

La subjetivación en el último Foucault: un modo de reconocer y minimizar efectos de dominación



Subjetivation in the later Foucault: a way of recognizing and minimizing dominations effects

JUAN EMILIO ORTIZ
IECH-CONICET (Argentina)

Fecha de envío: 14/10/2021

Fecha de aceptación: 22/01/2022

DOI 10.24310/Claridadescrf.v15i1.13687

RESUMEN

El presente escrito se propone reflexionar acerca del proceso de subjetivación en los últimos trabajos de Michel Foucault. Siguiendo sus precisiones de método, se buscará reconocer el nudo constituido por los dispositivos de poder y las técnicas de sí. La idea será mostrar la imbricación efectiva de nuestra subjetividad en procesos más generales de dominación. Es sabido que el gran acierto del neoliberalismo radica en articular nuestros placeres, prácticas y saberes más arraigados con formas abusivas de ejercicio del poder que unos ejercen sobre otros.

Ante esta situación, confío en que el método ofrecido por Foucault puede

contribuir a descentrar esta posición subjetiva funcional a los sistemas de dominación y, al mismo tiempo, fortalecer un proceso de subjetivación pulido, razonado y realista capaz de evitar que la subjetividad se convierta en el cebo utilizado por diversas estrategias de dominio.

PALABRAS CLAVES

Dominación; Foucault; neoliberalismo; subjetivación; trabajo de sí

ABSTRACT

The present writing sets out to reflect

Claridades. Revista de filosofía 15/1 (2023), pp. 11-40.

ISSN: 1889-6855 ISSN-e: 1989-3787 DL.: PM 1131-2009

Asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM)

on the process of subjetivation in the latest works of Michel Foucault. Following his method details, it will seek to recognize the knot made up of power devices and self-techniques. The idea will be to show the effective interweaving of our subjectivity in more general processes of domination. It is known that the great success of neoliberalism lies in articulating our most deeply rooted pleasures, practices and knowledge with abusive forms of exercises of power that some exercise over others.

In this situation, I trust that the method

offered by Foucault can help to decentralize this functional subjective position to the systems of domination and, at the same time, strengthen a polished, reasoned and realistic subjetivation process capable of preventing subjectivity from becoming the bait used by various domain strategies.

KEY WORDS

Domination; self techniques; Foucault; neoliberalism; subjetivation

1. INTRODUCCIÓN

El presente escrito se propone reflexionar acerca del proceso de subjetivación en los últimos trabajos de Michel Foucault. Para realizar este objetivo, el trabajo ofrece una lectura del filósofo que sigue los lineamientos metodológicos que el propio autor define antes de su muerte. Los mismos, apuntan a pensar una *ontología del presente* que muestre las interrelaciones y las determinaciones recíprocas de tres dimensiones irreductibles: un eje del saber, un eje del poder, y un eje de la ética (constitución de la subjetividad) (Cf. Foucault, 1996: 109)¹. Siguiendo esta línea, la argumentación buscará mostrar la imbricación efectiva de

1. Puede afirmarse que esta operación metodológica tiene el carácter de una disposición testamentaria. No tanto por la proximidad de su muerte acontecida ese mismo año, sino porque arroja un sentido sobre lo que podemos hacer con el trabajo filosófico que nos ha dejado como herencia. El francés había rechazado en numerosas oportunidades que su filosofía pudiera abordarse como un sistema unificado de pensamiento. También rechazaba que sus textos fueran abordados para encontrar allí un fundamento de alguna idea de justicia o para dar un curso a una acción política que merezca aplicarse en el plano institucional. La pretensión de Foucault era que sus textos fueran considerados solamente como cajas de herramientas, es decir, sin pensarlos como una explicación definitiva para pensar la realidad. No obstante, las premisas transmitidas en esa ponencia

de nuestra subjetividad con procesos de dominación sedimentados en las creencias más íntimas de los individuos. En este punto, aparecerá de manera inevitable un diálogo con la racionalidad neoliberal, que ha demostrado ser capaz de articular nuestros placeres, prácticas y saberes más arraigados con formas abusivas de ejercicio del poder. Ante esta situación cabe preguntarse, ¿es posible revertir la servidumbre a la que nos somete el sentido común neoliberal? ¿de qué modo y a través de qué prácticas?

La hipótesis del presente trabajo apunta a mostrar que la caja de herramientas foucaultiana permite aproximar una respuesta para estas preguntas. La clave se encuentra en la genealogía del sujeto que realiza Foucault hacia sus últimos textos. Su reflexión conduce a pensar que la subjetividad no es un objeto dado de antemano, sino un proceso de subjetivación irreductible a la dinámica de los dispositivos de poder. Asimismo, sus trabajos acerca de la antigüedad clásica ofrecen pistas para pensar una *ascésis* que permita una constitución de sí autónoma pero abierta a los otros, una cuestión que nada tiene que ver con el individualismo neoliberal. A través de este recorrido, el trabajo procura mostrar que la teorización de Foucault puede contribuir a descentrar una posición subjetiva funcional a los sistemas de dominación. Al mismo tiempo, provee de herramientas para fortalecer un proceso de constitución de la subjetividad capaz de evitar que la misma se convierta en el cebo utilizado por diversas estrategias de dominio.

2. COMPLEJO DE EDIPO: CEGUERA EN LA RELACIÓN SABER, PODER Y CUIDADO DE SÍ

Me gustaría comenzar el recorrido con los análisis que realiza Foucault de la tragedia *Edipo Rey* de Sófocles que muestran al protagonista como una figura paradójica. Por un lado, posee determinadas aptitudes que le permiten llegar al punto más elevado del poder político resolviendo los dilemas que planteaba la Esfinge. Por eso, desde el título de la obra se resalta la investidura del protagonista. Antes que nada, Edipo es Rey. Por otro lado, no obstante, presenta una ceguera que va de la mano de este saber vinculado a su propia

de 1984 permiten apreciar la coherencia singular y la sistematicidad *sui generis* de una filosofía que evita recurrir a algún principio trascendental o a una esencia transhistórica sobre la naturaleza del ser humano. Así, a través de esta *ontología* propuesta por el último Foucault se abre una vía para pensar de forma «históricamente singular cuestiones de alcance general» (Foucault, 1996: 110).

posición, un saber que está allí para *ver*, pero al que se le escapan algunas cosas. Dice Foucault:

El saber de Edipo es esta especie de saber de experiencia y, al mismo tiempo, este saber solitario, de conocimiento, saber del hombre que quiere ver con sus propios ojos sin apoyarse en lo que dice ni oír a nadie. [...] Edipo cayó en la trampa porque fue este hombre de la mirada autocrática, abierta sobre las cosas (Foucault, 2008: 57).

Ese saber va de la mano del poder que ejerce como gobernante: «saber autocrático del tirano que por sí solo puede y es capaz de gobernar la ciudad» (Foucault, 2008: 57). Por esta razón, Foucault dirá en el año 1973 que este tipo de saber es el que se anuda a un ejercicio del poder. Su combinación deriva en un tipo de saber-poder que desconoce las relaciones de fuerzas que atraviesan su propia posición promoviendo el mito fundador de la racionalidad occidental que afirma: allí dónde está presente el saber se encuentra ausente el poder.

Siguiendo esta línea, Edipo aparece como una figura cerrada sobre sí misma, es decir, clausurada en una configuración específica de saber-poder. Y desde este punto, aparece como una especie de Magistrado-Fetiché² que no reconoce el cúmulo de relaciones que lo sostienen en el ejercicio de su autoridad. Aferrado como está a su posición, parece no querer aceptar el hecho de que está implicado en el crimen que investiga y en las consecuencias que genera mantener el estatus de su propia identidad: «A Edipo no le asusta la idea de que podría haber matado a su padre o al rey, teme solamente perder su propio poder» (Foucault, 2008: 51). En consecuencia, cree estar juzgando sobre un crimen ajeno, y será sólo en el momento en el que pueda «decir 'yo' en relación con todos sus crímenes» (Foucault, 2014: 92) que podrá completar su actuación conforme a lo que se espera de él como gobernante y resolver el conflicto que aqueja a la ciudad. La clave parece estar en poder pensar al «yo» en relación con otros actores, con otros procesos y en su imbricación con el conflicto en cuestión. Así, lo que se encuentra en Edipo es la historia de una destitución, de un descentramiento con respecto a cierta posición de poder-saber. Este descentramiento genera, paradójicamente, una salida del problema.

2. Estoy utilizando el término fetiche en la línea de los desarrollos marxianos acerca del *fetichismo de la mercancía*, es decir, como una entidad considerada en sí misma y sin atender al entramado de relaciones sociales que le dan sustento.

