado por relaciones de poder y es históricamente contingente. Al estar sujeto a estructuras de poder, estas determinan qué conocimientos son válidos, autorizados y aceptados en una sociedad en particular. Por eso, para Foucault, el saber nunca tuvo que ver con lo que es verdadero o falso en un sentido absoluto o epistemológico, sino en cómo se establecen y mantienen ciertas formas de conocimiento dentro de estructuras de poder.

Razón por la cual le prestó tanta atención a las prácticas discursivas, pues son estas las que producen, regulan y mantienen los discursos en una sociedad. Foucault entiende el discurso no como un intercambio verbal o escrito, sino como "sistema de significación" que opera dentro de relaciones de poder específicas. A través de las prácticas discursivas se produce y circula el conocimiento, se construyen verdades dentro de un contexto específico; además, regulan el pensamiento y la conducta de los individuos. Establecen normas, valores, creencias y determinan el modo en cómo las personas actúan y perciben el mundo. Y no solo eso, los discursos forman identidades y subjetividades de manera individual y colectiva. Definen lo que es considerado "normal" (discurso psiquiátrico, discurso médico); o lo que es "admisible" (discurso jurídico) o lo que debe tender hacia la "observancia" y "sumisión" (discurso religioso, discurso de la ley, etcétera). Dicho de otra manera: el saber de las ciencias y el poder (en su modalidad disciplinaria) se refuerzan mutuamente. En suma, son los discursos dentro de una sociedad los que estructuran las identidades sociales y la manera en que las personas se perciben a sí mismas y a los demás. Y no solo eso, Foucault mostró cómo las prácticas discursivas no son simplemente reflejos doctos de una verdad objetiva, sino que están imbuidos de relaciones de poder que determinan quién tiene el poder para hablar, qué se puede decir y quién tiene autoridad para definir la verdad en un momento dado. Los discursos son saberes que operan en la forma de poder dentro de una sociedad y contextos específicos.

Así, Foucault analizó diversos discursos que se asumen como "verdaderos" en el campo de las ciencias sociales: sobre la locura, la criminalidad, la sexualidad, lo jurídico, la medicina, la economía, la ley, el pastoral, entre otros, para darse cuenta de que todos estos discursos –tan dispares entre sí– los une un idéntico objetivo: que el sujeto diga

todo acerca de sí mismo. Y esa obligación de decir verdad se convirtió en el fundamento y grillete de la historia del sujeto, de la verdad y subjetividad. Y ese "grillete" para la "obligación de manifestar verdad" es, a nuestro juicio, lo que dio continuidad, sentido y cohesión a la obra de Foucault. Es la "obligación de decir lo que uno es", fue el punto de crítica y cuestionamiento de todo el trabajo filosófico de Foucault. El poder, el saber, el Estado, las ciencias sociales le interesaron a Foucault en la medida en que se convirtieron en factores de poder que se aliñaron para tomar la vida del hombre en sus manos y convertirla en "discurso" y, además, exigirle y obligarle a predicarla para a sí mismo y para todo tipo de autoridad. Por eso afirmamos que para comprender la obra de Foucault tendrá que ser bajo la premisa de una "obligación de decir verdad".

Se comprende perfectamente que la biopolítica hizo del hombre y de su vida un objeto para el ejercicio del poder. Por eso Foucault afirmó hacia 1978 que el sujeto era lo que guiaba todos sus trabajos. En efecto, para conocer la constitución del sujeto solo podía ser por el lado de esa "historia política de las veridicciones".

Es claro por qué Foucault se apoyó de un término singular para referirse a esa relación entre prácticas discursivas –que determinan al sujeto a cierto modo de ser– y el poder: la *veridicción*. Este concepto contempla cómo ciertas formas de discurso establecen y mantienen determinadas verdades dentro de un sistema de poder específico. Es la veridicción la manera en que las prácticas sociales establecen lo que se considera "verdadero" o "falso" en una sociedad o cultura dadas. Digamos que la "veridicción" es, en realidad, una herramienta de poder empleada para legitimar y mantener las estructuras de poder existentes. Lo que hizo Foucault, por decir lo menos, fue una "desnaturalización de la verdad objetiva y universal", pues ella no es algo preexistente, sino se "construye" y se hace circular para el control y subjetivación del individuo.

Por eso, sus análisis críticos de la veridicción tenían como objetivo desmitificar nuestras concepciones tradicionales de verdad, señalando cómo estas se erigen históricamente y están influenciadas por relaciones de poder. Es comprensible que Foucault cuestionara esos discursos dominantes que señalan o imponen determinadas

categorías que “cosifican” al sujeto en: loco, enfermo, pervertido, criminal, histérica, anormal, rebelde, improductivo, delincuente, etcétera. Esas “determinaciones” que objetivan (desde lo exterior) y subjetivan al sujeto (desde su interioridad) son producto de aquello que denominó Foucault como “prácticas divisorias”. Para nuestro filósofo –como para nosotros– no existe un sujeto que no esté determinado en cuerpo y mente por un discurso, sea del tipo que sea.

En “El sujeto y el poder” Foucault señaló un aspecto crucial sobre la constitución del sujeto: el “sujeto está dividido en su interior o dividido de los otros”. La idea de que el sujeto está dividido en su interior o dividido de los otros solo muestra la complejidad de la identidad individual y su relación con las estructuras de poder. Una división que es característica de las sociedades contemporáneas y representa un cambio significativo con respecto, por ejemplo, al mundo antiguo. En las sociedades antiguas, la identidad individual estaba más estrechamente vinculada a roles y estatus sociales predefinidos, en realidad, no había una conciencia de interioridad, mucho menos que esta estuviera fragmentada. Para nosotros identificar las condiciones históricas que llevaron a esa transformación “divisoria” del sujeto es esencial para comprender cómo se ha desarrollado la relación entre el individuo y el poder a lo largo del tiempo.

