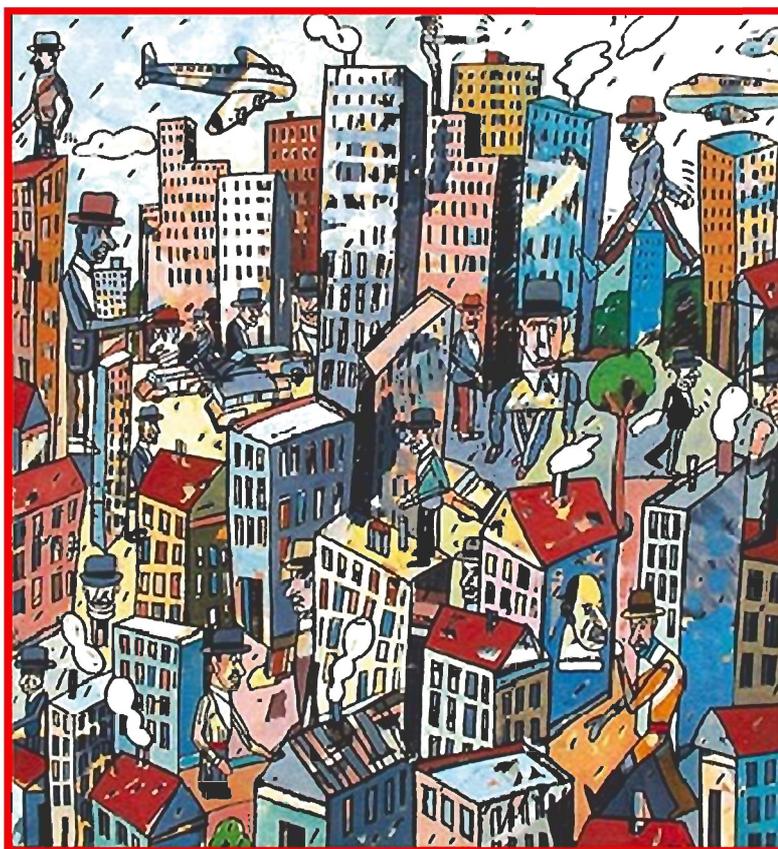


El BANQUETE de los DIOSSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

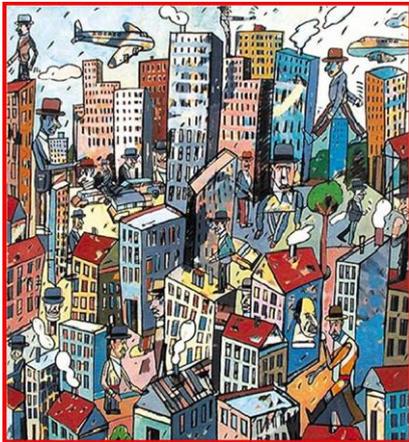
3

Dossier:
La estética
de
la existencia
en
Michel Foucault



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 - Volúmen 2 - N° 3
Noviembre 2014 - Mayo 2015
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani. Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Revista El Banquete de los Dioses

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Uriburu 950, 6to.
(1114) Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822

E-Mail: info@banquetedelosdioses.com.ar



Sumario

Cuerpo Editorial	4
Editorial	7
Dossier:	
La estética de la existencia en Michel Foucault	
De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida? <i>From Biopolitics to the Aesthetics of Existence: Towards a Politics of Life?</i>	
Emiliano Sacchi y Matías Saidel	11 – 41
El “Baudelaire” de Michel Foucault entre Revolución y dandismo. <i>The “Baudelaire” of Michel Foucault Between Revolution and Dandyism.</i>	
Fabián Ludueña Romandini	42 – 57
Indagaciones foucaulteanas. Entre los sofistas y el bíos cínico. El poder de la verdad y el poder de la nada. <i>Foucauldian Inquiries. Between Sophists and Cynical Bíos. The Power of Truth and the Power of Nothing.</i>	
Gustavo Romero	58 – 97
La estética de la existencia, posibilidad para una ética como política de resistencia. <i>The Aesthetics of Existence, the Possibility of a Form of Ethics as Resistance Politics.</i>	
Beatriz Podestá	98 – 121
La expulsión de los sofistas: Política y verdad en la oposición entre el discurso sofístico y el discurso apofántico. Una lectura a partir de la interpretación foucaultiana de las Lecciones sobre la voluntad de saber y El orden del discurso. <i>The expel of the sophists: Politics and true in the Sophistic discourse in contradistinction to the apophantic discourse. A reading from the Foucauldian interpretation of the "Lectures on the Will to Know" and "The order of discourse".</i>	
Diego Gabriel Baccarelli Bures	122 – 139



Michel Foucault y la antipolítica. Figuras de la politización y política de la verdad. <i>Michel Foucault and Anti-politics. Figures of Politicization and Politics of Truth.</i> Luciano Noretto	140 – 172
Transitando los atajos de Michel Foucault. Una lectura de Las Leyes desde la Hermenéutica del sujeto. Política y subjetividad. <i>Travelling through Michel Foucault's Shortcuts. A Reading of Laws from the Hermeneutics of the Subject. Politics and Subjectivity.</i> María Cecilia Colombani	173 – 197
Voluntad de verdad y sentido común. Una mirada deleuziana sobre Foucault. <i>Will to Truth and Common Sense. A Deleuzean Look at Foucault.</i> Pablo Pachilla	198 – 228
Ismos	
La nave de los locos. <i>Ship of Fools.</i> Miguel Ángel Forte	229 – 237
Convergencias y tensiones	
Soberanía, secularización y final de la historia en Agamben y Kojève. <i>Sovereignty, Secularization and The End of History in Agamben and Kojève.</i> Tomas Borovinsky	238 – 265
Reseñas	
Negri, Antonio. Reseña de Spinoza y nosotros. Miriam Lucero	266 – 271
Foucault, Michel. Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981. Omar Darío Heffes	272 – 275
Normas de Publicación	276 – 279



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin

Comité editorial

Paula Biglieri
Paula Fleisner
Adrián Melo
Gabriela Rodríguez
Senda Sferco

Comité de Redacción

Luis Blengino
Omar Heffes
Alejandra Pagotto
Graciela Pozzi
Ramiro Riera
Natalia Taccetta

Diseño

Daniel Sbampato

Comité académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo, Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo, Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) - Universidad de Santiago de Chile, Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Boron, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Marie Cuillerai, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense, Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile, Chile.*

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia †.*

Mónica Jaramillo, *Universidad de Caldas, Colombia.*

Sylvie Lindeperg, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Cristina López, *Universidad Nacional de San Martín, Centro de Investigaciones Filosóficas - Universidad del Salvador, Argentina.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Scarlett Marton, *Universidade de São Paulo, Brasil.*

Claudio Martyniuk, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Bjarne Melkevik, *Université Laval, Canadá.*

Susana Murillo, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Francisco Naishtat, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.*

Teresa Oñate, *Universidad Nacional de Educación a Distancia, España.*

Elías Palti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Luca Paltrinieri, *Collège International de Philosophie - Centre d'innovation et de recherche en pédagogie de Paris, Chambre de commerce et d'industrie de Paris, Francia.*

Eduardo Peñafort, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Beatriz Podestá, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.*

Jacques Poulain, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Eduardo Rinesi, *Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina.*

Judith Revel, *Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.*

Miguel Ángel Rossi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Vicente Sánchez-Biosca, *Universidad de Valencia, España.*

Felisa Santos, *Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Tuillang Yuing Alfaro, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

El *dossier* del número 3 de la revista retoma la producción del filósofo Michel Foucault en ocasión de la conmemoración de su fallecimiento hace treinta años, en base a la importancia de sus ideas en la escena filosófica actual y de sus repercusiones en el ámbito local y regional, en particular. En efecto, tal como señalábamos en el número 2 de la revista, la “obra” de Foucault brilla en la escena del pensamiento contemporáneo tanto por la lucidez, la originalidad, la riqueza y, en especial, la relevancia de sus contribuciones, que lo transforman en una referencia obligada en cualquier práctica intelectual y hasta podría decirse, política y profesional. En esta oportunidad, hemos elegido como problema a ser abordado, completando entonces el número doble que dedicamos al filósofo este año, el problema de la estética de la existencia en la medida en que condensa la propuesta ético-política del filósofo y su idea acerca de la filosofía y constituye, en cierta medida, la otra cara del problema abordado en el dossier del número anterior.