Estas cuestiones llevarán a Foucault a afirmar que en la *tragedia* se encuentra una especie de «Complejo de Edipo», pero no entendido a la manera de una verdad reprimida, sino como un modo singular de articular el poder, el saber, y el *cuidado de sí* (Cf. Foucault, 2008: 39). Como en la tragedia, la verdad siempre se presenta fracturada y depende de múltiples factores irreductibles que aparecen como punto de tensión. En efecto, la verdad se manifiesta desde diversos lugares en un juego entre partes que resulta sumamente interesante: saber de los dioses, saber del gobernante, saber del pueblo, saber de Edipo respecto de sí, y sólo en el momento en que se percibe su relación diferencial se produce una transformación significativa. Esto sugiere Foucault en la interpretación que hace de la tragedia en los años 80: «En este sentido —Edipo— sigue siendo todavía el salvador de la ciudad, sigue siendo el que la ha puesto de pie, sigue siendo el buen piloto. E incluso gracias a eso, gracias a esa verdad producida, la ciudad podrá salvarse» (Foucault, 2014: 92).

3. SUBJETIVIDAD Y DOMINACIÓN

Siguiendo esta lógica, puede afirmarse que el análisis que Foucault realiza de los dispositivos está atravesado por la presencia de este complejo que describe la tragedia. Los dispositivos aparecen como nudos heterogéneos entre saberes, relaciones de fuerzas, y prácticas subjetivas (Cf. Chignola, 2018: 239). Asimismo, es importante señalar que el dispositivo opera siempre sobre aquello mismo que pretende resolver y que se presenta como su reverso inmanente. La cuestión de la inmanencia entre la norma y la anomia ocupa un capítulo interesante dentro de la lógica foucaultiana. Un ejemplo claro de esta dinámica puede pensarse para el ámbito del derecho. En efecto, los análisis más importantes que realiza Foucault de la tragedia de Edipo fueron desplegados en sus abordajes acerca de las cuestiones jurídicas (Cf. Foucault 2008; 2014). La ley es simultánea en su aparición con respecto a la anomia. Sin embargo, se cree comúnmente que la ley es otra cosa y sabe otra cosa, se piensa que es capaz de resolver un conflicto previo cuya existencia es objetiva e independiente de las prácticas que generan su intervención: controlar la locura, reducir la criminalidad, promover el orden. Su argumentación insistía mucho en desarticular esquemas de determinación simple que redujeran la complejidad de los fenómenos a una única causa; por ejemplo, explicar a través de la burguesía el accionar de la ley, la educación, las costumbres sexuales, etc.

El filósofo pensaba en ese tipo de razonamientos como explicaciones facilistas y reductivas, que remiten esquemas ideales e irreales a los que se

les puede hacer decir cualquier cosa. (Cf. 2011: 40). Foucault se esforzaba en rastrear planos de inmanencia en los acontecimientos, es decir, describía la forma de aparición de los complejos *regímenes de verdad* una noción que postulará abiertamente en sus últimos cursos³. Por esa razón, advertía que la prisión, por ejemplo, apareció en simultaneidad con aquellos discursos que la criticaban y postulaban su inutilidad en resocializar al delincuente. Este método lo llevó a postular esa conocida y provocativa tesis que sacudió el discurso de la criminología y la penalidad: la prisión subsiste porque cumple un rol central en la administración diferencial de ilegalismos⁴. Su objetivo no es tanto recuperar al delincuente sino producirlo, es decir, establecer circuitos de delincuencia sobre los que se ejerce el poder punitivo; hacer recaer este poder sobre los más débiles de la trama social y volver inmunes a los otros. Así, en su acción espontánea, el dispositivo presupone una relación entre el saber, el poder y el cuidado de sí que se encarna en acciones institucionales y tiene una influencia en la vida de las personas; en este sentido, promueve algunas prácticas, controla otras y ejerce la coerción en casos específicos. Al igual que ocurre en el caso de Edipo, en este despliegue no se advierte la compleja implicación entre la dimensión que actúa y las consecuencias de dicha acción.

Ahora bien, en este nudo entre los individuos, sus creencias y las instituciones por las que transitan, se sedimentan aquellos saberes y prácticas acerca del animal humano que conforman el dispositivo de la subjetividad. Se constituyen de este modo poderosas verdades acerca del *Ser* del sujeto, sobre la forma de organizar sus placeres, su trabajo, las finalidades a las que

3. Con ese término el filósofo ajusta definitivamente el modo en el que se implican los saberes y las prácticas reconociendo el punto en el cual se produce la adhesión a una verdad. La misma, no es anterior al hecho de su constitución efectiva, sino que varía históricamente. Asimismo, genera un grado de coacción: «Es esto, lo verdadero mismo, lo que determina su régimen; es lo verdadero mismo lo que constituye la ley, y es lo verdadero mismo lo que me obliga. Es verdadero y yo me inclino, y me inclino porque es verdadero, y me inclino en la medida en que lo es» (M. Foucault, 2014: 118).

4. Este es uno de los más grande aportes de la filosofía foucaultiana a campos tan diversos como la criminología y el derecho penal. En un libro de reciente publicación (Zaffaroni, 2018), el reconocido criminólogo y juez argentino Eugenio Raúl Zaffaroni, realza el aporte de Michel Foucault en dichos campos. El dato es significativo, ya que el autor lo sitúa dentro de un conjunto de corrientes de pensamiento que estudian el modo en el cual los sistemas punitivos generan y reproducen aquello mismo que pretenden combatir: «Para Foucault el poder punitivo no era tanto el negativo de la prisionización, como el positivo, en que el modelo panóptico se extendía a toda la sociedad en forma de vigilancia» (Zaffaroni, 2018: 231).

aspira y los valores a los que adscribe. Pero lo más importante es que, en gran medida, la persona, no decide sobre ellos, sino que se constituye en medio de esas tramas. Y esto resulta con tal grado de espontaneidad y naturalidad que no advierte de qué modo su libertad, su deseo y su potencia de actuar, constituyen factores que quedan sometidos a una relación de servidumbre con respecto a determinados intereses dominantes. En su andar cotidiano, las personas desarrollan sus vidas en una ceguera similar a la de Edipo. Lo peor del caso, es que al desplegar sus juicios acerca de los problemas que aquejan a la sociedad, la culpa siempre es del otro (el inmigrante, el pobre, el criminal, el ocioso), sin apuntar a los efectos generados por el mismo dispositivo en el que los sujetos se constituyen.

Creo que la clave de las últimas lecciones de Foucault se encuentra en comprender este vínculo entre las formas de dominación y los modos de *gobierno de sí*, es decir, la trama conformada por todas aquellas prácticas que cada uno, en su singularidad, aplica sobre la conducción de la propia vida. Sus últimas ideas, mostrarán que la dominación tiene un anclaje en las relaciones que el individuo establece consigo mismo. En sus investigaciones anteriores —en las cuales estudiaba los asilos, las prisiones, las fábricas—, el énfasis estaba puesto en la coerción externa que imponía sobre el individuo una conducta normalizada ejercida por algún poder institucional. Pero la pretensión para sus últimos trabajos radica en ajustar sus estudios a la relación compleja que se da entre estas tecnologías de coacción y las tecnologías de sí:

Hay que tener en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de unos individuos sobre otros apelan a los procesos por los cuáles el individuo actúa sobre sí mismo; y a la inversa los puntos donde las técnicas de sí se integran a estructuras de coerción y dominación. El punto de contacto donde, la manera en que los individuos son dirigidos (y conocidos) por los otros, se articula con la manera en que ellos mismos se conducen (y se conocen a ellos mismos), es lo que puede llamarse gobierno (Foucault, 2016: 45).

Una tal reflexión constituye un momento ineludible para pensar transformaciones necesarias. Por consiguiente, creo que la tragedia de Sófocles sigue señalando un conflicto sintomático. Al igual que Edipo, que maldijo y agredió a aquellos que lo señalaron como autor de un crimen, «ignoramos que hablamos de nosotros mismos cuando, al maldecir a un tercero, lo expulsamos a las tierras bárbaras del crimen» (Brion y Harcourt, citados en: Foucault, 2014: 317). Creo que algo de esto ocurre

con la ideología neoliberal y con las prácticas mortíferas de la *especulación financiera*, cuyas consecuencias vulneran de modo sistemático derechos humanos, colectivos y ambientales. Los excesos de nuestra forma de vida actual tienen un punto de sutura en discursos naturalizados e idealistas que producen una ceguera sobre las verdaderas causas de los dramas que nos aquejan. En esta línea, resulta muy pertinente una reflexión de Roque Farrán cuando sugiere que las formas de dominación se relacionan con «la ontología misma» y «empalma lo real directamente a un discurso práctico sobre el ser mismo de las cosas» (Farrán, 2018: 40).