En efecto, los discursos sociales crean “prácticas divisorias” en las que el sujeto queda objetivado por ellas; es decir, por prácticas –llamémoslas– externas (sociales e institucionales) y prácticas internas (como la confesión de sí mismo). Un significativo ejemplo de estas prácticas divisorias se encuentra en el discurso sobre la sexualidad en el que el sujeto quedó atado a sí mismo y a los otros. Al respecto, Foucault analizó el modo en que la sexualidad ha sido conceptualizada, regulada y controlada en diferentes periodos de la historia. La sexualidad moderna es concebida por Foucault como una herramienta de saber-poder y control social, que no se define –digamos de manera biológica o instintiva– sino por el resultado de discursos sociales y de prácticas culturales. Las instituciones sociales, como la medicina, la psiquiatría y el gobierno, son quienes han ejercido un poder sobre la sexualidad de las personas a través de la regulación, vigilancia y normalización. Este control se ejerce no solo mediante cierta represión, sino –fundamentalmente– por la producción de conocimiento (psicoanálisis, sexología,

psicología, medicina, sociedad, escuela, familia, etcétera) y la creación de nuevas formas de identidad y subjetividad. Es decir, a través del discurso de la sexualidad se crearon categorías que determinan lo normal y aceptable socialmente en términos de deseo y comportamiento sexual. La emergencia de categorías, por ejemplo, "homosexual" o "heterosexual" responden a ese empeño de ejercer una "división" entre lo normal y lo anormal con respecto a los comportamientos sexuales; pero también son una muestra de que dichos términos no son categorías universales ni naturales, sino expresiones producto de construcciones históricas, políticas y sociales. Motivo por el cual, Foucault se encargó de escudriñar las condiciones que dieron lugar a esas cosificaciones y divisiones.

Asimismo, fue necesario que Foucault ahondara en la problemática de la biopolítica para que se percatara de que la sexualidad era un aspecto más de control (como lo era la economía, la salud, la higiene, la medicalización, la ciudad, entre otras cosas) de la vida individual y a nivel poblacional, desde finales del siglo XVII. La sexualidad se convirtió en asunto de Estado, de gestión y administración social y biológica. Los discursos sobre la medicalización le dieron a Foucault las pautas para reconocer que la sexualidad era un objeto de estudio, de regulación y, sobre todo, de patologización por parte de la medicina y la psiquiatría. La intersección entre sexualidad y subjetividad es también el resultado de las prácticas sociales, pues las personas no solo son sujetos pasivos de estas normas y prácticas, sino que participan activamente en su formación y reproducción a partir de su comportamiento, de la idea de libertad sexual que cada persona conciba y, sobre todo, de las categorías y los conceptos que están disponibles dentro de su cultura y contexto social.

Y ni que decir de la religión cristiana que creó la tecnología de la confesión que jugó un papel fundamental para que los individuos quedaran obligados a revelar sus deseos. La producción de verdad a través de la confesión no solo descubre la sexualidad íntima del individuo, sino que también la produce y la somete a discursos y prácticas disciplinarias para la formación de sujetos autocontrolados y apegados a formas conductuales establecidas, por ejemplo, las del poder pastoral, las de las ciencias médicas y psiquiátricas.

Por último, sabemos –hoy en día– del fuerte impacto y la gran influencia que las investigaciones sobre la sexualidad han tenido en campos como los estudios de género, el ámbito de la cultura (prácticas sexogenéricas[68]) o de la teoría crítica. Y fue Foucault quien proporcionó un marco teórico que desafió las concepciones tradicionales binarias de la sexualidad (prácticas divisorias) como algo fijo y natural, señalando que la sexualidad –para nuestra cultura occidental– es una mera construcción social y cultural sujeta a formas determinadas de control.

Otro de los discursos que nos pareció sumamente relevante, sobre todo, por las fuertes implicaciones para el sujeto es el discurso del mercado-economía. Foucault examinó cómo el liberalismo no solo implicaba la libertad individual frente a la intervención del Estado, sino también cómo estableció formas de gobierno específicas que regulan –hasta nuestros días– las conductas de los individuos en el mercado.

Razón por la cual analizamos cómo el liberalismo y neoliberalismo establecieron mecanismos de gobierno (la gubernamentalidad) que ordenan la economía y la sociedad de maneras sutiles, pero poderosas. En esta temática de la gubernamentalidad están presentes los conceptos "biopoder" y "biopolítica" que –como dijimos– emergen en el vocabulario de Foucault en sus análisis sobre la sexualidad. Estas nociones refieren a las estrategias y técnicas a través de las cuales el Estado moderno regula y gestiona las poblaciones. Son conceptos relevantes porque a partir de ellos se puede comprender

[68] En un sentido amplío podemos señalar que los trabajos de Foucault sobre la sexualidad han tenido un gran acogimiento en distintos sectores sociales y culturales. Es más que sabido que el tema de la sexualidad estuvo como una preocupación constante en Foucault. Los análisis críticos hacia el cristianismo y la gubernamentalidad corrieron en sentido de cuestionar esa confiscación de la sexualidad. En muchas entrevistas hizo alusión a la importancia de las "luchas específicas", y una de ellas es la de la sexualidad. Para Foucault la sexualidad debe inscribirse dentro de "un arte de vivir" y no de una ciencia de la sexualidad. Dado que se debe considerar como una creación propia, como un derecho de nuestra libertad. Razón por la cual siempre se opuso a la confesión de nuestra sexualidad como si fuera una fatalidad. La sexualidad debe pensarse como "un modo de ser". No obstante, aunque pareciera que hoy en día existe una mayor "tolerancia sexual", en realidad, el tema de las identidades aún no entra en un campo de reflexión y reivindicación de los derechos civiles relativos a la sexualidad. Se mantiene en los umbrales de un esquema de demanda y de tolerancia. De ahí que la nueva categorización de la sexualidad ("demisexual"; "pansexual", "poliamoroso", "sin etiqueta", "no binario", "andrógino", entre otras) no solo determine a los individuos, sino se mantiene dentro de las "prácticas divisorias" de las que estamos hablando en nuestra conclusión.

cómo las políticas económicas y las estructuras de mercado afectan no solo a los individuos, sino también a la vida colectiva.