Ciertamente, en los últimos años de su vida, Michel Foucault enuncia la necesidad de proceder a una “ontología del presente” como la necesidad de elaborar un diagnóstico acerca de la configuración de la vida en el mundo que nos toca vivir y, a partir de ello, elaborar una serie de estrategias que permitan que la vida pueda ser libremente vivida, se despliegue en toda su capacidad y potencialidad en base a sus propias orientaciones, guiada por un ideal de pura creatividad. Se trata de la necesidad de vivir no solo otra vida en otro mundo sino de una vida otra en un mundo otro en el sentido de vida y mundo diferentes a los que tenemos, prácticas que están atravesadas siempre, en la visión del filósofo, por la dimensión de la alteridad. Esta posibilidad de coincidencia entre el pensamiento y la acción (para emplear categorías clásicas y, en cierto sentido, extrañas al lenguaje foucaulteano) fue desarrollada por Foucault bajo la noción de una hermenéutica de sí que puede redundar en prácticas de libertad, durante los años que acompañaron el trabajo de su gran investigación en torno del dispositivo de la sexualidad luego de la publicación del primer tomo de la serie, y en particular, en los seminarios que dictó durante esos años. Es en ellos en los que Foucault relea su producción hasta el momento y la reformula como la necesidad de ocuparse de los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las formas de prácticas de sí, redefiniendo los tres ejes que marcaron el trabajo de toda su vida¹. Foucault dice que es operando este triple desplazamiento teórico -del tema del conocimiento hacia el de la veridicción, del tema de la dominación hacia el de la gubernamentalidad, del tema del individuo hacia el de las prácticas de sí- que se puede estudiar, sin reducirlas nunca unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto². Por lo tanto, la estética de la existencia, entendida como esa coincidencia entre la vida y sus formas posibles en relación con el poder y la verdad, se presenta, asimismo, como una forma de resistencia, práctica ética pero también política. En este sentido, el problema de la

¹ “La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí, constituye, en el fondo, lo que siempre traté de hacer”, Foucault, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009, p. 10, un señalamiento que Foucault ya había hecho en el curso del año 1983, *Le gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, pp. 41-42.

² Cf. Foucault, M., *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 10. También cf. el comienzo de la lección del 10 de enero de 1983, op. cit., pp. 3-8.

estética de la existencia aparece así ligado a las prácticas aletúrgicas como prácticas que consisten en decir la verdad (*le dire vrai*), que Foucault estudia particularmente en torno del problema de la *parrhesía*, y a las que hemos dedicado el dossier del número anterior.

En efecto, las últimas investigaciones foucaulteanas, en las que el filósofo recurre al mundo clásico para abordar algunos problemas contemporáneos³, permiten comprender el punto de encuentro al que hemos aludido entre verdad, poder y sujeto, en la medida en que están guiadas por el objetivo de analizar bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se constituye a sí mismo y es constituido por los otros, como sujeto que sostiene un discurso de verdad, es decir, bajo qué forma se presenta, ante sí mismo y ante los demás, aquel que dice la verdad (*celui qui dit vrai*); en una palabra, cuál es la forma del sujeto que dice la verdad ([le] *sujet disant la vérité*)⁴. Foucault propone entonces que este análisis podría ser denominado el estudio de las formas “aletúrgicas”⁵. Es en este marco que Foucault estudia la *parrhesía* a partir de la cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía Occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad. Foucault encuentra todo un juego de prácticas en la cultura antigua que implican la predicación de la verdad (*le dire-vrai*) sobre sí mismo que constituyen una “cultura de sí” (y en la que está implicado el principio socrático del *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo” pero redefinido por el propio Foucault, en el contexto más amplio del principio de la *epimeleia heautou*, esto es, de la inquietud o preocupación de sí -*le souci de soi*-, de la aplicación a uno mismo) y que requirieron de un personaje necesario e indispensable sin el cual no podían tener lugar: se trata de un otro que escucha, que incita a hablar y que también habla y, sobre todo, que posee

³ Cf. Foucault., M., *Leçon du 1er février 1984, première heure*, de *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 3.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 4.

⁵ La “aleturgia” sería, etimológicamente, explica Foucault, la producción de la verdad, el acto por el cual se manifiesta la verdad. Sobre el concepto de aleturgia, cf. las primeras lecciones del curso de 1980 *Del gobierno de los vivientes*, donde Foucault explica: “forjando a partir de ἀληθουργία la palabra ficticia *alêthourgia*, la aleturgia, podría denominarse “aleturgia” el conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no verbales, por los que se saca a la luz lo que se plantea como verdadero por oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo así como una aleturgia”, Lección del 9 de enero, Foucault, M., *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 8.

la cualidad del decir verdadero, auténtico o franco (*le franc-parler*) que es justamente la *parrhesía*. La *parrhesía* se presenta, así, más allá de la especificidad que la noción pueda tener en el mundo antiguo, en particular a partir de la deriva que Foucault va a desarrollar en el curso de 1983 entre un componente político (como práctica política y problematización de la democracia) y otro moral (en términos de ética personal y constitución del sujeto moral), como el punto de confluencia entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de prácticas de sí, es decir, como el punto privilegiado que permite articular los tres ejes que, como señalamos, definieron el trabajo de toda su vida.

El dossier de este número invita entonces a reflexionar sobre el problema de la estética de la existencia en Michel Foucault, en la clave explicitada, como problemática central del debate actual de la Filosofía y la Teoría Políticas.

Recordamos, asimismo, que la revista *El banquete de los dioses* cuenta además con las secciones *Ismos*, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, y *Convergencias y tensiones*, que comprende trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados.

Por otra parte, la sección *Reseñas bibliográficas* presenta reseñas acerca de las novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista.

Los invitamos entonces, estimados lectores, al banquete de este número.

Marcelo Raffin
Buenos Aires, noviembre de 2014

De la biopolítica a la estética de la existencia: ¿hacia una política de la vida?

From Biopolitics to the Aesthetics of Existence: Towards a Politics of Life?

Emiliano Sacchi y Matías Saidel*

Fecha de Recepción: 20 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 20 de septiembre de 2014

Resumen: *Teniendo en cuenta la relación entre sujeto, verdad y poder formulada y reformulada a lo largo del trabajo de Foucault, el presente escrito intenta analizar un doble enfoque de la subjetividad y del bíos en el trabajo del francés: en primer término, el bíos considerado a la luz del discurso científico moderno que objetiva una vida biológica a la que constituye como blanco de intervención biopolítica y, en segundo lugar, el bíos como objeto de una obra de arte producida a través de prácticas de subjetivación que encuentran sus manifestaciones clásicas en la Antigüedad grecorromana. En ese marco, nos preguntaremos en qué medida las techné tou biou analizadas por Foucault pueden permitir pensar una política de la vida que no la vuelva objeto de normalización y control por parte de un poder heterónimo.*

Palabras clave:

biopolítica, techné tou biou, genealogía, bíos, poder, subjetivación.