En la actualidad existen una amplia cantidad de trabajos realizados en la estela dejada por el pensamiento de Foucault, que estudian profundamente la atadura entre el dispositivo del sujeto y las formas de gobierno neoliberal. En esta línea, puede mencionarse el ya clásico trabajo de Mauricio Lazzarato *La fábrica del hombre endeudado*. Allí, el sociólogo italiano muestra el vínculo entre la política neoliberal y la economía de la deuda cuya particularidad es la producción de un sujeto endeudado en todos los aspectos de la vida (Cf. Lazzarato: 2013). También constituye una referencia el trabajo de Frederic Lordon, *Capitalismo, Deseo y Servidumbre*. Si bien su trabajo se nutre de las ideas de Marx y Spinoza, el autor explica el complejo proceso de servidumbre a la potencia conativa del capitalismo (Cf. Lordon, 2015: 49). La idea central es que no nos sometemos voluntariamente porque seamos tontos. Nos sometemos porque el capitalismo, como *régimen de deseo*, basado en una forma histórica de articular las relaciones sociales entre individuos, se anuda en lo más profundo a nuestro deseo de subsistencia material. Desde este punto de vista, la relación salarial, si bien es altamente desigual, tiene motivos suficientes para redituar cierto grado satisfacción y aceptación del modo de vida que se impone⁵. Es a partir de esta servidumbre pasional como surge la reificación y/o la sacralización de ciertos valores que se juzgan como buenos y dignos de ser alcanzados. Así, los individuos estamos insertos en una dinámica de relaciones dominantes cuya tendencia apunta a reducir la resistencia y minimizar la desviación hacia determinados estilos de vida que rondan la disidencia. Siguiendo esta lógica, el autor Pablo

5. Lordon afirma: «Si los asalariados se atienen a la relación de enrolamiento que les impone la estructura social y obedecen a requerimientos productivos cada vez más altos, no es solamente bajo el efecto de la coacción y la violencia organizacional, sino también porque a veces encuentra en ello una cierta retribución- es decir, motivos de alegría [...] en dicha retribución entra como su primer elemento, la satisfacción del deseo basal, el de la reproducción material a través del acceso al dinero en una economía monetaria con división del trabajo» (Lordon, 2015: 48).

López Álvarez sintetiza con mucha precisión la operación que opera el neoliberalismo como productor de libertades y afectos:

Si Foucault está en lo cierto, el neoliberalismo es un modo de producción de subjetividad y un modo de producción de libertad, que no vence sobre materiales inertes, sino que absorbe y reorienta fuerzas sociales activas. A día de hoy, sigue siendo incómodo pensar que la expansión neoliberal en sus diferentes escalas despliega su violencia y exclusión integrando disposiciones y aspiraciones de los sujetos, movilizandolos la idea que se hacen de su autonomía, su placer y su comunicación (López Álvarez, 2016: 252)⁶.

Es obvio que Foucault no pudo apreciar en vida los efectos atroces que generó la dinámica de poder neoliberal. Sin embargo, su visión fue aguda al advertir que la dominación política y económica se articula con el estatus ontológico del propio sujeto y con todas aquellas técnicas que los individuos ejercen sobre sí mismos. Parafraseando una de sus últimas reflexiones respecto al poder, podría decirse que cuando las relaciones de sí se cristalizan hasta el punto de no admitir posibilidad de modificación, es posible afirmar que adquieren un carácter dominante o extremadamente disimétrico⁷. Y lo más importante es que hay una intuición foucaultiana que está ausente incluso en las investigaciones actuales que diagnostican este problema. El francés reconoce la necesidad de oponer a estas prácticas hegemónicas, *técnicas de sí* de raigambre filosófica que permitan descentrar la propia posición subjetiva, mostrando su vínculo necesario con otros procesos y personas, mostrando asimismo su finitud y realzando el coraje necesario para afrontar una vida plena sin recurrir a ideales falsamente tranquilizadores. El diálogo con la antigüedad está motivado por esta

6. Por otra parte, resulta significativo que desde otros campos como la sociología y la economía sean cada vez más los estudios que atribuyen el problema de la desigualdad y los excesos del capitalismo actual a causales de orden ético, ideológico y discursivo (en última instancia subjetivos). El sociólogo François Dubet, por ejemplo, sugiere que en las prácticas individuales más cotidianas y banales tienen su origen la naturalización de la desigualdad (Cf. Dubet, 2015: 20).

7. En relación a este punto, Foucault afirmaba: «...hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación. En muchos casos, las relaciones de poder son fijas de tal forma que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado» (Foucault, 1999: 405). Al realizar esta distinción, se hace posible reconocer en los estados de dominación una «descomposición de las relaciones de poder» (Castro Orellana, 2007: 17).

posibilidad de revertir en el mayor grado posible la *servidumbre de sí*. En esta línea, debería interpretarse el gesto filosófico que propone el francés al apartarse de la tradición cartesiana de un «yo» esencialista cerrado en su individualidad, resaltando la dimensión del sujeto como un proceso de constitución singular, pero abierto a una infinidad de relaciones. En lo que sigue exploraré esta potencia filosófica que permite trascender diversas formas de reduccionismo y habilitar una nueva sensibilidad para pensar la relación entre lo ontológico, lo político y lo subjetivo.

4. LA SUBJETIVACIÓN: PUNTO DE EXCESO DE LA NORMALIZACIÓN

Ahora bien, creo que, si hay una última gran lección de Michel Foucault, la misma no se reduce a promover el neoliberalismo contra la imposición disciplinaria que ejercería la institución estatal, tal como sugiere De Lagasnerie (Cf. 2015), entre otros. Últimamente proliferan algunas lecturas de Foucault en clave neoliberal. Muchas de ellas consideran la reflexión sobre la subjetividad como una forma de cancelar construcciones colectivas. En este punto, el énfasis en estudiar los procesos de subjetivación coincidiría con la ideología neoliberal dominante. Es significativa la opinión de Jan Rhemann cuando sostiene que el último Foucault mantiene una concepción individualista y anti-política del sujeto:

El concepto de poder del último Foucault incluye ahora los aspectos de conducción de sí y técnicas de sí, pero lo hace de una manera individualista, incapaz de captar las potencialidades de la agencia y la autodeterminación colectivas. Es en ese punto donde su ‘cuidado de sí’ se fusiona con la coyuntura ideológica del neoliberalismo (Rehmann, 2016: 208).

En un sentido similar, Jean Loup Amselle sostiene:

No obstante, la focalización en el ‘fragmento’ o en las ‘singularidades’ por necesaria que sea, no hace una política y conuerda a la perfección, por otra parte, con el neoliberalismo en su versión de izquierda, el social liberalismo (Amselle, 2016: 244).

Asimismo, la abstención del filósofo de alinearse detrás un contenido ético y político partidario quizás pueda darles fuerza a estas interpretaciones⁸. Sin embargo, creo que es muy discutible achacar a Foucault una posición tan ingenua. Su énfasis por describir procesos antes que por posicionarse a favor o en contra de ideales programáticos responde a cuestiones mucho más profundas. En efecto, resulta en extremo delicado ofrecer perspectivas globales de acción que no consideren la singularidad de cada contexto, cada lucha y cada sujeto. Por esa razón, sus planteos siempre han sido cautelares y han advertido que, así como un exceso de colectivismo puede ser totalitario, un exceso de individualismo puede ser igualmente destructivo⁹.

Así, apartándome de estas interpretaciones, me gustaría mostrar que el abordaje realizado por Foucault respecto de la subjetividad no es individualista ni cerrado a los otros, sino que es relacional y se define por una apertura constitutiva que remite al estilo singular con que cada sujeto se anuda entre múltiples dimensiones: el poder, el saber y la ética. Es aquí donde se puede situar la reflexión que Foucault realiza sobre los antiguos¹⁰. En efecto, la misma opone al dispositivo de la subjetividad concebida como una unidad esencial, consumada y definitiva, la idea de un *trabajo sobre sí* siempre inacabado y en permanente constitución. Tal como mencioné en

8. En esta idea acerca de los compromisos políticos de Foucault, estoy siguiendo la reflexión que aporta el historiador Paul Veyne quien fue amigo cercano y colaborador del filósofo. Veyne sostiene que Foucault era inclasificable dentro del espectro de los programas políticos partidarios, una posición que no le impedía actuar de manera muy definida cuando sentía que algún atropello intolerable lo ameritaba. Al respecto, sostiene Veyne: «Este supuesto izquierdista, que no era freudiano ni marxista, ni socialista ni progresista, ni tercermundista ni heideggeriano, que no leía a Bourdieu ni *Le Figaro*, que no era nietzscheano de izquierda, ni por supuesto de derechas, fue el inactual, el intemporal de su época, recuperando para definirlo un término justamente nietzscheano» (Veyne, 2014: 147). Y un poco más adelante, afirma: «Foucault trabajaba mucho, y no vivía ni en estado de permanente indignación ni de fervor militante, aunque se mantenía informado y lanzaba de vez en cuando, si la ocasión lo reclamaba, alguna que otra denuncia o una mano contra un abuso intolerable» (*ibidem*: 148).