En el contexto económico, los discursos legitiman ciertas formas de organización económica (por decir algo, fijan al mercado como lugar de veridicción), pero también generan las condiciones para la distribución del poder y de la riqueza. Dentro de la economía neoliberal, el hombre que posee las propiedades, el capital, los recursos materiales y sociales, amén de una educación profesional exitosa, son los que entran realmente a la esfera de la riqueza: el resto vive de un salario –mínimamente tolerable– que se determina por la oferta y la demanda, la productividad laboral, las competencias alcanzadas individualmente o por las políticas gubernamentales. Por eso, su crítica va a señalar que el neoliberalismo no es esa panacea liberadora, también encierra grandes "peligros", por ejemplo, no se crean las condiciones necesarias (laborales, salariales, de seguridad social, de salud, entre otras) para que toda la población acceda a una mejor distribución de la riqueza. En el ámbito educativo tampoco las oportunidades son para todos, la educación de "calidad" y de estándares altos va acompañada de recursos económicos estables y de condiciones sociales específicas. Evidentemente, dentro del juego económico, las relaciones de poder son siempre asimétricas. Solo ciertos actores (mayormente los capitalistas) son los que tienen más influencia que otros para determinar los precios, controlar los recursos y definir las reglas del juego económico.

En resumen, los estudios de Foucault sobre el neoliberalismo revelan que, si bien se promueve un espacio de libertad, esta libertad está limitada y dirigida exprofeso hacia fines económicos. Esto significa que los individuos se encuentran vinculados a las condiciones del mercado, considerándolas, evidentemente, como naturales y de su elección, cuando en realidad están sujetos a un esquema económico artificial. En última instancia, el neoliberalismo ofrece una libertad simulada que resulta estar restringida y condicionada por las demandas del mercado, dando lugar a la formación de identidades como el "hombre de empresa", el "hombre competitivo" y, más recientemente, el "hombre endeudado", del que habló Lazzarato.

Siguiendo con la vasta exploración de confluencias entre el poder y saber, Foucault dirigió su mirada hacia una de las prácticas discursivas más opresivas del mundo occidental: el discurso cristiano. Con una atención meticulosa desentrañó las complejidades del poder pastoral que se manifestó de manera metódica en el acto de la confesión. Foucault destacó cómo esa forma de discurso no solo moldeaba la relación entre el sujeto y la verdad, sino que también tejió una red de poder sutil, pero omnipresente en el tejido social. La crítica implícita que hizo a las estructuras de poder eclesiástico y su papel en la opresión y el control de las poblaciones fue fundamental para comprender a posteriori la necesidad de pensar una alternativa ética que esté desvinculada a estas formas institucionales o religiosas de poder.

Su incisiva exploración sobre la práctica de la confesión –como un mecanismo imperativo para revelar la verdad sobre uno mismo– impregna sus obras, destacando particularmente sus seminarios en el Colegio de Francia. Lo que hizo Foucault explícitamente desde 1978 fue desentrañar desde lo más profundo esa intrincada relación entre el poder pastoral –como una forma política de dominio– y la confesión como la herramienta mediante la cual se controla e investiga el alma individual. Este tipo de poder, arraigado en las prácticas de gobierno de las comunidades religiosas, pronto se expandió, abarcando tanto a la población secular como a otras estructuras sociales e instituciones. Tema que está ampliado en el Capítulo II de nuestro trabajo.

A través de la pretensión de atender a las preocupaciones espirituales, el cristianismo se erigió como guía en asuntos religiosos, éticos y prácticos de la vida cotidiana, instaurando una vigilancia constante sobre las personas y sus acciones. La técnica de confesión emerge como una herramienta vital para el ejercicio del poder pastoral, donde las autoridades religiosas se instituyen como guías espirituales ante los individuos, quienes revelan sus pecados más íntimos, deseos y comportamientos más ocultos. Este acto de manifestación de la verdad sobre sí mismo se convierte en un medio para que el poder eclesiástico ejerza control sobre la moral y la espiritualidad del individuo, aunque Foucault vio más allá de esa apariencia piadosa. Reveló cómo detrás de esta práctica religiosa yacía un entramado de normalización y disciplinamiento de la conducta, donde el cristianismo, en su función de poder pastoral, se convirtió en un

sistema de imposición de reglas conductuales y espirituales que configuran la subjetividad del individuo. Las nociones como "obediencia", "culpa", "humildad" y "pecado", tan arraigadas en el pensamiento cristiano, son empleadas estratégicamente en el gobierno de las almas, delineando así los modos aceptables de ser y de comportarse en la sociedad y en la comunidad cristiana.