Abstract:

Bearing in mind the relationship between Subjectivity, Truth and Power elaborated and re-elaborated by Michel Foucault during his work, this essay tries to analyze a double approach on Subjectivity and Bíos in Foucault: First, Bíos considered in the light of modern scientific discourse that objectifies a biological life and constitutes it as target of biopolitical intervention. Second, Bíos as object of a work of art produced through practices of subjectivation that find their classic examples in Greek and Roman Antiquity. In that context, we will ask ourselves to which extent the techné tou biou analyzed by Foucault can enable to think a politics of life that does not turn it into an object of normalization and control by a heteronomous power.

Keywords:

Biopolitics, Techné tou biou, Genealogy, Bíos, Power, Subjectivation.

* Emiliano Sacchi. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente es Becario Posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) donde desarrolla una investigación sobre las formas de gubernamentalidad contemporáneas. Correo electrónico: emiliano_sacchi@yahoo.com

Matías Saidel. Doctor en Filosofía Teórica y Política por el Instituto Italiano di Scienze Umane, sede de Nápoles. Actualmente es becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Católica de Santa Fe, Argentina donde investiga sobre lo común y la biopolítica en el pensamiento italiano contemporáneo. Correo electrónico: matiaslsaidel@gmail.com

Introducción

En una entrevista de 1984, intentando aclarar el sentido más constante de su recorrido investigativo, Foucault sostiene que la relación entre subjetividad y verdad ha sido una problemática que atravesó todas sus indagaciones:

El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad yo lo había enfocado hasta entonces bien a partir de prácticas coercitivas –tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario–, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos –tales como el análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente–. Ahora bien, en mis cursos [de los años 80] en el Colegio de Francia he intentado captar este problema a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo que es, a mi juicio, un fenómeno bastante importante en nuestras sociedades desde la época greco-romana (...) Estas prácticas de sí mismo han tenido en la civilización griega y romana una importancia, y sobre todo una autonomía, mucho mayores de lo que tuvieron posteriormente cuando se vieron asumidas, en parte, por instituciones religiosas, pedagógicas, de tipo médico y psiquiátrico”.²

Este recorrido, desde las formas modernas de objetivación de la subjetividad por parte de la ciencia y de las prácticas coercitivas institucionalizadas al análisis de las prácticas de sí, puede ser claramente identificado a lo largo de su *Historia de la sexualidad*. Allí Foucault realiza un recorrido por las formas de subjetividad occidental que parte de la modernidad, donde estudia la configuración del dispositivo normalizador de sexualidad, para luego dirigirse hacia las artes de la existencia de la Antigüedad en el marco del cuidado de sí, pasando por el estudio de la pastoral de la

² Foucault, Michel. Dits et écrits, tomo IV, Paris: Gallimard, 2001, 718-719 tr. Esp : “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en Revista Concordia 6 (1984), pp. 96-116.

carne y la confesión. En el marco de una reflexión nunca interrumpida por la subjetividad, Foucault ha estudiado los dispositivos de poder a través de los cuales es producido el sujeto moderno en función de unos discursos verdaderos y luego las prácticas a partir de las cuales el sujeto puede constituirse a sí mismo como sujeto moral en un determinado juego de verdad.

En el presente trabajo, intentaremos analizar a partir de ese doble enfoque de la subjetividad, dos abordajes posibles del *bíos* en el trabajo de Foucault: en primer término, el *bíos* considerado a la luz del discurso científico moderno que objetiva una vida biológica a la que constituye como blanco de intervención política y, en segundo lugar, el *bíos* como objeto de una obra de arte producida a través de prácticas de subjetivación que encuentran sus manifestaciones clásicas en la Antigüedad grecorromana. En ese marco, nos preguntaremos en qué medida las *techné tou biou* analizadas por Foucault pueden permitir pensar una política de la vida que no la vuelva objeto de normalización y control por parte de un poder heterónimo.

I. Arqueo-genealogía de la biopolítica: el bíos como objeto de saber-poder

Para abordar la cuestión de la biopolítica en Foucault parece necesario empezar por una aclaración en torno a la noción de vida a la que aquella remite. Si bien Foucault abordó explícitamente, en el contexto de su interrogación por la relación entre subjetividad y verdad en la Antigüedad, la distinción entre *zoé*, como condición de ser viviente y *bíos* como un modo de existencia ligado a la posibilidad de su transformación mediante artes de vivir³, su abordaje de la biopolítica no se centra en

3 Foucault, Michel. Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, 2014, clase del 14 de enero de 1981, p. 36. Señala Foucault: « Vous savez que, pour un Grec, il y a deux verbes - que nous traduisons par un seul et même mot : «vivre». Vous avez le verbe *zên*, qui veut dire : avoir la propriété de vivre, la qualité d'être vivant. Les animaux effectivement vivent, en ce sens de *zên*. Puis vous avez le mot *bioûn*, qui veut dire : passer sa vie, et qui se rapporte à la manière de vivre cette vie, la manière de la mener, de la conduire, la façon dont elle peut être qualifiée d'heureuse ou de malheureuse. (...) Le bios, c'est la vie qualifiable, la vie avec ses accidents, avec ses nécessités, mais c'est aussi la vie telle qu'on peut la faire soi-même, la décider soi-

dicha distinción griega sino en la especificidad de la vida tal como la entiende la modernidad. Por eso no se trata para Foucault de pensar el problema del biopoder en la Grecia clásica, o de resolverlo en el terreno de la etimología, ni mucho menos mediante un recurso a la ontología.⁴ A nuestro entender, la discusión sobre la biopolítica tal como la plantea inicialmente Giorgio Agamben en términos de una distinción metahistórica entre *bíos* y *zoé* parece desestimar no sólo las rupturas que señala la arqueología del saber, que Foucault nunca abandona y que incluso recomienza sistemáticamente a la luz de sus investigaciones genealógicas, sino también la materialidad de la historia que estas últimas nunca dejan de interrogar. Por el contrario, consideramos que la biopolítica debe ser interrogada en el acoplamiento histórico de saber y poder. De este modo pueden entenderse las razones por las cuales Foucault omite de-finir la noción de “vida”. En este sentido, lo que Roberto Esposito señala como una ausencia problemática que complica el modo de interpretar la relación entre vida y política⁵, en Foucault se presenta más bien como una omisión quizá deliberada por parte de este último. Omisión frente a la que contrasta su insistencia en torno a la figura de la ‘población’ y los múltiples intentos en pos de una arqueología de su irrupción en las disposiciones del saber y de una genealogía de su emergencia en los dispositivos de poder. Es en ese trabajo arqueo-genealógico, en la historización permanente de los problemas, los objetos, las prácticas, y los saberes, que Foucault mantiene a lo largo de sus distintas investigaciones precedentes, donde podemos buscar el sentido del *bíos* de bio-política.

même. (...) Le bios, c'est le corrélatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre. (...) ces arts de vivre portent sur le bios, sur cette partie de la vie qui relève d'une technique possible, d'une transformation réfléchie et rationnelle (...) Ils appelaient cet art de vivre (...) tekhnê peri bion- la tekhnê qui s'applique à la vie, la technique qui concerne l'existence entendue comme vie à mener, la technique qui permet de façonner cette vie.