9. En su famoso ensayo sobre la crítica a la razón política señaló los límites de estas miradas reduccionistas (Cf. Foucault, 1996: 65).

10. Al respecto, es interesante un pasaje que destaca Sandro Chignola: «*Si me interesé en la antigüedad fue porque, por toda una serie de razones, la idea de moralidad como obediencia a un código de reglas está desapareciendo, ya ha desaparecido. Y a esta ausencia de moral corresponde, debería corresponder, una búsqueda de una estética de la existencia*» (Foucault, citado en Chignola, op. cit.: 228).

el apartado anterior, el francés está planteando un contrapunto con lo que él llama «momento cartesiano» (Cf. Foucault, 2014 b: 36). El mismo es expresión de una tendencia filosófica consistente en afirmar que el sujeto no necesita transformarse para acceder a un conocimiento verdadero, es decir, que puede conocer los objetos externos desde una posición de ajenidad o independencia respecto a los mismos. Encontrar en el «yo» la única certeza supone excluir al sujeto del resto de las relaciones del mundo. Así, para Descartes, el sujeto es el epicentro de una certeza absoluta. La duda metódica pivotea sobre un lugar que se piensa como fundamento del «Yo», como verdad esencial del sujeto, y encuentra en la realidad divina la legitimación de esta substancia necesaria y universal¹¹:

Creo que la edad moderna en la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento. Vale decir, a partir del momento en que, sin que se le pida ninguna otra cosa, sin que por eso su *ser de sujeto* se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella (Foucault, 2014b: 36).

Gran parte de esos efectos de dominación que he comentado más arriba están dados por esta sutura subjetiva que cancela la posición de apertura hacia múltiples procesos, una cuestión que impide pensar al «yo» en su relación constitutiva con los demás. Quienes teorizan sobre el neoliberalismo a la luz de sus efectos actuales destacan que, más allá de la aparente promoción neoliberal de la diversidad, lo que se pone en evidencia es su concepción monolítica del interés individual. La racionalidad neoliberal concibe al sujeto únicamente como una variable económica, lo presupone sólo como un ente capaz de generar ganancias. Cualquier otra manifestación de su deseo o bien es interpretada en términos económicos o tiende a ser rechazada como antieconómica. Tanto las ideas de Laval y Dardot acerca del imperativo del rendimiento y goce¹², como las indagaciones de Lazzarato en

11. En este sentido, Potte Boneville señala: «Al interrogar la forma del pensamiento interrogativo descubro la posición de ego como certeza indudable: 'No hay ninguna duda de que soy, si él (el astuto genio) me engaña'. El Ego Sum pone término entonces al cuestionamiento: a partir de este descubrimiento, el proceso interrogativo puede invertirse en un discurso de la certeza, pasar de lo problemático a lo apodíctico, volverse un pensamiento en el cual 'no hay ninguna duda'» (Potte Boneville, 2007: 231).

12 . Afirman los autores: «Lo que se requiere del nuevo sujeto es que produzca cada vez más y que goce cada vez más, que esté así conectado con un plus de gozar que se ha

torno a la constitución del sujeto endeudado, dan cuenta de esa tendencia en la racionalidad neoliberal. El mismo Foucault ya advertía este reduccionismo economicista en su genealogía del neoliberalismo:

Ahora, no se trata de ajustar el gobierno a la racionalidad del individuo soberano que puede decir 'yo, el Estado', sino a la racionalidad de quienes son gobernados, quienes lo son como sujetos económicos y, en términos más generales, como sujetos de interés (Foucault, 2007: 357).

Quizás en el diagnóstico de Foucault se echa de menos una condena explícita del reduccionismo neoliberal que sea capaz de trascender la mera precisión descriptiva. Sin embargo, no hay que olvidar que él no pudo analizar las consecuencias del neoliberalismo como programa político en acción¹³.

Por lo anterior, creo que el «momento cartesiano» propuesto por Foucault tiene importancia para tipificar una posición filosófica que no se interroga acerca de los presupuestos que intervienen en las prácticas subjetivas vigentes. Un primer punto de inflexión sobre esta operación de pensamiento es contraponer a este individuo unificado la realidad misma del proceso de subjetivación. Esta materialidad de la constitución subjetiva es la característica primordial de los últimos trabajos de Foucault. En esta línea pueden interpretarse los señalamientos que hace en *El uso de los placeres*. En ese trabajo, el «yo» será develado en su realismo pleno, es decir, aparecerá como una fractura producida por un entrelazamiento complejo de principios incompatibles. En otros términos, constituirá un lugar muy singular que es, a la vez, emergente de un conjunto de condiciones históricas, pero también un punto de exceso inevitable con respecto a las mismas.

Foucault aborda el problema de la subjetivación haciendo referencia al modo en que un individuo se constituye en sujeto de una conducta moral. Por un lado, el fenómeno de la moral aparece como un código constituido por normas, acciones, prácticas, saberes que una cultura considera como aceptable o condenable; por otro, aparece la forma en que el individuo

convertido en sistémico» (Laval y Dardot, 2010: 360).

13. Pablo López Álvarez advierte esta cuestión cuando señala: «Los imperativos del capitalismo en su fase neoliberal debían conducir, más allá de la superación del liberalismo clásico, al desfondamiento de las propias categorías neoliberales que aún podían aparecer como un desafío al pensamiento de la izquierda y a una férrea intensificación de los efectos de sus efectos de dominación. Es justo reconocer, en todo caso, que las consecuencias de este desarrollo solo serían visibles después de la muerte de Foucault» (López Álvarez, 2016: 245).

«hace suyos» esos códigos. El surgimiento de un sujeto moral, que adscribe a determinadas reglas de comportamiento, surge de esta interacción entre el régimen normativo de una sociedad determinada y la relación singular que con el mismo establecen los individuos. Esto se hace evidente en la definición que ofrece el filósofo de comportamiento moral, por lo cual:

Entendemos también el comportamiento real de los individuos en su relación con las reglas y valores que se le proponen; designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores (Foucault, 2016 b: 31).

De la cita anterior se deduce que el comportamiento moral de un individuo aparece como un conflicto irreductible entre múltiples imperativos. Esta tensión fuerte en los elementos que sobredeterminan una conducta moral es graficada por Foucault cuando plantea la antinomia en la que se encontraban los jóvenes griegos. En su cultura existía una clara contraposición entre principios: por un lado, la aceptación de las relaciones con los muchachos y el reconocimiento de su encanto. Por otro, los presupuestos de una sociedad viril que creía en la superioridad del hombre sobre la mujer y que concebía determinadas formas de placer (por ejemplo, el rol pasivo en el acto sexual) como características de seres inferiores. En relación con esto último, se establecía una equiparación entre la vida sexual y política, que conducía al rechazo de que un hombre pudiera convertirse en un «objeto» pasivo de placer para otro hombre. La relación de los hombres mayores con adolescentes era aceptada y vista como algo honorable. Incluso se la interpretaba como un acto formativo necesario para la conformación de un individuo que tuviera la virilidad suficiente para gobernarse a sí mismo, para dirigir su casa (a su mujer y a sus hijos) y comportarse libremente en la ciudad. Sin embargo, no era del todo bien visto que el joven pudiera decidir permanecer en esa condición de «objeto» pasivo de placer sexual. Y si bien este tipo de relaciones tampoco eran condenadas legalmente, ni del todo moralmente, sí eran objeto de preocupaciones y motivaban una cantidad de trabajos éticos que el individuo debía realizar para lograr una adecuada relación consigo mismo y con los demás:

El problema es que no podían aceptar que un joven que en principio iba a llegar a ser un ciudadano libre pudiese ser dominado y utilizado como objeto de placer. Una mujer, un esclavo podían ser pasivos: era su naturaleza y estatus. Toda esta reflexión, esta filosofía sobre el amor a los muchachos, que tiene siempre la misma conclusión: ‘Por favor, no tratéis a un joven como a una mujer’, viene a probar que no podían, en efecto, integrar esa práctica a su yo social (Foucault, 2013: 128).