Hemos establecido que el tema de la obra de Foucault es, precisamente, ese "desciframiento de sí". Y el cristianismo es su lugar de emergencia. Al indagar sobre esa obligación de pronunciar verdad sobre sí mismo dentro del cristianismo primitivo y la pastoral, lo que encontró Foucault es un dispositivo de poder para extraer todo lo que hay en un individuo: pensamientos, deseos, rencores, fantasías, sueños, miedos, odios, debilidades, pasiones, alegrías, etcétera. La confesión es una tecnología de disciplinamiento, pero también de subjetivación. Así produjo una larga lista de sujetos: el sujeto culpable, concupiscente, pecador, impío, profano, inmoral, lascivo, libertino, incestuoso, fornicador, adúltero, entre otros más. Del mismo modo, el examen de conciencia –como preámbulo inexcusable de la confesión– también ejerce un poder sobre el individuo: la obligación de reconocer y admitir los pecados ante Dios, ante los hombres y ante él mismo. El examen de conciencia es la evaluación espiritual del individuo para detectar si ha vivido o no dentro de los mandamientos (normas y reglas cristianas), principios morales y valores espirituales que impone Dios (acto de fe). En suma, se trató de imputar al individuo, ya sea por medio de la confesión o a través del examen de conciencia, un auto-castigo. Ese sentimiento de "infractor" enraizado en el alma del sujeto solo puede ser absuelto por medio del bautismo, que no es otra cosa que un mecanismo disciplinar; es decir, un método para que el individuo y la población se mantengan dentro de un esquema de legitimación religiosa y, por ende, de justificación de su poder político.

La confesión, al institucionalizarse, se introduce al mundo secular, al Estado y, en especial, al campo de saber de las ciencias sociales. "Hay que decirlo todo" a la autoridad médica, eclesiástica, al gobierno, a la sociedad, a la economía, al campo laboral, a la instancia educativa, legal, jurídica, penal, a la pareja, a la familia, a los padres, etcétera. Y este acto de confesión es el más grande cuestionamiento que encontramos en la obra

de Foucault. Su crítica apunta contra la idea de que uno debe exponerse a ciertos estándares de verdad establecidos por el poder en cualquiera de sus formas institucionales y sociales. El cristianismo es un modo de ser, es un instrumento de poder, un sistema de formación de identidades y sujetos subyugados. De igual modo, la moral y la disciplina son también un arma de control y poder en manos del cristianismo. Por último, podemos afirmar que Foucault llegó a considerar –sin expresarlo abiertamente– que el cristianismo ha negado y limitado históricamente la capacidad de los sujetos para explorar y expresar plenamente su singularidad, relegándolos a roles preestablecidos dentro de la estructura jerárquica y de poder de la sociedad.

Ahora bien, sabemos que esta conclusión es insuficiente para tocar todos los puntos tratados en nuestro trabajo; sin embargo, algo que nos interesa en extremo señalar es el enfoque crítico y, hasta cierto punto, provocador de Foucault hacia los diversos ámbitos del saber. En nuestra opinión, Foucault siempre mantuvo una "actitud de problematización y cuestionamiento" a lo largo de su labor como filósofo. Todas las nociones supuestamente "neutrales", los presupuestos entendidos como universales, las objetivaciones teóricas tradicionales, fueron desafiadas y puestas en duda por nuestro filósofo. Tomó todo un campo de saber (las ciencias sociales) que nunca había sido cuestionado dentro del ámbito de la filosofía. Las "verdades" establecidas, validadas y legitimadas por las instituciones o por el Estado las puso en entredicho. A nuestro juicio, su obra se puede definir como la "deconstrucción de verdades establecidas", o bien, como una "refutación a saberes incuestionables". Su actitud política, su miramiento ético y social lo llevaron a problematizar y a señalar los "peligros" que encierra aquello que damos como natural y cotidiano. Razón por la cual Foucault –a nuestro juicio– sea un pensador del "ethos filosófico", que se interesó por aquello que llamó el "arte de vivir". Su preocupación por la ética y la práctica de la libertad individual lo llevaron a indagar alternativas que dieran a la filosofía herramientas conceptuales y teóricas para refutar aquello que nos somete. Brevemente, hablamos de algunas prácticas sociales que abordó Foucault en diversos textos y seminarios; todo bajo el deseo de resistir y trascender las formas de sometimiento (sutiles o no) impuestas por las instituciones y prácticas disciplinarias.

El rumbo de sus investigaciones sobre la subjetividad moderna lo condujeron hacia el mundo antiguo; ya sea por el lado de la sexualidad o de la veridicción, pero volcó sus indagaciones y su mirada intuitiva hacia las formas de reflexión y problematización que los antiguos hacían en torno a temas que atravesaban la identidad y vida del individuo: verdad, ética, libertad, educación, política, sexualidad, salud, alimentación, la familia, la ciudad, la economía del hogar, por señalar algunos. Todos estos factores estaban en el centro de reflexión del discurso grecorromano, contenidos bajo un principio vital para el mundo antiguo: "el cuidado de sí". Técnica que desarrollaron para el cuidado de sí mismo como parte de un proyecto ético de autotransformación y autoconocimiento. Los antiguos desplegaron un conjunto de prácticas, ejercicios y técnicas del cultivo del Yo como parte de una ética de la vida.

Comentamos en nuestro trabajo (Capítulo III) que Foucault nunca buscó restaurar el modo de vida antiguo; por el contrario, encontró también fuertes "peligros" que no pueden ser consecuentes con un mundo social como el nuestro. Pero le pareció por demás interesante y posible pensar una ética determinada por la autodisciplina y el autocuidado sin apelar a formas impuestas. Al mismo tiempo, ella presume un vínculo inseparable del cuidado de los otros, que la convierte invariablemente en una política: cuidar de sí es, a la vez, cuidar de los otros. El principio rector de la "estética de la existencia" es meramente ético-político, esto es, si un individuo que está éticamente cultivado se hallará mejor equipado y podrá relacionarse empáticamente con los demás.