4 Recurso etimológico y ontológico utilizado por Agamben fundamentalmente en: Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995; También en *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002; *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri 2003

5 *Bios, Biopolítica e Filosofia*, Torino: Einaudi, 2004

En ese sentido podríamos parafrasear libremente al Foucault de *Las palabras y las cosas* y decir: se pretenden hacer historias de la biopolítica no sólo en el XVIII sino incluso en la antigüedad, pero no se advierte que así como no había una biología antes del XVIII, tampoco la biopolítica existía “*por una razón muy sencilla: la vida misma no existía*”.⁶ La Vida y los fenómenos asociados a ella sólo fueron visibles y enunciables para el saber occidental tras la transformación radical que supuso el ordenamiento de la episteme moderna y el nacimiento de la biología. La biopolítica, en tanto que disposición de saber-poder, no es independiente de esta transformación. Más bien, puede decirse que la biopolítica es íntegramente dependiente, epistémica y ontológicamente, de los enunciados biológicos que afirman lo que la vida es, en qué consiste, cuáles son sus umbrales, y de los mecanismos que la biología pone a disposición para intervenir en los procesos biológicos a fin de alcanzar sus objetivos, la regulación, mejoramiento y optimización de la vida y la explotación de su potencia. Con ello no sólo pretendemos decir que la biopolítica es un fenómeno que debe circunscribirse históricamente a la modernidad, siendo “un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo”⁷, sino también, principalmente, que la transformación epistémica señalada y la consecuente emergencia de la Vida como dimensión semitrascendental son *conditio sine qua non* de lo que Foucault llamara el “*umbral de modernidad biológica*” y por lo tanto de la configuración de las tecnologías de poder biopolíticas.⁸

6 Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1984, p. 128

7 El cual “no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos.” Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 170. Hardt y Negri afirman en ese mismo sentido que si bien “Foucault se refiere habitualmente al Ancien Régime y la era clásica de la civilización francesa para ilustrar la emergencia de la disciplinabilidad, (...) en general podemos decir que toda la primera fase de acumulación capitalista... llevada a cabo bajo este paradigma del poder” Hardt, Michael & A. Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 23, trad. propia.

8 Podría objetársenos que a partir de la introducción del tema de la gubernamentalidad, la genealogía de Foucault se desplaza progresivamente hasta la Antigüedad. Sin embargo, cuando se refiere

En efecto, a partir del nacimiento de la moderna biología ésta no cesó de recortar alrededor de la vida nuevos campos de objetos que la constituyeron en correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder. Las técnicas biopolíticas participan de este mismo movimiento de constante re-definición de la vida, ya que no se enfrentan a una vida que existe más allá de las formaciones históricas de saber-poder, sino que ordenan, normalizan, regulan, aseguran una vida producida por esas mismas técnicas de saber y de poder. Así, la “vida” no tiene más estatuto ontológico que su modo histórico -y, por lo tanto producido- de ser.

En consecuencia, hacia fines del siglo XVIII no se alcanza sólo el umbral de las condiciones de existencia de una biología moderna, sino también, análogamente, el umbral de la modernidad biopolítica.

Así, la tan celebrada frase de *La voluntad de saber* sobre la diferencia entre la existencia política aristotélica y la propiamente bio-política sólo encuentra en este modo radical de historizar un principio de inteligibilidad⁹. La frase implica que el concepto de vida correspondiente a la biopolítica no puede ser buscado en la noción aristotélica con sus divisiones y niveles (vida vegetativa, animal, divina, etc.) y a la vez tampoco en la noción clásica de la taxonomía, simple categoría dentro del cuadro. Ni *arché*, ni arcano del poder, el *bíos* de la biopolítica sólo puede ser pensado en el modo de ser de su positividad histórica, es decir, en relación a la moderna noción que unifica la Vida en esa invisible unidad focal más allá de toda representación¹⁰, en esa fuerza continua que más allá de los seres les confiere su existencia a la vez que los expone a la muerte

específicamente a la biopolítica lo hace siempre en relación a la modernidad. La conducción de conductas de la pastoral cristiana, por ejemplo, no busca salvar la vida biológica del cuerpo sino el alma de cada integrante de la grey.

9 “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” Foucault, Michel. *La voluntad de saber*, cit., p.174

10 Ojakangas, Mika “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault” *Foucault Studies*, [online] n.2, pp. 5-28, disponible en: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucaultstudies/article/view/856/874>

Todo lo señalado remite a la enunciación más elemental de la biopolítica según M. Foucault: ésta designa *la entrada de los fenómenos propios de la vida de la especie humana en el orden del saber y del poder, lo cual caracteriza la economía general del poder en la modernidad occidental*¹¹ (Foucault, 1976). Ciertamente, a partir de la puesta en conjunto de los análisis genealógicos de la biopolítica desarrollados por Foucault en los años '70 y sus estudios sobre el nacimiento de la Vida en el saber moderno, se torna evidente que el *bíos* de biopolítica no es sólo lo puesto en juego en unas relaciones de poder, sino lo producido y fijado por una técnicas de saber, lo que está en juego *entre* saber y poder. En ese sentido, Foucault nunca dejó de insistir en que si en la modernidad occidental el poder pudo tomar como objeto a la vida, ello sucedió al calor de un saber que con sus técnicas aisló, fijó e hizo terreno de posible intervención a la Vida en y más allá de los seres vivientes. La vida, en este sentido, como la locura, la sexualidad, etc. no es una simple evidencia, es más bien una *problematización* o el producto de una serie de *biologizaciones* progresivas, no posee una esencia, sino que se ha construido históricamente a partir de una serie de relaciones de fuerzas, de articulaciones de saber y poder. No hay poder sobre la *vida* sin su puesta en discurso y no hay saber biológico sin la articulación y ordenación de un conjunto de tecnologías de biopoder. Genealógicamente, la Vida se constituyó en dominio por conocer (Biología) como resultado de unas relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible a partir de la larga historia del gobierno de la grey, de su salvación, de la disciplina del cuerpo, etc. Pero para poder hacer de la vida un objeto de la (bio)política, fue necesario un saber capaz de sitiarla e inmovilizarla. Dicho de otro modo, si bien ha habido diferentes y heterogéneos diagramas de poder que desarrollaron tecnologías políticas orientadas al individuo y a la multiplicidad, lo que caracteriza a la biopolítica moderna es que el individuo y la multiplicidad son asidos a partir de ese nivel de lo real que es lo biológico. Las estrategias que se dirigen al cuerpo individual, lo que Foucault llama polo anátomo-político se refieren, en tanto se centran en el cuerpo y tienden al aumento de sus aptitudes, al

¹¹ Foucault, Michel La voluntad de saber, cit.

aprovechamiento de sus fuerzas, a la producción paralela y proporcional de la utilidad y docilidad de los cuerpos, a lo que Foucault había analizado en *Vigilar y castigar* de forma detallada como *poder disciplinario*. El segundo polo, formado medio siglo más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII y cuya expansión se da en XIX, se centró ya no en el cuerpo (orgánico) individual sino en lo que Foucault primero llamará el *cuerpo-especie* y luego, de modo más decidido en el curso de 1978, *la población*¹², es decir: ese fenómeno que sirve de soporte a los procesos biológicos en tanto constituye una masa global investida de procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, la longevidad, etc. procesos cuya regulación, aseguración y optimización tomará a su cargo la biopolítica. Así, concluye Foucault: “*las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente*”¹³.

Por lo tanto, el *poder sobre la vida* se extiende desde la serie de procedimientos, mecanismos y técnicas que Foucault estudiara en *Vigilar y castigar* hasta toda la serie de mecanismos que constituyen el segundo polo que se puede llamar estrictamente biopolítico. El primero de estos polos devendrá cabalmente bio-político en el momento en que deje de tomar al cuerpo como una máquina física y empiece a tomarlo, para decirlo con Cuvier, como una *individualidad orgánico-funcional*, cuando pase de la *anátomo-física* a la *anátomo-fisiología*. Desde este punto de vista, todo el poder disciplinario no es sino un poder de hacer *funcionar* correctamente, un poder de corregir las dis-funcionalidades, de re-funcionalizar el organismo individual

12 Foucault, Michel. Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978), Buenos Aires: FCE, 2006

13 La voluntad de saber, cit., pp. 168-169

y de modo más elemental un poder de *organizar* (funcionalmente) un cuerpo. Deleuze y Guattari dirían que es un poder cuya operación elemental es hacer del cuerpo un organismo, una *organización orgánica de órganos*¹⁴, un poder de producir un cuerpo orgánico-funcional para asegurar la ecuación político-económica entre docilidad y utilidad, es decir, una tecnología que “*impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, transcendencias organizadas para extraer de él [del cuerpo] un trabajo útil*”¹⁵.