Para Foucault, la sociedad griega no era, precisamente, ejemplo de un ideal a seguir, ya que se trataba de una sociedad puramente masculina en la cual había esclavos y las mujeres eran consideradas inferiores. Aun así, el aspecto que quisiera rescatar en el presente escrito es que esta «*antinomia del muchacho*» muestra que existe una fractura inherente a la constitución de una identidad. (Foucault, 2016 b: 240). Todo sistema de normas está afectado por principios imposibles y contradictorios. Los mismos, no se superan encontrando un plano más fundamental, una esencia del «yo» estable y segura de sí misma o un ideal regulativo que sea capaz de eliminar este conjunto de contradicciones constitutivas. En este sentido, el estudio de la conflictividad en la moral griega denota que la contradicción de las normas morales «no es superada, ni resuelta por la subjetivación: es elaborada por una estilización de las prácticas, mediante ‘un juego de rechazos, esquivas y fugas’» (Potte Boneville, 2007: 248).

Esta elaboración supone un trabajo sobre sí mismo que no está determinado por un ideal substancial de vida buena, sino orientado a encontrar un modo singular de posicionarse en este «espacio de juego facilitado por la no coincidencia de las normas morales» (Potte Boneville, 2007: 249-250).

Por esta razón, la subjetividad, lejos de relacionarse con una esencia inmutable, es el lugar de una estilística, de una estética, de un conjunto de actos que buscan realizar una vida singular pero que no puede ser orientada o definida desde un plano trascendental. A través de esta lógica, se hace evidente que existen maneras múltiples de «subjetividad» que no se reducen a una forma ni a una estructura universal; tampoco se cancelan en una substancia, sino que se manifiestan como un efecto, como un proceso inmanente de subjetivación. La *relación de sí* se constituye como un punto de torsión sobre las relaciones morales imperantes. Por consiguiente, no remite a un fundamento sino a un principio activo inmanente, siempre en movimiento, que no resulta ni plenamente constituyente ni plenamente constituido. Desde este punto de vista, no es una entidad que puede hacer uso de una libertad total, de una autonomía absoluta, pero tampoco resulta definitivamente determinada, ya que nunca deja de «subjetivarse».

La *relación de sí* se encuentra en una situación paradójica: es, a la vez, punto de reproducción y desestabilización de las relaciones de poder. Al ser efecto de relaciones que lo preceden, el sujeto es de algún modo un factor de reproducción de las mismas; pero, al ser un pliegue único de esas relaciones es, al mismo tiempo, un terreno de modificación y de apertura a la novedad del acontecer. Así, estilizar adecuadamente un punto de subjetivación conforma un dispositivo de sustracción y un foco potencial de resistencia¹⁴, además, constituye un espacio de libertad que permite el goce de una felicidad singular. Hay una reflexión muy pertinente del filósofo Alain Badiou que, creo, puede arrojar luz sobre la potencia de este proceso de subjetivación como forma de experimentar un sentimiento de felicidad:

...sabemos que algo está por cambiar en un mundo cuando experimentamos el hecho de que la felicidad no es el objetivo predeterminado del proceso de cambio, sino la subjetivación creadora del proceso mismo. El mundo está por cambiar cuando podemos declarar, como hace Saint-Just, que la felicidad es una idea nueva (Badiou, 2019: 82).

Así, en el movimiento que se da entre el fragmento y el dispositivo que lo organiza, es posible elaborar un modo singular de constituirse. Es decir, es posible tejer formas autónomas de inscribirse en el juego de lo real constituido por múltiples tramas y evitando diferentes excesos. La clave está en comprender la apertura fundamental del dispositivo, develando de qué modo estamos implicados en su funcionamiento y mostrando, al mismo tiempo, que otras configuraciones para los mismos son posibles y deseables. Aún así, no existen soluciones mágicas. Y la filosofía no puede decir «esto es lo que se debe hacer», a riesgo de caer en soluciones idealistas o generales que despierten el deseo de la imposición totalitaria.

En síntesis, si la dominación esta apuntalada por la ontología que presupone el sentido común reinante, una reflexión que muestra el carácter de indeterminación, de apertura y de permanente constitución

14. En este punto, sigo a Sandro Chignola cuando sostiene que el proceso de subjetivación es: «un proceso y un dispositivo a la vez. Una línea de subjetivación es un proceso y un dispositivo a la vez. (...) Coincide con un proceso de individuación, singular o colectivo, que se define como sustracción de las relaciones de fuerza establecidas por saberes y poderes, y que pliega y despliega de otro modo las normas y convenciones de una época o de un momento histórico determinado» (Chignola, 2018: 241).

de la subjetividad se presenta como el inicio de un planteo subversivo. En lo que sigue, restará abordar cierta materialidad del *trabajo sobre sí*, una dimensión necesaria para lograr revertir la servidumbre que de modo inmanente constituye al sujeto y lo subyuga. Todo lo anterior, apunta a realizar un trabajo sobre sí doble y simultáneo: lo comprendemos para nosotros mismos en nuestra propia y singular sedimentación subjetiva y, a la vez, lo comprendemos en nuestra relación con los demás. Lo cierto es que, un planteo relacional del sujeto, que lo piensa en su sobreterminación compleja e irreductible a una identidad cerrada, conduce a pensar en el cuidado de los vínculos solidarios que de modo inevitable sostienen la *relación de sí*. De esta manera, caen por su propio peso aquellas posturas que vinculan a Foucault con un individualismo anti-político. Y cae también cualquier intento de fundamentar un dispositivo en una ontología que no se cuestiona su vínculo histórico y contingente con el ser de las cosas.

5. LA FILOSOFÍA COMO ASCESIS: REVERTIR LA SERVIDUMBRE DE SÍ

En el apartado anterior procuré mostrar el materialismo o realismo propio de la teorización foucaulteana de la identidad subjetiva¹⁵. La misma, devela al sujeto en su paradoja constitutiva, es decir, ni enteramente determinante ni enteramente determinada. Asimismo, esa identidad presenta aspectos singulares pero ligados de manera irreductible a los otros. A continuación, me gustaría mostrar de qué modo este enfoque realista también se aplica a pensar un *trabajo sobre sí* necesario para realizar esa elaboración de las diferentes tramas que conforman el sujeto. Foucault encuentra en la filosofía antigua un conjunto de saberes y prácticas para pensar la

15. Al hablar de materialismo, por supuesto que me remito a la filosofía de Marx como fundadora de un modo de interpelar la realidad que pone en evidencia el fetichismo de las instituciones. Es decir, el conjunto de relaciones diferenciales que subyacen a toda la dinámica social. A su vez, también reconozco la influencia de Althusser que apuesta a percibir el carácter ideológico que anida en el lenguaje mismo y en las diversas formas de conocimiento. Por otro lado, el planteo está atravesado por la filosofía de Badiou con su dialéctica materialista y algunas herramientas extraídas del último Foucault y su reflexión sobre el proceso de subjetivación. En suma, por método materialista entiendo un modo de interpelar la realidad que considera la sobredeterminación compleja de factores políticos, ideológicos, económicos, subjetivos y que se anudan de un modo singular en cada situación concreta.

constitución subjetiva que se despliega en inmanencia y que prescinde de supuestos trascendentes. Será posible apreciar que este *trabajo* apunta hacia tres aspectos bien definidos e interrelacionados: en primer lugar, potenciar formas de subjetivación tendientes a revertir una *servidumbre de sí*; en segundo lugar, pertrechar a un *atleta del acontecimiento* capaz de sobreponerse a las contingencias que presenta la existencia humana. Por último, y en estrecha relación a lo anterior, desarrollar una especie de coraje militante, un tipo de fidelidad a ese trabajo de subjetivación que siempre supone un riesgo, ya que puede conllevar la oposición y la violencia por parte del que intenta subyugarnos. Eso se verá especialmente con la noción de *parresía*.

Ahora bien, la noción de «momento cartesiano» pone de manifiesto que para la modernidad el sujeto es, de entrada y sin mediar ningún cambio, capaz de alcanzar la verdad. No necesita modificarse ni pasar por un proceso de transformación, sino que, por su propia naturaleza (ya sea empírica o a priori) puede convertirse en el protagonista de acciones cognitivas y, por ende, éticas. Si en el marco de esta filosofía el sujeto se ocupa de sí mismo, lo hace sólo para auto percibirse como esencia ya dada o condición *a priori* de los demás fenómenos. En este movimiento acríptico sobre su propia situación, el sujeto cae en una posición de pasividad. Como desconoce los factores que lo determinan a ser y actuar de determinada manera, reproduce lo que se impone sin ser capaz de capaz de consolidar una posición propia.