Por lo tanto, ese "arte de vivir" que es en realidad un "cuidado de sí" constituye la propuesta política-ética de Foucault. La denominación que le dio expresamente nuestro filósofo fue la "estética de la existencia", título –que a juicio de muchos de sus detractores– lo "estético" nada tenía que ver con lo ético. Grave error de quienes lo consideran así. La ética de la existencia es un *modelo de vida* bajo el cual el individuo busca mejorar sus principios morales, sus conductas y hábitos, de tal modo que logren una transformación ética de su ser. Su proyecto está dirigido no a lo "superficial" de lo bello, sino a lo profundo que es el ser mismo. No es para nada la idea de un "dandismo" peyorativo, sino de una "actitud crítica" hacia uno mismo y hacia los otros. Esa actitud crítica (inculcada por el pensamiento kantiano) es el fundamento de la estética de la

existencia. Consecuentemente, al constituirse bajo una "actitud crítica" pone al sujeto en posición de rechazar y cuestionar todo aquello que social y políticamente lo mantienen bajo lazos de sujeción. No en vano Foucault dedicó sus últimos años a esa noción tan vasta y compleja denominada "parrhesia" y, en especial, la parrhesia política, cuya función era confrontar al gobernante en el modo en que ejercía el poder.

El cuidado de sí, el arte de vivir y la estética de la existencia son un modo de vida que demanda un cambio moral del ser del individuo. La propuesta de Foucault va en función de reformular el vínculo entre sujeto y verdad. La verdad para los antiguos no era una cosa política ni para el ejercicio del poder de otros, sino para el gobierno de sí mismo como punto de partida y de llegada. El gobierno de los otros está implícito en el gobierno de sí, es por así decirlo, una añadidura. La política comienza con el cuidado de sí, la estética de la existencia conlleva un significado público.

Foucault vio con claridad que la estética de la existencia podía ser una forma de resistencia y liberación, donde los individuos cultivaran prácticas éticas que les permitan oponer resistencia a las formas de poder dominantes y desarrollar modos de existencia más satisfactorios, en donde la libertad no esté condicionada bajo ningún presupuesto político, ideológico, religioso, científico, económico, etcétera. Por ello, buscó un proceso de autotransformación y autodeterminación en el que los individuos se conviertan en los autores de sus propias vidas, haciendo frente a las normas y los valores impuestos por la sociedad y creando nuevas formas de ser y de relacionarse consigo mismos y con los demás de modo más plural. Esto significa que el cuidado de sí es un medio para dominar las afecciones y no que estas dominen al hombre, de esto se trata el ejercicio ascético: no dejarse arrebatar por las pasiones, pero sin el sentimiento de negación de sí (que impuso el cristianismo), sino por la satisfacción de la autocreación.

Por otro lado, tengamos claro lo siguiente: la ética de la existencia no se trata de vivir "auténticamente" como si hubiera un velo en los ojos del sujeto que no puede ver su verdadero Yo. Nada de esto es la estética de la existencia. Se trata de una forma distinta de vincularse consigo mismo en el proceso de autocreación. Y esta autocreación es una transformación individual y única. No hay determinaciones externas solo las propias y por

elección. Y esto es el punto que queremos resguardar de la obra de Foucault: la ética de la existencia es una elección, un trabajo ascético profundo e individual que plantea la transformación moral del "ser del individuo".

Obviamente, su proyecto ético-político le acarreó a Foucault fuertes críticas. Creemos que muchas de ellas por desconocimiento de los fundamentos que la sostienen; otras porque no aceptan la forma de problematización teórica que hace Foucault; por ejemplo, el enjuiciamiento a la noción del "dandismo" que, en realidad, no es otra cosa que una "mirada crítica", un "ethos filosófico" que pone a nuestro mundo presente como objeto de reflexión. Pero también creemos que si hay un rechazo a la estética de la existencia no proviene por el lado del dandismo que muchos ven en ello un modo despectivo de "vivir al modo de una obra de arte". Y lo que Foucault entiende como "arte" –elemento también esencial de la estética de la existencia– es esa posibilidad de autocreación, de improvisar, pero más que nada de descubrir quién puede llegar a ser uno. El comentario de Nehamas nos parece de lo más pertinente al decir que "el modelo de Foucault para el cuidado de sí era la creación artística".

No obstante, lo que se le critica duramente a Foucault es el cuestionamiento que pronuncia hacia la "verdad". Poner en duda los presupuestos tradicionales de la filosofía –digamos– clásica es una transgresión que no le excusan. Pero ¿qué sería de la filosofía si no fuera ella misma objeto de reflexión? Sería una mera simulación y mantendría una actitud presuntuosa. En nuestro trabajo tratamos de acentuar los argumentos de esta crítica que hace Foucault a la noción de verdad. Escuetamente, acabamos de señalar párrafos arriba que su ataque estuvo dirigido a las ciencias sociales y al cristianismo en relación con el "juego de la verdad". Un juego en el que ha demostrado que el conocimiento solo se valida a partir de una institución que ella misma lo produce.

Existe otra crítica que le condena: la estética de la existencia es un proyecto "individualista". Y al respecto respondemos: no, pero no deja de ser controvertido este punto. El proyecto es esencialmente personal, pero innegablemente su enfoque es político. El arte de vivir es un modelo esteticista que puede pasar –por aquellos que desconocen su origen– por una actitud de abdicación de la responsabilidad, o por la

búsqueda de la propia felicidad, o de un abandono al compromiso social. Pero no es así. Es un proyecto ético-filosófico, y no una propuesta del "egoísmo" o de una tendencia excesiva al Yo desconectándose de lo demás. No es así. Por el contrario, se trata de descubrir que el valor de algo depende de la propia contribución que hace al todo al cual uno pertenece, y ese todo es la sociedad. Por ello, en la propuesta del arte de vivir se cohesionan lo privado y lo público (por decirlo en palabras kantianas), pero también lo estético y lo ético, el arte y lo político.