En contraste, el segundo polo trabaja en la dimensión de otros dos fenómenos que emergieron posteriormente y que se tornaron objeto privilegiado del saber biológico a partir de Darwin: el *medio* y la *población*. Tiene como objetivo la gestión de la vida pero no ya en el sentido de la *organización* del cuerpo, sino de regulación, aseguración, optimización y *mejoramiento* de los procesos biológicos de conjunto que sólo existen al nivel de una población, de la descendencia y de la especie. La biopolítica se expandió a partir del cruce con el saber biológico evolucionista en los mecanismos reguladores, securitarios y racistas que buscan mejorar la vida y defenderla de sí misma, horizonte en el que el dispositivo del racismo biológico de Estado (y el nazismo) pudo aparecer como una de sus formas paradigmáticas.

Mas esta congruencia entre estos dos polos en los que se desarrolló el poder sobre la vida y lo que podríamos ver también como dos polos del saber biológico moderno (orgánico-funcional y poblacional) no supone pensar en términos de causalidad. Entre esos estratos de saber y los dispositivos de poder hay una relación de exterioridad y presuposición mutua, de mutua retroalimentación: el desarrollo de las tecnologías de poder constituye objetos para nuevas formas de saber y éstos vehiculizan nuevos efectos de poder tanto como permiten el desarrollo ulterior de las primeras. De modo absolutamente simplificado pero gráfico podríamos decir que fue en el circuito de las instituciones disciplinarias y en las oficinas de Estado donde nacieron la

14 Deleuze, Gilles y F. Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 2002, pp. 163-64

15 Ibid.

individualidad orgánico-funcional y la *población*, y donde se posicionaron como objeto de un nuevo saber biológico que a su vez los fijó y permitió que se ejerzan sobre ellos inéditas técnicas políticas de dominación.

II. Los procesos de subjetivación

Si desplegamos la primera periodización foucaultiana y nos desplazamos hacia las investigaciones sobre el mundo greco-romano que abordó en sus últimos libros y cursos, nos encontramos con que la cuestión del *bíos* cambia completamente de sentido. Antes del *umbral de modernidad biológica* se puede hablar de un *arte de la vida*, incluso en el mundo griego se puede distinguir el mero hecho de vivir de una vida cualificable, pero no se puede hablar de una *ciencia biológica*. En todo caso, encontraríamos allí un umbral que ya no es el de los cortes epistémicos, sino el que surge del contraste entre *ars* y *scientia*. Y allí la ruptura aparece de modo más evidente en tanto las modernas *ciencias de la vida* asociadas a la biopolítica producen algo totalmente inverso a las *artes de vivir* de la antigüedad grecorromana. Foucault ha estudiado estas artes de la existencia, donde precisamente vamos a encontrar el *bíos* pero no como objeto de una disciplina científica y una tecnología de poder sino de una práctica de construcción de sí. Se trata del *bíos* no como objeto de una biopolítica sino como objeto de una estética de la existencia, de un procedimiento meditado de existencia, de una técnica del vivir, es decir de la *techne tou biou* que definió de distintos modos las formas de cuidado de sí mismo al menos desde Sócrates, pasando por los cínicos, estoicos y epicúreos hasta el ascetismo monacal¹⁶. Efectivamente, los últimos cursos dictados por Foucault en la década de 1980 atestiguan un interés por la relaciones entre sujeto, verdad y poder más allá de los límites históricos que situaban sus anteriores proyectos arqueológicos y genealógicos. Esto implica a su vez un interés por lo que podríamos llamar el *revés* de esos proyectos. El revés de las disciplinas, de la normalización, del dispositivo de

16 Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982), Buenos Aires: F.C.E., 2002

sexualidad, de la biopolítica, etc. y que si bien da lugar a figuras heterogéneas está, sin embargo, tramado por los mismos hilos. En el envés y en el revés lo único que hay es producción: *producción de subjetividad*.

En efecto, respecto al saber, a la verdad, al poder, es siempre el sujeto lo que está en juego, lo que puede entenderse como su modo de ser, su identidad, su unidad o su disolución, su relación consigo mismo, el mundo, los otros, etc. Este *estar en juego* implica abandonar en principio la *primacía del sujeto* que lo presupone como fundamento, como *arché* y como *télos*. Por ello Foucault afirma que la genealogía “*en vez de partir del sujeto (...) trataría de partir de la relación misma de poder (...) y ver cómo es ella misma la que determina los elementos sobre los que recae*”¹⁷. El sujeto no precede a la historia sino que está constitutivamente atravesado, tramado por ella. El sujeto no juega, ni es jugado, *está puesto en juego*, en un doble juego de estrategias; juegos de verdad que poseen un conjunto de reglas de producción y que conducen efectos de poder; juegos de fuerzas, de poder, que producen las mismas reglas y cuyos resultados pueden ser considerados en función de ellas. Después de Marx, Nietzsche y Freud, es decir, de las relaciones de producción, de la ausencia de origen y del inconsciente pulsional lo que ha sido depuesto es justamente la *soberanía del sujeto*, el punto arquimediano asegurado por Descartes, su función fundadora y fundamentadora.

Entonces, si bien la cuestión es el sujeto, no lo es en tanto *cogito*, *subiectum* o *hypokeímenon*, no se trata de ningún fundamento, substancia o subyacencia. No hay sujeto como substancia sino modos, procesos, prácticas, *formas de subjetivación*. Foucault decía que no se trata de una sustancia sino de una *forma*, de *formas en variación*¹⁸ y tal como afirma Deleuze, “*el principio general de Foucault es: toda*

17 Foucault, Michel. Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976), Buenos Aires, F.C.E., 2000, p. 50

18 “[El sujeto] no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre lodo ni siempre idéntica a sí misma. Usted, por ejemplo, no tiene respecto de usted mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye en un sujeto político, que va a votare que toma la palabra en una asamblea. que cuando intenta realizar su deseo en una relación sexual. Existen, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos ante el mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan, se establecen respecto de uno mismo formas de relaciones diferentes. Y es precisamente la constitución

forma es un compuesto de relaciones de fuerzas”¹⁹. Por ello el sujeto o mejor dicho las formas de subjetividad, no son más que el entrecruzamiento de un haz de fuerzas. Y sabido es que la fuerza se conjuga en plural, es decir, que las fuerzas son siempre relacionales ya que la fuerza es precisamente aquello que nunca se presenta sino a través de otra fuerza, a través de aquello que ella fuerza o de-forma y por lo que es forzada o de-formada. La fuerza no es una esencia, sino una modulación: siempre variable, se ejerce sobre otras fuerzas, deforma a la vez que es también ella misma deformada. Así, la subjetividad como forma y no como substancia es propiamente un haz de fuerzas deformantes en deformación. Luego, no se trata de horrorizarse por la muerte del sujeto ni de bendecir el piadoso y abstracto gesto de ‘vuelta al sujeto’ y a los griegos. Si “*es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo*” lo es precisamente en la medida en que es necesario “*llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica*”²⁰, de las fuerzas que están en juego y lo ponen en juego. Frente al sujeto-sustancia la apuesta foucaultiana implica oponer las formas-subjetivaciones. Lo que significa claramente que *no hay sujeto*, sino que éste *se hace, se produce, se fabrica*. Y el “*se*” tiene allí el valor tanto del impersonal como del reflexivo, de una flexión, un *pliegue*, y en esa diferencia quizá esté lo que separa y aúna al envés y el revés. Por lo tanto no hay sujeto-persona-voluntad autónoma como lo pensó la modernidad clásica, sobre todo a partir del momento cartesiano, no hay interioridad de la conciencia, sino la exterioridad de las fuerzas, el Afuera, y su plegarse sobre sí que constituye una adentro en el afuera y da lugar a procesos activos de subjetivación. Lo que implica que la subjetividad se juega en una dimensión productiva, fabril, artística e incluso artesanal. El sujeto es un producto frágil constituido en una experiencia histórica, en un entramado de fuerzas que definen los límites mismos de esa experiencia, atravesado por mecanismos, tecnologías y prácticas de saber, de poder y de sí. En los

histórica de estas diferentes formas de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa”. Foucault, Michel. “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, cit.