Al parecer, en la filosofía antigua la situación era diferente. Hay una razón por la cual Sócrates sostenía que aquel que se dedicaba a la filosofía no podía actuar injustamente. Y esa razón se articulaba con el hecho de que el saber acerca del mundo debía modificar la posición sobre él y transformar la vida individual y colectiva. De este modo, en la *cultura de sí* helénica y romana:

...cuando se plantea la cuestión de las relaciones sujeto/conocimiento del mundo, se descubre [...] la necesidad de modificar el saber del mundo de tal manera que asuma, para el sujeto, en la experiencia del sujeto, para la salvación del sujeto una forma y un valor espirituales determinados (Foucault, 2014: 304).

En este contexto, la filosofía era concebida como un saber que simultáneamente indaga y transforma al sujeto en su relación consigo mismo y los demás. Se advierte un punto de vista opuesto a esa espontaneidad sintomática abordada al inicio de este escrito, caracterizada

por una posición subjetiva que no se interroga por el cúmulo de relaciones que la sostienen.

Por ende, la antigüedad promueve una actitud tendiente a comprender lo que se *es* para inferir desde allí (o intentarlo, al menos) qué es lo que se debe hacer¹⁶. Para lograr este objetivo, hacía falta una preparación por parte del individuo. La misma consistía en un proceso ascético que permitía ejercitarse para desarrollar saberes y prácticas capaces de estimular y dar sustento al coraje necesario para enfrentar los acontecimientos contingentes de la vida. No obstante, esta ascesis no entiende al sujeto como una identidad esencial. Tampoco se trata de una renuncia de sí para otorgar el control a la voluntad de otro (también en sentido identitario), a una palabra Verdadera que es proferida por otro o a una revelación fundamental (Foucault, 2014 b: 313). Foucault detecta que, por ejemplo, en el examen de conciencia de los estoicos todavía no aparece la idea de una subjetividad. Séneca, en su meditación diaria, se refiere a *sí mismo* en términos puramente administrativos y no como un juez de su propia identidad:

Como ven, en ningún caso este examen de conciencia puede considerarse una empresa para descubrir una verdad que esté oculta en el fondo del propio sujeto. No es cuestión de descubrir una verdad oculta en el fondo de uno mismo [...] De ninguna manera una hermenéutica de sí, de ninguna manera el desciframiento de un secreto que esté sellado en el fondo de uno mismo. En el examen de conciencia de Séneca no hay subjetividad (Foucault, 2014: 115).

5.1. RECONOCER Y REVERTIR LA SERVIDUMBRE DE SÍ

Siguiendo esta lógica, Foucault analiza algunos ejercicios filosóficos-espirituales orientados a reconocer la falla de las perspectivas idealistas sobre la realidad. En esta línea, resultan interesantes algunas reflexiones de Marco Aurelio que apuntan a mostrar la imposibilidad de pensar una identidad como unidad fija y permanente. Para no caer en engaños y dominaciones será preciso descomponer los saberes cotidianos evitando

16. Esta inversión es sugerida por el propio Foucault en esos apuntes que según Gros apuntalaron el dictado del curso *La Hermenéutica del sujeto*. No se trata de saber lo que somos a partir del sistema de derechos que nos gobierna, sino: «de interrogarnos sobre lo que somos para inferir de ello lo que conviene hacer» (Gros citado en: Foucault, 2014: 509).

entregarse al hechizo mediante el cual esas identidades ilusorias amenazan cautivarnos y capturarnos:

La mirada que Marco Aurelio dirige a las cosas [...] se refiere desde luego a sí misma, pero se refiere a sí misma de dos maneras. Por una parte, al penetrar en el corazón de las cosas, al captar todos sus elementos más singulares, se trata de mostrar hasta qué punto somos libres con respecto a ellas. Pero también, y al mismo tiempo, se trata de mostrar que nuestra propia identidad —esa pequeña totalidad que constituimos a nuestros propios ojos: continuidad en el tiempo, continuidad en el espacio— no está en realidad compuesta más que de elementos singulares, elementos distintos, elementos discretos entre sí, y que es, en el fondo, una falsa unidad (Foucault, 2014 b: 297).

Se percibe en esta reflexión un eco del problema que abordamos en el apartado anterior. El individuo no es una entidad cerrada que pueda decir «Yo» de un modo absoluto o definitivo. En efecto, Marco Aurelio propone desagregar los elementos que se anudan en el dispositivo del sujeto para mostrar su sedimentación con el fin de cuestionar y desmontar los efectos que produce. Este reconocimiento conduce a tomar distancia y problematizar la *relación de sí* con respecto a las falsas unidades que nos someten. En este punto, se reconoce esa compleja trama de elementos que sobredeterminan al sujeto. Sin embargo, tampoco se trata de negar rotundamente la función de esas unidades, es decir, la acción del dispositivo mismo¹⁷. Por el contrario, se trata ubicarla en el lugar que le corresponde y evitar que se extralimite. Foucault recupera una técnica espiritual muy interesante propuesta por el emperador filósofo, que consiste en des-fetichizar ciertos elementos sumamente valorados. Por ejemplo, una prenda de color no es más que lana de oveja teñida con sangre de molusco. ¿Qué sentido tiene ver la realidad cruda de las cosas? Claramente no apunta a que la

17. Hacerlo constituiría un planteo que niega la existencia misma, ya que no sería capaz de comprender que la vida no está exenta de una u otra forma de sujeción o de limitación. En relación con este punto, resulta interesante la mirada de Luciana Cadahia cuando sostiene que es necesario pensar nuevas economías para los dispositivos, ya que los mismos: «... no funcionan tanto como una red de captura, sino más bien como una experiencia sensible que resulta de la articulación de maneras de ver, decir, y pensar. No se trata tanto de liberarse del dispositivo, y devolver al ser viviente un espacio de anomia, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencia sensible que propician los dispositivos» (Cadahia, 2015: 135).

gente salga desnuda a la calle, sino de promover una liberación respecto del excesivo valor que suele otorgársele a ciertos bienes materiales:

Se trata de establecer la libertad del sujeto mediante esa mirada de arriba abajo que vamos a dirigir a las cosas, que nos permite atravesarlas de uno a otro lado, llegar a su corazón y mostrar con ello lo poco valiosas que son (Foucault, 2014 b: 295).

En esta línea, es interesante la importancia que adquiere en Séneca la libertad que genera el conocimiento. La misma se relaciona con la posibilidad de cuestionar o desmontar cierta *relación de sí* que no es totalmente autónoma, sino que está atravesada por la *servidumbre* ante ciertos saberes e imposiciones. Usando una metáfora psicoanalítica se podría decir que pasa por el reconocimiento de un punto sintomático, ya que la autonomía consistiría en ser capaz de repensar esta relación con uno mismo que, por ser espontánea, por no estar suficientemente elaborada y pensada, se nos impone como necesaria:

Este es el tipo de relación consigo del que hay que liberarse. Uno se impone una cantidad de obligaciones y trata de obtener con ellas cierta cantidad de ganancias (ganancia financiera, ganancia de gloria, ganancia de reputación, ganancia en lo tocante a los placeres del cuerpo y la vida...). Vivimos dentro de este sistema obligación-recompensa, este sistema endeudamiento-actividad-placer. Eso constituye la relación consigo mismo de la que debemos liberarnos (Foucault, 2014 b: 265).

Para efectuar esta liberación, Séneca propone un estudio detenido de la naturaleza y del conjunto de relaciones naturales que constituyen nuestras vidas. El estudio de la filosofía y de la ciencia tiene como finalidad la efectiva transformación de sí, volviendo insignificantes aquellas servidumbres que nos sujetan. Este recorrido, que tiene a la vez un carácter de meditación, supone también un movimiento que desarma la reificación de valores e identidades; que demuestra la contingencia y la banalidad de aquellos fines que persiguen los hombres. Desde este punto de vista, es posible un conocimiento reflexivo que piensa al sujeto como una relación más de una cantidad infinita de relaciones entre elementos singulares. Esto supone una experiencia de descentramiento del «yo» que no puede concebirse como una interioridad cerrada e independiente del resto de los seres (Cf. Foucault, 2014 b: 271). Parte de esta preparación implica reconocer que no hay sentidos ideales, que en el mundo no todo es color de rosas, sino que las experiencias más estimulantes

de la vida suelen ir acompañadas del límite y de la finitud. En suma, debemos reconocer y aceptar nuestra parte en ese juego de relaciones provisorias y cambiantes que no controlamos según el arbitrio de nuestra voluntad.

En este sentido, Foucault hace énfasis en la consolación que Séneca brinda a Marcia ante la muerte de su hijo. Allí, el filósofo romano señala las maravillas de la vida, al tiempo que muestra que las mismas son inseparables de los sufrimientos:

...puedes deliberar, se dice a Marcia en ese mito, a fin de decidir si quieres vivir o no vivir. Pero tienes que saber con claridad que si decides vivir, lo que habrá elegido, será la totalidad del mundo, ese mundo que se exhibe ante tus ojos con sus maravillas y sus dolores (Cf. Foucault, 2014 b: 277).