No obviemos las limitaciones que encierra la estética de la existencia y la propuesta política-ética de Foucault. Respecto a la primera, sobresale el carácter elitista que la caracteriza. Esta complejidad se manifiesta en varios niveles; por un lado, el concepto de "arte de vivir" se reserva exclusivamente a una reducida élite. ¿Qué implica exactamente esta noción de "pequeña élite"? No solo se refiere a su escasa presencia numérica, sino también a las condiciones que requiere para su práctica. Por ejemplo, el concepto de "ocio" adquiere una connotación controvertida al ser trasladado a nuestra realidad contemporánea. El ocio, en su acepción griega, implica la posibilidad de dedicarse a una vida reflexiva y filosófica, un privilegio reservado a aquellos ciudadanos con un estatus social elevado y recursos materiales y económicos cuantiosos. Para la mayoría de nosotros, esta tarea resulta casi inalcanzable, dado que las condiciones (económicas, sociales, educativas, físicas, laborales, etcétera) para llevar una vida filosófica son, en la mayoría de los casos, extremadamente difíciles. Sin embargo, esto no invalida la posibilidad de que sus premisas conserven validez en la actualidad. Foucault destacó con agudeza la urgencia de una "ética del Yo", a sabiendas de la gran dificultad que esto implicaba. Pero si no se piensa en esta alternativa, entonces, ¿estamos condenados a perpetuar las formas de vida que nos someten? Foucault durante largo tiempo pensó que no era posible un cambio o un progreso. No obstante, al final de su vida, él mismo se convirtió en un filósofo del "arte de vivir". Se percató de que el poder se puede ejercer de distintas maneras. El gobierno de sí mismo es el poder que puede tener el propio individuo, significa estar exento de fuerzas ajenas que lo sujeten.

Pero también desde una visión más integral de su propuesta encontramos el problema de la "fobia al Estado" y a las prácticas democráticas. Su rechazo contundente

a la noción del Estado como garante último de justicia y equidad puede leerse como algo erróneo. En su análisis del Estado cuestiona no solo las prácticas democráticas, sino también la propia necesidad de su existencia. Argumentó que el Estado, lejos de ser una institución imparcial y "benevolente", a menudo actúa como un mecanismo de control, perpetuando estructuras de poder que marginan y dominan a ciertos grupos. Estudiar el poder para Foucault no podía ser desde el Estado –entendido como una estructura–, ni tampoco en términos de soberanía, ni constitución, ni jurídicos, ya que visto así, todo se resume en la figura del soberano. Por otra parte, la experiencia del poder en el socialismo soviético también dejó mucho que desear hacia finales de la década de los sesenta en Francia. Se entiende por qué Foucault buscaba un modo distinto de plantear la cuestión del poder: *desde su mecánica*, y no desde la perspectiva marxista que terminó en dominación y totalitarismo. Y en esa "mecánica" Foucault encontró los "eslabones más finos del poder". Por lo tanto, hacer un análisis político y de poder no podía –desde su experiencia con el socialismo real– provenir ni por el lado jurídico (recayendo en la figura del soberano) ni por el marxismo. Además, hemos señalado que los análisis sobre las ciencias humanas no habrían permitido plantear las problemáticas ni los efectos de poder sobre los individuos desde una concepción tradicional, ya fuera de derecha o de izquierda. Sin embargo, nunca dejó de reconocer el papel de las luchas de liberación. Luchas que no eran revolucionarias, pero sí indispensables para la práctica de libertad.

Ahora bien, reconocer la naturaleza problemática del Estado no implica rechazar por completo su papel en la sociedad. Foucault no advierte que las luchas por la justicia y los derechos humanos, necesariamente, deben entablar un diálogo con el Estado, enfrentándolo y presionándolo para el cambio. Es en estas luchas donde se revela una paradoja inherente: mientras que el Estado puede ser un obstáculo para la emancipación, también se erige como el principal terreno de batalla para la transformación social y política. En última instancia, la confrontación con el Estado se convierte en un sitio de resistencia y negociación, donde las fuerzas opuestas chocan en la búsqueda de una sociedad más justa y equitativa.

Habrá muchos aspectos que quedan sin abordar en nuestro trabajo, pero ello no esquiva que tengamos una visión más integral de la labor filosófica de Foucault. Sabemos

que hay temas que pueden ser cuestionados; sin embargo, valoramos grandemente el papel que siempre mantuvo Foucault. Su obra es una tarea crítica y de autocrítica. Un filósofo innato que nos dejó una gran enseñanza: cuestionar nuestra realidad, nuestro presente. No dar por sentado las verdades dadas, ni la realidad que se nos muestra como "ideal", ni las formas de vida que damos por habituales. Su trabajo se resumió en brindarnos pistas de investigación, ideas, esquemas, instrumentos, y a partir de ellos continuar nuestra tarea de reflexión. No obstante, hay que aprender a leer entre líneas los "peligros" que encierra cualquier manifestación de poder, de verdad, de ideas, de presupuestos. La filosofía para Foucault no consistió en indagar por doctrinas que dieran una explicación sobre el mundo, sino era un modo de cambiar la vida de las personas. Tampoco la filosofía sirve para resolver los problemas sociales, es una práctica reflexiva no sediciosa. Sin embargo, podemos decir que la filosofía tiene como propósito "hacerse cargo" de los problemas que nos atañen hoy en día. Por eso, la tarea que nos compete es la de la *Crítica reflexiva*, y como bien decía Foucault habrá que ensayar una "hipermilitancia pesimista". Y pesimista no es sinónimo de considerar que todo es malo, pero sí que todo puede encerrar ciertos peligros y amenazas. La problematización es lo que nos deja de escuela Foucault. Problematizar el mundo en el que vivimos es el sentido que toma la filosofía, pues, nos brinda una perspectiva única, incluso, sobre la filosofía misma. Y en este sentido, la filosofía se convierte en práctica social, aunque estamos conscientes de que los cambios no son inmediatos ni de manera programática. De ahí que todo se trate de un ethos, de un modo de vida.