19 Deleuze, Gilles. Foucault, Barcelona: Paidós, 1990, p. 131

20 Foucault, Michel apud Gabilondo, Ángel. El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 137

pliegues de los estratos del saber y del poder se sitúan los procesos de subjetivación, *se hacen* los sujetos, *se producen* los modos de ser.²¹

La genealogía foucaulteana permite señalar que si no hay sujeto, ni subjetividad acabada, sino sólo procesos productivos o de subjetivación, ello implica que en el revés de ese mismo tejido y con los mismos hilos, en los mismos estratos pero en su revés, es posible la invención de otras formas de subjetividad que pongan en juego otras fuerzas. En el revés *se inventan* otros modos de ser, o más bien, modos de ser otros, que establecen otras relaciones con la verdad, con el poder, con sí y con los otros. En ese sentido frente a la interrogación por la cuestión del sujeto, Foucault, respondía:

En primer lugar pienso efectivamente que no hay sujeto soberano, fundador o una forma universal de sujeto que se pudiera encontrar en todas partes. (...). Al contrario, pienso que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción, o, de una manera más autónoma, a través de prácticas (...) de libertad como en la Antigüedad a partir, por supuesto, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones que se encuentran en el medio cultural²²

21 En ese sentido, el momento cartesiano marca una ruptura en la forma de relación entre sujeto y verdad que hará posibles los desarrollos posteriores. Tal como destaca Foucault, en Descartes aparece con una radicalidad sin precedentes la separación del sujeto ético del sujeto de conocimiento, donde la evidencia de aquello que es claro y distinto para el cogito haría innecesaria la relación ascética para con uno mismo en el acceso a la verdad y a la relación consigo mismo, los otros y el mundo. Si para el pensamiento antiguo existía un vínculo esencial “entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo”, con Descartes “[p]ara acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente”. Con Kant se volvería a problematizar esta relación entre sujeto ético y sujeto de conocimiento. « À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours » en Dits et écrits, t. IV, Paris : Gallimard, 2001, [326], p. 386. Tr. Esp: “Acerca de la genealogía de la ética II”, en La inquietud por la verdad, pp. 221-222

22 Fontana, Alessandro. “Una estética de la existencia: entrevista a M. Foucault” (Le Monde, 15-16 juillet 1984, p. XI. En: Dits et écrits Supra no 357, Paris: Gallimard, 2001, pp. 1549-1554), traducida al español en Signos, año 33, 174 n. 2, pp. 173-177, 2012, p. 174

Es decir: no hay sujeto, hay modos de subjetivación. Entre estos, unos son pasivos (procesos de sujeción en relación a un código, una política de la verdad, a un orden de saber-poder) y otros activos (procesos autónomos de elaboración de sí, artes de la existencia según unas reglas propias). En esta topología de envés y revés de un mismo hilado debe entenderse la cuestión del *bíos*. Por un lado, en relación a unos *procesos de subjetivación/sujeción* que se dan a través de unas tecnologías de poder y saber biopolíticos y a partir de los cuales aprendimos a conducirnos y problematizarnos a nosotros mismos como seres vivientes entre otros, como cuerpos biológicos, como especies y razas. Dichas tecnologías biopolíticas producen ‘prácticas escindentes’ que pueden señalarnos como a-normales, dis-funcionales, des-organizados, enfermos, degenerados, inferiores. Por otro lado, en el revés de estas tecnologías, el *bíos* remite a *procesos de subjetivación/desujeción* que se dan a través de unas técnicas de existencia²³ que construyen al *bíos* como obra de arte como las que Foucault estudiara en la antigüedad grecorromana.

III. *Ars y scientia*

Para aclarar más nuestro punto de vista puede concebirse un paralelo entre las dos formas de relación con el *bíos* y la diferencia que Foucault propusiera (aun cuando luego la abandonara)²⁴ entre una *ars erotica* y una *scientia sexualis* en *La voluntad de*

23 En Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014. pp. 16-17, Foucault define las artes de existencia como “prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo”. La problematización de la conducta sexual en la Antigüedad sería un capítulo de la historia general las técnicas de sí. (Íbid.)

24 En efecto, reflexionando sobre esta distinción tal como se había planteado en *La voluntad de saber* señala Foucault: “Uno de los muchos puntos en que cometí un error en ese libro es lo que digo sobre esa *ars erotica*. La contrapuse a una *scientia sexualis*. Pero hay que ser más precisos. Los griegos y los romanos no tenían ninguna *ars erotica* que pudiera compararse con el *ars erotica* de los chinos... Tenían una *techne tou biou* en la que la economía del placer desempeñaba un papel muy grande. En ese «arte de vivir», la idea de que había que ejercer un dominio perfecto de sí mismo se convirtió con rapidez en el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esa *techne*”. Foucault, M. “Acerca de la genealogía de la ética I”, en *La inquietud por la verdad*, p. 123

saber. De un lado tenemos una *techné*, una *ascesis*, una *práctica*, y del otro una *ciencia*, un discurso cuya producción está regulada y que produce conocimiento disciplinado sobre un *objeto* al que a la vez constituye *qua objeto* y al que dispone como campo de emergencia de nuevos conocimientos según unas técnicas de saber específicas. En efecto, en el curso de 1976 y recuperando cierta inspiración de su lección inaugural de 1970 en el *Collège de France*, Foucault analiza justamente el nacimiento de la así llamada ciencia moderna como una “*policía disciplinaria de los saberes*” producto del proceso más general de disciplinarización social²⁵.

El punto de divergencia entre *ars* y *scientia* aparece claramente formulado por Foucault en *La voluntad de saber*:

Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erotica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones (...): se trata de la confesión²⁶.

Por su parte, en el curso dictado en el Collège de France en 1982, *La hermenéutica del sujeto*, encontraremos el mismo desplazamiento: desde el *arte de vivir* a la *hermenéutica de la carne*. Desde la *techné tou biou* con sus modalidades heterogéneas en el mundo grecorromano y el cristianismo primitivo a la observación, el desciframiento y la exposición de *la verdad de uno mismo*: del *cuidado al conocimiento*.

25 Foucault, Michel. Defender la sociedad, cit., p. 170

26 Foucault, Michel. La voluntad de saber, cit. p. 73

En este sentido, tanto en el campo de la sexualidad como en el del *bíos* encontraremos el modelo de una *ars* y una *scientia* y como antecedente de esta última a la *pastoral cristiana*²⁷, es decir esa tecnología de poder que ha atado de modo incommovible cierto modo de extracción, producción y registro de la verdad y el funcionamiento de toda una serie de mecanismos de control y procedimientos de dominación²⁸. Quizá es en esta tecnología que pueda situarse ese quiebre a partir del cual *el poder no cesará de preguntar, de indagar, de registrar*, lo que lo llevará a *institucionalizar la investigación de la verdad, a recompensarla y profesionalizarla* bajo la forma de un saber científico. Así la producción de verdad se convertirá con ella y para todo Occidente en un elemento quizá tanto o más decisivo que la producción de riqueza y al mismo tiempo se convertirá en un motor no sólo de la misma producción de riqueza sino de la dominación. La verdad hace ley y norma y por lo tanto empuja efectos propios de poder. Como decía Foucault, “[d]espués de todo, somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a cumplir tareas, destinados a cierta manera de vivir o a cierta manera de morir, en función de discursos verdaderos que llevan consigo efectos específicos de poder”.²⁹

La *confesión* tal vez pueda ser señalada como la primera forma de incardinación del poder sobre la vida, no en los términos de una técnica de la existencia, sino en los de una tecnología de poder en el sentido antes descrito y que se ocupa del tiempo de vida y de su salvación bajo el modo de la producción de un discurso ininterrumpido cuyo

27 Precisamente, la pregunta ¿quiénes somos? o ¿quién soy yo? figura en el largo haber del cristianismo, mientras que la pregunta que Foucault encontraba en los griegos era la pregunta práctica ¿qué debemos y qué podemos hacer de nosotros mismos? Allí se cifra la diferencia entre dos enfoques, uno conduce a los universales antropológicos, al juicio y sus exclusiones en función de una esencia verdadera y otro gravita sobre las posibilidades de acción como afirmación de sí.