Y la filosofía como preparación para la muerte es aquí una actitud importante. Recordemos que para Séneca solamente aquel que *«aprendió a morir se olvidó de ser esclavo»* (carta n.º 26 de Séneca a Lucilio).

Es interesante considerar que Deleuze también sostiene que la zona de subjetivación que identifica Foucault en los antiguos constituye una línea que se pliega sobre el poder, una línea de resistencia. Pero, al mismo tiempo, es una línea que se acerca a la muerte

...y la pregunta deviene en efecto: ¿cómo convivir con la muerte, más que como sobrevivir a la muerte? Acuérdense del tema de Bichat: la muerte coextensiva a la vida. ¿cómo convivir con la muerte? La operación del pliegue: plegar la fuerza, constituir una zona de subjetivación (Deleuze, 2015: 198).

5.2. LA FILOSOFÍA COMO ASCESIS

Pero, se podría preguntar, ¿de qué modo esta reflexión existencial de aceptación de la finitud se anuda a una toma de posición en materia política? Muchas veces, estamos implicados afectivamente a las ideas que le dan sentido a nuestra vida. Las mismas nos llegaron de los otros, del contexto sociopolítico en el cual nos hemos criado y, por esa razón, constituyen un marco de seguridad ineludible para el desarrollo de nuestra existencia. Es difícil desprenderse de sentidos impuestos a los que nos aferramos afectivamente en la búsqueda de un sentimiento de seguridad. Algunas veces, esta dificultad impide un adecuado ejercicio de

transformación propia y obtura un efectivo reconocimiento del *Otro* en su alteridad radical. En una apretada síntesis, temo la transformación, rechazo la alteridad porque, en suma, temo y no acepto la pérdida o la puesta en cuestión de lo que yo mismo soy, de lo que tengo y de lo que creo ser. En otros términos, aparece ese temor edípico que Foucault detecta y que no consiste tanto en haber cometido el crimen sino en perder un estatus ligado a la propia posición; ¿qué ocurre, por ejemplo, cuando este conflicto condiciona la mirada y la decisión de funcionarios, gobernantes, dirigentes empresariales que deciden sobre la vida de los demás? Aquí está la clave de la relación entre lo real de la filosofía y lo real de la política, es decir, el modo en el que se articulan el *gobierno de sí* y de los otros.

Todo lo anterior ofrece un movimiento de ideas muy sugerente. En efecto, lo expuesto muestra la implicancia entre el conocimiento filosófico y un modo de descentramiento del sujeto que, creo, resulta clave para minimizar los efectos que producen los sistemas de dominación. De este modo, el saber filosófico se convierte en un proceso ascético inmanente que no presupone valores trascendentes ni la sumisión acrítica a normas universalmente válidas. Se entiende como una preparación comparable a la de un atleta o un luchador, cuyo entrenamiento consiste

...simplemente en estar listo y mantenerse en guardia, de pie, es decir: no ser derribado, no ser menos fuerte que los golpes que podemos recibir, que nos pueden asestar las circunstancias o los otros (Foucault, 2014 b: 308).

En este sentido, el *trabajo sobre sí* apunta a pertrechar a un *Atleta del Acontecimiento*, un ser capaz de desarrollar principios racionales que se traducirán en acciones que le permitan sobreponerse a las adversidades que se le presenten (Foucault, 2014 b: 310). Este es el sentido que tiene el saber filosófico en la *Consolación a Marcia*. Esta ascesis no reduce al individuo, no lo elimina ni lo consuela con una falsa felicidad ilusoria, sino que lo equipa y lo provee de principios racionales que puede incorporar, compartir con otros e intentar aplicar a la propia vida. Se trata, en suma, de la elaboración de un conjunto de saberes y prácticas espirituales singulares (preparación, pertrechamiento, *paraskeue*) para que sea posible lograr una relación con uno mismo plena, estable, valiente y relativamente autónoma. Es menester aclarar que esta autonomía se relaciona con un reconocimiento de la trama de relaciones de fuerzas que nos sujetan y que es capaz de conducirnos a una toma de posición más elaborada con respecto a esas prácticas que minan nuestro sentido común. Se trata de realizar un ejercicio de de-sujeción que pueda destituir

la servidumbre que tenemos con nuestras propias verdades, prácticas y deseos pero que, a la vez, sea capaz de articular de otro modo esa trama de singularidades en un ejercicio de subjetivación.

Existe un amplio abanico de técnicas sumamente interesantes que rastrea Foucault en los antiguos: formas de meditación sobre algunos textos, no con el fin de interpretarlos, sino de adquirir principios racionales para conducirse; técnicas que se presentan como ejercicios de lectoescritura compartida de esos principios, con el fin de implicarse con ellos ante los demás y para ponerlos en práctica para sí mismo. Estos escritos se conocen como *hypomnemata*; otras técnicas consisten en diálogos entre maestro y discípulo, como las cartas entre Séneca, Lucilio y Sereno. Por razón de brevedad no puedo referirme en detalle a todas ellas. No obstante, lo analizado basta para apreciar que cierto ejercicio de la filosofía permite romper con cosmovisiones dominantes y ofrecer vías para alcanzar cierta tranquilidad espiritual. En lo que sigue, abordaré esa actitud necesaria para que todo ello pueda fraguarse efectivamente en la experiencia del sujeto: la *parresía*.

5.3. GOBIERNO DE SÍ Y *PARRESÍA*

Lo anterior permite comprender sin problemas porqué Foucault concluía de sus estudios de la antigüedad que lo real de la filosofía se juega en el terreno del *gobierno de sí* (Cf. Foucault, 2014 c: 264)¹⁸. El mismo es condición ineludible para lograr una relación adecuada con los demás, es decir, un *gobierno de los otros* que evite diferentes excesos tales como la dominación que alguien puede ejercer y/o la sumisión que puede sufrir. Asimismo, esta es la clave para pensar la relación necesaria, y a la vez irreductible, entre filosofía y política. En este sentido, Foucault afirma: «La cuestión de la filosofía no es la cuestión de la política, sino la cuestión del sujeto en la política» (Foucault, 2014 c: 326). Tal como lo he analizado precedentemente, el *trabajo de sí* no puede ser llevado al terreno positivo de la institución. En otros términos, no pueden crearse normas jurídicas o procedimientos políticos que lo determinen completamente y le digan el sentido preciso que debe adoptar. Por esta razón, lo real de la filosofía no es decir a la política qué debe hacer, sino promover una

18. Aquí se aprecia también esa dialéctica compleja que señalaba Foucault entre una tendencia necesaria (dimensión del dispositivo) a articular de algún modo el poder, el saber y la ética, pero, a su vez, la imposibilidad de que esa articulación sea definitiva o tenga un sentido universal: «*el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el ethos, y al mismo tiempo el discurso de su necesaria relación...*» (Foucault, 2011: 86).

ascesis, es decir, un *gobierno de sí* que motive un *decir veraz* ante la política. Al mostrar el carácter irreductible y singular de la constitución subjetiva, la filosofía le habla a la política y le sugiere la necesidad de habilitar un juego de *relaciones de sí* lo más abierto posible para que otros hagan lo propio. En esta línea, la propuesta foucaultea puede contribuir a fortalecer un proceso de subjetivación lo más pulido, razonado y realista posible para evitar que se convierta en el cebo utilizado por diversas estrategias de dominio.

Ahora bien, para dar más precisión sobre este doble vínculo que supone el *gobierno de sí* y de los otros, es menester pensar su vínculo con la *parresía* que actúa como una guía en este proceso:

En la parresía, el enunciado y el acto de enunciación van a afectar, de una manera u otra, el modo de ser del sujeto, y a hacer a la vez, lisa y llanamente [...] que quien ha dicho la cosa la haya dicho efectivamente y se ligue, por un acto más o menos explícito, al hecho de haberla dicho (Foucault, 2014 c: 84).

La *parresía* se refiere a una implicación material entre lo que un sujeto manifiesta y aquello que efectivamente *es*. Una parte fundamental en el ejercicio de atleta de la vida consiste en asimilar ciertos principios que lo llevan a consolidar una posición propia. Este proceso se presenta como un acto de fidelidad a una vida verdadera que es preciso sostener. Una parte importante del proceso de subjetivación se juega en asumir las consecuencias que puede tener este acto de verdad, que consiste en esgrimir ante los demás y más específicamente ante los poderosos, aquellos sentidos propios vividos en su singularidad y contingencia.