En efecto, Foucault no resolvió nada social ni políticamente, pero él sí cambió. No era su función como filósofo modificar nuestra realidad; pero si leemos su obra veremos que –al final de su vida– logró vivir de manera bella. ¡Tal vez también nosotros logremos vivir bellamente! Ciertamente, compartimos la idea de Foucault de que no hay cambios "revolucionarios": la historia nos ha confirmado este presupuesto, pues, como dijo Nehamas: "solo se cambia un terror por otro". Para Foucault y para nosotros, el cambio debe venir por el sujeto; un cambio que implica a la vez un compromiso particular con el mundo y, sobre todo, con la tarea "indefinida de la libertad".

Bibliografía

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I.* Argentina: Adriana Hidalgo editora.

Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* España: Pre–textos.

Agamben, G. (2011). "¿Qué es un dispositivo?" En *Sociológica*, año 26, núm. 73.

Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo, Editora: Argentina.

Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Colombia: La oveja negra.

Álvarez, Y. J. (2016). *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral*. Biblioteca Nueva.

Baudrillard, J. (2001). *Olvidar a Foucault*. España: Pre-Textos.

Bauman, Z. (2012). *Vida de consumo*. México: FCE.

Benatouil, T. (2003). "Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault", en *Foucault y la filosofía antigua*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Boullant, F. (2004). *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Castro–Gómez, S. (2015). *Historia de la gubernamentalidad I. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, S. (2016a). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Castro, E. (2016b) "La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault". *Tópicos* No. 31, Santa Fe, Artículo: versión On-line ISSN 1666-485X, consultado en: https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Topicos/article/view/7959/11519

Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Argentina: Editorial Cactus.

Crespo, E. (Coord.). (2012). *Obras completas de Esquilo, Sófocles y Eurípides*. Madrid: Ediciones Cátedra.

De Lagasnerie, G. (2015). *La última lección de Michel Foucault*. Argentina: FCE.

Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault*. Tomo II. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Deleuze, G. (2015a). *El saber*. Curso sobre Foucault. Tomo I. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Deleuze, G. (2015b). *La subjetivación*. Curso sobre Foucault. Tomo III. Buenos Aires: Cactus Editorial. Serie CLASES.

Deleuze, G. (2016). *Foucault*. México: Paidós.

Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo*. Vol. I. El campo del signo 1945-1966. España: Ediciones Akal.

Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1988a). "La genealogía moderna del individuo moderno como objeto" en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.

Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1988b). *"*Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso*" en Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. México: UNAM.*

Fernández, L. D. (2020) *Foucault y el liberalismo*. Buenos Aires: Galerna.

Foucault, M. (1982a). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Foucault, M. (1982b). "El polvo y la nube" en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Foucault, M. (1988). "El sujeto y el poder" en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México: UNAM.

Foucault, M. (1990). “Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la «razón política»” en *Tecnologías del Yo*. España: Paidós.

Foucault, M. (1991). “A propósito de Las palabras y las cosas”, Entrevista con M. Chapsal, 1966, en *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1992a). “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*. 3ª Ed. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1992b). “Verdad y poder” en *Microfísica del poder*. 3ª Ed. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1992c). “Los intelectuales y el poder” en *Microfísica del poder*. 3ª Ed. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1992d). “Las redes del poder”, conferencia de 1976 en Brasil. Buenos Aires: Editorial ALMAGESTO.

Foucault, M. (1992e). “Poderes y estrategias”, entrevista de 1977 en *Microfísica del poder*. 3ª Ed. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1992f). “Más allá del bien y del mal”, entrevista de 1971 en *Microfísica del poder*. 3ª Ed. Madrid: Ediciones La Piqueta.

Foucault, M. (1994). “La sociedad disciplinaria en crisis” en *Dits et écrits* vol. III. París: Gallimard.

Foucault, M. (1996). “¿A qué llamamos castigar?” en *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina: Editorial Altamira.

Foucault, M. (1999a). “La verdad y las formas jurídicas”, IV Conferencia, en *Estrategias de poder*, Obras esenciales. Vol. II. España: Paidós.

Foucault, M. (1999b). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999c). “La gubernamentalidad” en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999d). “La filosofía analítica de la política” en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999e). “Sexualidad y poder” en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999f). “¿Qué es la Ilustración?” en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999g). “Michel Foucault, una entrevista” en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999h). "De la naturaleza humana: justicia contra poder" *en Estrategias de poder*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999i). "Foucault" en *Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999j). "Prisiones y motines en las prisiones" en *Estrategias de poder*. España: Paidós.

Foucault, M. (1999k). “Diálogo sobre el poder” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999l). “El cuidado de la verdad” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999m). “Las técnicas de sí” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999n). “El retorno de la moral” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999ñ). “Sexualidad y soledad” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999o). “El filósofo enmascarado” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999p). “Las mallas del poder” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999q). “El combate de la castidad” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (1999r). “La escritura de sí” en *Estética, ética y hermenéutica.* España: Paidós.

Foucault, M. (2000a). “A propósito del encierro penitenciario” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, M. (2000b). “Poderes y estrategias” en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Argentina: FCE.

Foucault, M. (2002a). *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE.

Foucault, M. (2002b). *La arqueología del saber*. Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2002c). *Los anormales*. México: Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2003a). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Argentina: La marca.

Foucault, M. (2003b). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2004a). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2004b). *La hermenéutica del sujeto*. Argentina: FCE.

Foucault, M. (2004c). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2004d). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Argentina: Paidós.