28 Foucault dedica varias clases del curso de 1978-1979 a esta idea de gobierno y su relación con la pastoral. Cfr. Seguridad, Territorio, Población, cit. pp. 139-220. Agamben disiente con Foucault ya que para el italiano habría que rastrear el origen de la gubernamentalidad en la oikonomía trinitaria, y no en el gobierno pastoral. Cfr. El reino y la gloria, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2008, pp. 193-252

29 Foucault, Michel. Defender la sociedad, cit., p. 34

objetivo es un control al que nada debe escapar³⁰. Sin embargo, es recién a fines del siglo XVII cuando se producirá la transformación decisiva de este poder pastoral con lo que podríamos llamar el paso de la *confesión* al *examen*³¹. A partir del s. XVIII el examen como técnica de producción de la verdad estará en el origen de la sociología, las ‘ciencias psi’, la criminología, la estadística y la demografía, la medicina, la pedagogía, etc., toda una serie de saberes que nacieron en conexión directa con la formación del poder disciplinario, en el doblez de las ciencias de la Vida, el Lenguaje y el Trabajo en los inicios de la sociedad capitalista. De un polo al otro, una gran maquinaria de registro de lo insignificante, de lo individual y lo masivo, que dará prontamente lugar a lo que I. Hacking llamó una *explosión de los números* que transformará el viejo *confesante* en un asunto científico y estadístico: en un *caso* que a la vez constituirá un objeto para un conocimiento y una presa para un poder, en una distribución, en una curva, una zona de una curva, que puede ser administrada³². Allí tenemos el pasaje entre el *bíos* como objeto de un técnica de constitución de sí, confesión mediante, al *bíos* como objeto de un saber y un poder normalizador.

A partir de entonces toda una máquina de registro y escritura se establecerá a lo largo del archipiélago disciplinario de las instituciones de la época clásica teniendo por funciones el registro descriptivo de los detalles, de los síntomas, de las biografías, de las infracciones, de las individualidades y la puesta en correlación de estos elementos, la puesta en serie para construir clasificaciones, formar categorías, establecer medias, fijar normas y sus desviaciones³³.

30 Implica por ello mismo una forma de sujeción subjetiva mediada por una autoridad que se arroga el poder de extraer pero también de obligar a producir “verdad” al sujeto. Luego trasciende el ámbito de la Iglesia y se convierte en una forma jurídica (confesión judicial). Sobre esta conversión jurídica durante la edad media, véase el análisis de la noción de indagación (enquête) en las conferencias dictadas en 1973 en Río de Janeiro, reunidas en Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1996.

31 Sobre la importancia del examen en la historia de los regímenes de producción de la verdad véanse también las citadas conferencias de 1973 y sobre el examen como dispositivo central de la tecnología disciplinaria, la tercera parte de Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Ed. Siglo XXI, 1997 y en particular el párrafo homónimo, p. 189.

32 Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. Cit. pp. 196-97; Seguridad, territorio, población, cit., p. 80

33 Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*, p. 192

En función del tema aquí tratado vale la pena recordar que esta máquina abrirá dos posibilidades correlativas: la constitución del individuo como objeto de saber, como objeto analizable bajo la mirada de un saber permanente³⁴, polo que podríamos llamar específicamente disciplinario o anátomo-político (*singulatum*); y por otra parte “*la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una ‘población’*”³⁵, polo que podríamos llamar propiamente *biopolítico (omnes)*³⁶.

En ese sentido, Foucault afirmaba que las “*técnicas disciplinarias de poder referidas al cuerpo habían no sólo provocado una acumulación de saber sino puesto de relieve dominios posibles de saber*”³⁷. En el corazón de la empresa disciplinaria la maquinaria de registro supura un nuevo saber, un saber del cuerpo no ya puramente mecánico, sino un saber sobre el cuerpo en tanto *organismo* y a la vez un saber que descubre o más bien cristaliza ese fenómeno que surge frente a la mirada disciplinaria, el fenómeno global de la *población*. Uno y otro señalan el umbral de modernidad biológica y los dos polos del poder sobre la vida, el cuerpo individual y el cuerpo-especie. Pero sobre todo es este último el que señala el umbral de modernidad biopolítica, ese que las sociedades occidentales atravesaron cuando incluyeron a la *especie* en sus cálculos políticos³⁸. Esta constatación no puede parecer sorprendente desde el punto de vista de la inmanencia mutua entre saber y poder. Efectivamente, la biopolítica se hace posible a partir del mismo proceso por el que se hace pensable una *scientia* de la vida: hay bio-política desde que hay una bio-logía e inversamente.

34 *Ibíd*, p. 195

35 *Ibid*.

36 Es interesante señalar que contrariamente a lo que se suele reconocer, si bien la biopolítica es en el esquema foucaultiano analíticamente discernible de una anatomopolítica o del poder disciplinario e, incluso, si esa diferencia es históricamente situable, ambos coexisten y conforman esa unión demoníaca que caracteriza a las formas modernas de ejercicio del poder. En ese sentido, si en lo dicho hasta ahora nos hemos apoyado principalmente en Vigilar y castigar es porque ya entonces el problema de la biopolítica estaba de algún modo planteado.

37 Foucault, Michel. Defender la sociedad, p. 172

38 Foucault, Michel. La voluntad de saber, p. 173

IV. De la biopolítica a las *techné to biou*

Es sabido que a partir de la introducción de la problemática de la *gubernamentalidad* Foucault desplaza ligeramente su modo de abordar los problemas inherentes a la biopolítica. Cuando realiza la genealogía de este modo de ejercicio del poder consistente en la conducción de conductas, comienza una primera retroversión hacia las formas propias de la pastoral cristiana. Pero, posteriormente, esta noción de gubernamentalidad permitirá abordar de manera más precisa la cuestión del gobierno ya no sólo de los otros sino también de uno mismo. Es en ese marco que sus investigaciones darán lugar a una genealogía de las técnicas de subjetivación mediante las cuales los hombres han gobernado la propia conducta de manera autónoma. La interrogación se centrará entonces en los modos en que determinadas técnicas de gobierno permiten la producción de la subjetividad a partir de prácticas de sí. En ese contexto Foucault abordará el *bíos* ya no en sentido de la biología moderna, como objeto de saber-poder inscripto en los juegos de verdad de la *scientia*, sino el *bíos* a partir del revés de la biopolítica y como aquello que puede ser objeto de prácticas de subjetivación éticas capaces de dar a la propia existencia una forma bella. En efecto, Foucault entiende el *bíos* no como una vida ya cualificada sino como una existencia ser cualificada a través de unas *techné tou biou* que el hombre debe practicar para hacerse verdaderamente libre.³⁹ La vida como aquello de lo cual ocuparse éticamente.⁴⁰

Lo interesante es que en los distintos modos de abordaje del sí mismo, en esta historia de los modos en que “*los individuos se constituyen en sujetos de su conducta moral*”⁴¹ puede constatarse que los códigos de conducta no han cambiado tanto como el *ethos*, el modo de relacionarse con los códigos mediante formas de conducirse. En efecto, las investigaciones de Foucault sobre la moral antigua y las prácticas de sí muestran que si bien los códigos morales han permanecido bastante estables a lo largo