En consecuencia, la *parresía* es una de las formas dramáticas del discurso (Cf. Foucault, 2014 c: 84), ya que puede exponer a un riesgo extremo a aquel que decide actuar conforme a una vida que asume como verdadera. Así, la *parresía* se relaciona con el coraje necesario que debe asumir el *atleta de la vida* y, por ende, constituye la actitud necesaria para interpelar a otros desde una posición propia. Es una actitud muy cotidiana la falta de valentía para desandar una situación de sumisión. Los empleados que se someten a imposiciones, muchas veces injustas, ante un superior incluso teniendo herramientas legales, sindicales, colectivas para enfrentarlo, es un ejemplo claro y cotidiano de la falta de coraje necesario ante los riesgos que supone sublevarse.

Por razón de brevedad no es posible analizar aquí el recorrido completo que Foucault realiza de la *parresía*. Por consiguiente, y ya para cerrar, mencionaré una versión de la *parresía* cínica expresada en la famosa

anécdota del encuentro entre Diógenes el cínico y Alejandro Magno. Al parecer, a Foucault le gustaba mucho este episodio y en numerosas ocasiones lo ofrece como ejemplo del uso de la *parresía* que se esgrime ante la política. Allí, Diógenes manifiesta sin miedo la potencia de una vida que asume como verdadera ante la soberbia del poderoso. En efecto, esgrime un coraje basado en el reconocimiento de la finitud y la contingencia de todas las investiduras sociales. Se percibe aquí alguna resonancia con lo que afirman Marco Aurelio y Séneca; Diógenes arriesga su vida al insultar con sabiduría a Alejandro y al manifestarle la poca importancia que reviste su poder. Ante el enojo del rey griego, Diógenes contesta: «Ahora mátame. Pero debes saber que si me matas ningún otro te dirá la verdad» (Foucault, 2017: 231). No obstante, superada la ira, el efecto de choque de esta *parresía* producía admiración en el rey griego: «En ese momento, Alejandro se quedó estupefacto por la audacia y el atrevimiento de aquel hombre» (Foucault, 2017: 231). En ese acto, Alejandro habilitaba un pacto parresiástico de la escucha, es decir, una especie de concesión de aquel que puede eliminar en el acto al parresiasta hacia aquel que no tiene poder pero que es capaz de manifestar una verdad.

Por consiguiente, se puede pensar que la *parresía* es, antes que nada, una parte esencial de ese proceso de subjetivación resultado de ese movimiento que se describió anteriormente. Supone un momento necesario en que la verdad se pone en juego de una forma material ante «sí mismo» y los otros. Y por esta razón, se asume como una ligazón libre a verdades singulares, que se dicen, se escriben y se actúan asumiendo el riesgo de una posición particular. Pienso que es precisamente el *gobierno de sí* mediado por esos ejercicios de preparación espiritual y filosófica, lo que constituye ese elemento *real* de la filosofía que debe esgrimirse ante los otros y ante política. Asumir un modo de vida diferente siempre supone riesgos. Aquí se descubre que filosofía y parresía van de la mano. La parresía supone un modo de vida y discurso que no es adulator, no es retórico ya que se esgrime sin miedo, no se ampara en saberes universales y no busca reducir la diferencia entre quien detenta el poder y quien lo enfrenta. Por esta razón, es capaz de modificar esa relación entre gobernante y gobernado, es capaz generar movimientos en los dispositivos imperantes. De más está decir que la vida de personal de Foucault, sus militancias, y sus luchas teóricas constituyen un verdadero emblema de una vida filosófica atravesada por el coraje parresiástico.

6. CONCLUSIONES

Es evidente que los saberes y las prácticas de nuestra cotidianidad se articulan con formas de pensamiento y estructuras sociales dominantes. Este vínculo se presenta como una especie de cinta de moebio entre el interior y el exterior, entre el sujeto y los otros. Por ende, enfrentar situaciones de dominación no consiste en promover una rebeldía caótica o un escapismo ingenuo. Tampoco se trata de aceptar pasivamente el juego de las satisfacciones y las prácticas imperantes. Por el contrario, una lucha decidida implica hacerse cargo de esta relación compleja para comprender sus matices y sus nudos.

En este punto, creo que el planteo foucaulteano es fundamental, ya que permite advertir que el proceso de subjetivación constituye un movimiento subversivo en sí mismo. En primer lugar, supone un abandono de esa ceguera edípica que impide advertir un conflicto sintomático e irreductible. Toda vida humana se desarrolla en un plexo contradictorio de relaciones y dispositivos que sobredeterminan su constitución. No obstante, es preciso advertir que ningún dispositivo puede suturar completamente el campo del acontecimiento. La dinámica de subjetivación también es un punto de exceso inevitable. Por ende, es posible delinear allí un modo de liberar el juego de la verdad, desarrollando formas singulares y relativamente autónomas de ser, de vivir, de desear, y de pensar; siempre teniendo presente que este juego es abierto, cambiante y que está en una relación necesaria e irreductible con otros.

El planteo foucaulteano arroja otra intuición fundamental. La filosofía no se limita a ser un saber que permite comprender todo esto; no es una mera aprehensión intelectual del mundo. Por un lado, es un saber crítico que permite descomponer la substancia del sujeto mostrando su carácter relacional. Por otro lado, es una práctica teórica que ofrece principios racionales para acompañar y enriquecer un proceso de subjetivación inmanente e irreductible a la imposición normativa. Por consiguiente, también es un saber terapéutico; enfrentar algunas dimensiones de la vida tales como la muerte, la contingencia de nuestros sentidos, la opresión de quiénes nos dominan, puede muchas veces alienar a la persona, abismarla y angustiarse. En este punto la filosofía puede mostrar formas de enfrentar esos sentimientos de un modo realista y promover un coraje que se anuda a la felicidad de vivir. Desde este punto, es sugerente la reflexión sobre los antiguos tendiente a recuperar el valor espiritual del saber filosófico.

Considero que este trabajo crítico de elaboración razonada sobre uno mismo y sobre la propia libertad, es de vital importancia para enfrentar los dispositivos de dominación neoliberales. Los mismos, operan a partir de

una captura de nuestros placeres, de nuestras prácticas, de nuestros saberes y comodidades cotidianas más arraigadas. Por lo tanto, la superación de sus efectos negativos sólo puede provenir de una evaluación crítica del proceso de subjetivación. Pero también de aquellas posibilidades de transformación, de franqueamiento, y de innovación que estemos dispuestos a generar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Ameselle, J. L. (2016): «Michel Foucault y la espiritualización de la filosofía», en D. Zamora y M. Behrent (coord.), *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Badiou, A. (2019): *Metafísica de la felicidad real*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Cadahia, L. (2018): *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Castro Orellana, R. (2007): «Microfísica de la Libertad: Foucault y lo político». *Cuaderno de Ideas 13*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.

Castro, E. (2011): *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: Unipe.

Chignola, S. (2018): *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

De Lagasnerie, G. (2015): *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Deleuze, G. (2015): *La subjetivación. Curso sobre Foucault*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

Dubet, F. (2015): *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Farrán, R. (2018): *El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política*. Córdoba, Argentina: Borde Perdido Editora.

Foucault, M. (1996): *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Editorial La Piqueta:

_____ (1999): *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

_____ (2007): *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el College de France, 1978-1979*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008): *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.

_____ (2011): *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

- _____ (2011): *El coraje de la Verdad. Curso en el Collège de France 1983 – 1984*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- _____ (2013): *¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2014 b): *Hermenéutica del Sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2014): *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia. Curso Lovaina 1981*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2016 b): *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2016): *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2017): *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2014 c): *Gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laval, C; Dardot, P. (2010): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Lazarato, M. (2013): *La fábrica del Hombre endeudado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- López Álvarez, P. (2016): «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros», en R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (coord.), *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo editores, 2016.
- Lordon, F. (2015): *Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Potte Boneville, (2007): *M. Michel Foucault, la inquietud por la Historia*. Buenos Aires: Bordes Manatíal.
- Rehmann, J. (2016): «Las promesas incumplidas del último Foucault y los estudios de la gubernamentalización», en D. Zamora y M. Behrent (coord.), *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2016.
- Séneca, L. (2013): *Consolaciones, Diálogos, Epístolas Morales a Lucilio*. Madrid: Gredos.
- Veigne, P. (2014): *Foucault, pensamiento y vida*. Buenos Aires: Paidós Contextos.
- Zaffaroni, R. (2018): *La palabra de los muertos. Conferencias de Criminología cautelar*. Quito: Editorial El Siglo.

JUAN EMILIO ORTIZ, licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de Rosario, es actualmente investigador en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades IECH-CONICET.

Líneas de investigación:

M. Foucault

Publicaciones recientes:

- «*Ontología, normatividad y subjetivación*», *Hybris* (2021).

- «*El sujeto, el poder y la interpretación jurídica*» *REDEA* (2021).

Correo-e: juane_ortiz@hotmail.com