Foucault, M. (2005a). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2005b). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2005c). *Vigilar y castigar*: México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2005d). *El poder psiquiátrico*. Curso del Colegio de Francia, 1973-74. Argentina: FCE.

Foucault, M. (2006a). *Seguridad, territorio, población*. Curso del Colegio de Francia, 1978. Argentina: FCE.

Foucault, M. (2006b). *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano*. España: Tusquets.

Foucault, M. (2006c). *Sobre la Ilustración*. España: Tecnos.

Foucault, M. (2009). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Ediciones Akal.

Foucault, M. (2010a). *El gobierno de sí y de los otros*. Argentina. FCE.

Foucault, M. (2010b). *El coraje de la verdad*. Argentina. FCE.

Foucault, M. (2012a). "Poder y saber" en *Michel Foucault el poder, una bestia magnífica, sobre el poder, la prisión y la vida*. Argentina: Siglo XXI.

Foucault, M. (2012b). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Seguido de "El saber de Edipo"*. Argentina: FCE.

Foucault, M. (2012c) "Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo en *Michel Foucault el poder, una bestia magnífica, sobre el poder, la prisión y la vida*. Argentina: Siglo XXI.

Foucault, M. (2012d). *Una estética de la existencia: Entrevista a Michel Foucault*, por A. Fontana, en *Le Monde*, en julio de 1984, consultado en: https://www.academia.edu/3553817/UNA_EST%C3%89TICA_DE_LA_EXISTENCIA_ENTREVISTA_A_MICHEL_FOUCAULT

Foucault, M. (2013a). *¿Qué es usted, profesor Foucault*? Conversación con Paolo Caruso, 1967. Argentina: Siglo XXI Editores.

Foucault, M. (2013b). "Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso" entrevista con Dreyfus y Rabinow, en *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Argentina: Editorial Siglo XXI.

Foucault, M. (2014). *Michel Foucault. Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Argentina: Editorial Siglo XXI.

Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Foucault, M. (2016a). *La sociedad punitiva*. Curso del Colegio de Francia, 1973. Argentina: FCE.

Foucault, M. (2016b). *Del gobierno de los vivos*. Curso del Colegio de Francia, 1980. México: FCE.

Foucault, M. (2016c). “Cristianismo y confesión” en *El origen de la hermenéutica de sí*. Conferencias de Dartmouth, 1980. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2016d). “Subjetividad y verdad” *en El origen de la hermenéutica de sí*. Conferencias de Dartmouth, 1980. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2018). “¿Qué es la crítica?". Conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía, Universidad de la Sorbona, en 1978, en *¿Qué es la crítica?* Argentina: Editorial Siglo XXI.

Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4, Las confesiones de la carne.* Argentina. Editorial Siglo XXI.

Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. Curso en el Colegio de Francia (1980-1981).

García, C. M.I. (2005). *Foucault y el poder*. México: UAM.

Gros, F.; Lévy, C. (2004). *Foucault y la filosofía antigua*. Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hadot, P. (2000). *¿Qué es la Filosofía Antigua?* F.C.E. México.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*. Siruela: Madrid.

Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Siruela: España.

Han, B. Ch. (2010). *La sociedad del cansancio*. Editor digital: turolero. Aporte original: Spleen ePub base r1.2

Hipona, San Agustín de (s/f). *La ciudad de Dios. Contra Paganos*, Libro XI, Cap. XXVI. Traducción de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA consultado en: https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/cdd_11.htm

Kant, I. (2004). *Filosofía de la historia. ¿Qué es la Ilustración?* Argentina: Terramar Ediciones.

Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu/Editores.

Le Blanc, G. (2006). *El pensamiento de Foucault*. Filosofía. Buenos Aires: Amorrortu/Editores.

Lemke, Thomas. (2006). "'Marx sin comillas': Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo" en *Marx y Foucault*, Argentina: Nueva Visión.

López, A. P. & Muños, J (editores) (2000). *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Biblioteca Nueva.

Martiarena, O. (1995). *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*. México: El Equilibrista.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Morey, M. (2014). *Lectura de Foucault*. España: Sexto-piso.

Murillo, S. (1997). *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC. Universidad de Buenos Aires.

Nehamas, A. (2005). *El arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Valencia: PRE-TEXTOS.

Nietzsche, F. (2003). *La genealogía de la moral*. España: Editorial Tecnos.

Ríos, C. (2020). "Michel Foucault y el problema político de hacer de la vida una obra de arte: la noción de "estética" como vector de lectura de la estética de la existencia" en *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Universidad Nacional de San Marcos Fondo Editorial: Perú.

Sabot, P. (2020). "El sujeto y el poder (de la verdad). La crítica: entre ética y política" en *Poder y subjetivación en Michel Foucault*. Universidad Nacional de San Marcos Fondo Editorial: Perú.

Salinas, A. (2010). "El hombre como proyecto ético político. Lecturas de Michel Foucault" en *Revista de Filosofía* No. 18-19, 2009-2010. Hermenéutica Intercultural.

Salinas, A. A. (2015). *La semántica política. Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: CENALTES Ediciones.

Sauquillo, G. J. (2017). *Michel Foucault: Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza Editorial.

Serrano, G. A. (1987). *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir*. Pre-Textos: Valencia.

Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: España.

Traverso, E. (2017). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo*. México: FCE.

Vázquez, L. M. (2007). *Michel Foucault: la prisión y las ciencias humanas. Un estudio sobre la relación saber-poder*. México: BUAP.

Veyne, P. (2015). *Foucault. Pensamiento y vida*. México: Paidós.

Veyne, P. (s/f). *El último Foucault y su moral*, consultado en: https://es.scribd.com/doc/40650824/6546908-Paul-Veyne-El-Ultimo-Foucault-y-Su-Moral

Zamora, D. & Behrent, M.C. (2016). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu/Editores.