39 Cfr. nota 2 de este mismo escrito.

40 Marzocca, Ottavio “Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa”, en Mario Galzigna (ed.) Foucault, oggi, Milán: Feltrinelli, 2008, pp. 226-251, p. 246

41 Foucault, Michel. El uso de los placeres, p. 35

de la historia de Occidente, han cambiado de forma mucha más pronunciada los elementos que definen la ética: la sustancia ética (*“es decir, la manera como el individuo debe constituir tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral”*), los modos de sujeción (*“la forma en que el individuo establece su relación con esta regla y se reconoce como vinculado con la obligación de observarla”*) las formas de trabajo sobre sí mismo para intentar transformarse en sujeto moral de su propia conducta y la teleología del sujeto moral.⁴² Es en ese marco que se da un desplazamiento progresivo de una moral *orientada a la ética*, centrada en las formas de subjetivación y las prácticas de sí, a una moral *orientada al código* que marcó primero la progresiva juridización de la experiencia moral y que luego, en la modernidad, será reformulada bajo la distinción de lo normal y lo patológico. Para poner un ejemplo específico del trabajo de Foucault: conductas sexuales tales como lo que hoy llamamos homosexualidad han sido juzgadas negativamente desde la propia Grecia Antigua hasta la modernidad, pero allí donde el cristianismo las consideró pecaminosas y la modernidad patológicas, para los griegos implicaban un problema ético en relación a virtudes como la templanza que permiten tener una vida bienaventurada y ejemplar. El problema fundamental para los griegos era que un ciudadano libre no podía ser esclavo de sus pasiones ni servir de instrumento pasivo del placer de otro. Es decir que el problema no radicaba en la codificación de las conductas y en la definición de lo permitido/prohibido o lo normal/patológico fundadas en la naturaleza y la razón. Lo importante no era tanto el contenido de la ley y su universalidad cuanto ‘la actitud que obliga a respetarlas’, la relación consigo mismo que permite gobernar los instintos en términos de exceso y moderación.⁴³ Paralelamente, adquiriendo modulaciones diversas, se modificó lentamente en Occidente la relación entre filosofía (la interrogación acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad) y espiritualidad (las prácticas en las que el sujeto se

42 Foucault, Michel. El uso de los placeres, cit. p. 32-33

43 Foucault, Michel. El uso de los placeres, p. 31 y “Acerca de la genealogía de la ética II”, p. 204

modifica a sí mismo para acceder a la verdad).⁴⁴ Es en ese marco que se vuelve central el tema del cuidado de sí, que se despliega en el abordaje foucaulteano a lo largo de un milenio. En ese sentido, el momento socrático tal como aparece reflejado en *La hermenéutica del sujeto*, supone una relación entre *hepimeleia* y política, pues se trata de gobernarse a uno mismo para poder estar en condiciones de gobernar a otros. Sócrates entiende que su misión asignada por los dioses es la de prestar el servicio a la polis de recordar a sus ciudadanos que deben ocuparse de sí mismos.⁴⁵ Por otro lado, se da una subordinación progresiva del cuidado de sí (*hepimeleia heautou*) al mandato de conocerse a uno mismo (*gnoti seauton*).

En cambio, los siglos I y II de nuestra era, la época dorada del cuidado de sí, marcarían una extensión de dicha práctica a la totalidad de la existencia y a círculos sociales más amplios. El cuidado de sí se convierte en una *techné tou biou* que ya no tiene una relación inmediata con la política., se autonomiza y termina por convertirse en un fin en sí mismo. La actividad filosófica, para los estoicos, aparece como una terapéutica, pero ya no se dirige tanto a la juventud, sino a la edad madura. “*Seneca quería apresurarse a envejecer para poder por fin ocuparse de sí mismo*”.⁴⁶

En el momento “ascético-monástico” que empieza a perfilarse durante los siglos IV y V de nuestra era se da un florecimiento del cristianismo y con ello, el objetivo del cuidado de sí, de los ejercicios espirituales, consiste en descifrar los deseos ocultos, incluso involuntarios, que pueden perturbar la comunión con Dios. El arte de uno mismo no insiste ya tanto en los excesos a los que uno puede entregarse y que convendría someter para ejercer el dominio sobre los demás; señala cada vez más la fragilidad del individuo ante los males diversos que su conducta puede suscitar y subraya por lo tanto la necesidad de someterla a una forma universal de conducirse. Ya no se tratará entonces de un problema de moderación en el uso de los placeres sino, cada vez más, de realizar una hermenéutica del deseo para descubrirlo allí donde

44 Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, p. 33

45 Este tema, que le costará la vida a Sócrates, guarda relación directa con el problema de la parrhesía, sobre el que volveremos más abajo.

46 Foucault, Michel. “Acerca de la genealogía de la ética II” , en *La inquietud por la verdad*, p. 203

acecha. En ese marco, se autonomiza progresivamente el *conocimiento* de sí del *cuidado*, el objetivo ya no es transformar el *bíos* en una obra de arte sino combatir el propio deseo. Dicha torsión será definitiva con las moralidades cristianas de los siglos ulteriores. Estas definirán la sustancia ética a partir de la *finitud*, la caída y el mal, un modo de sujeción a partir de la *obediencia a una ley universal* y un tipo de trabajo sobre uno mismo que implica el desciframiento del alma y una *hermenéutica purificadora* de los deseos en la que las interdicciones ya no adquieren su sentido en el marco de una elaboración reflexionada de sí mismo, sino que componen un código universal de conductas obligatorias o por lo menos sanas, salvíficas y luego normales y saludables.

La relación entre filosofía y espiritualidad, entre cuidado de sí y conocimiento, encuentra su fin con el “momento cartesiano”, donde se da la máxima separación entre la práctica filosófica y el cuidado de sí y este será separado del conocimiento de sí. Dicho “momento” implica descalificar definitivamente la *epimeleia heautou* a favor del *gnothi seauton*. Para conocer la verdad ya no hace falta transformarse a uno mismo sino un buen método que permita acceder al conocimiento. El ser del sujeto ya no es puesto en cuestión para acceder a la verdad.⁴⁷ El arte ha dejado lugar a la moderna ciencia.

No obstante, se debe tener en cuenta que constatar este desplazamiento de la *epimeleia heautou* al conocimiento no significa lamentar el *olvido* de las prácticas de sí. No se trata de volver al cuidado (y al sujeto). Que Foucault emprenda su viaje a Grecia no implica que abandone la impronta nietzscheana de una genealogía que siempre buscó alejarse de la dialéctica metafísica de origen y destino y finalmente se reconcilie con esa ‘costumbre a la Heidegger’⁴⁸ que consiste en partir de la Grecia arcaica y situar en Platón la decadencia a partir de la cual *todo*, es decir *la metafísica*, comenzó a cristalizarse. No hay momento feliz griego al que regresar ni decadencia

47 Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, p. 36-37. Véase supra nota 20.

48 Foucault, Michel. *Dits et écrits*, tomo II, Paris : Gallimard, 2001, p. 521

que lamentar. Nada más ajeno al proyecto foucaultiano⁴⁹. Si éste ‘vuelve’ a Grecia es como genealogista de las fuerzas y sus pliegues en la materialidad de la historia. Y vuelve, además, no para buscar ‘soluciones’ que otra época dio a sus problemas, sino para encontrar formas de problematización que permitan volver oblicuamente sobre nuestra propia condición, en el marco de un proyecto crítico que interroga los límites de nuestra experiencia del presente desde una ‘actitud experimental’ que busca elaborar una vida otra respecto al modo en que estamos siendo gobernados.⁵⁰ En efecto, si la idea de una estética de la existencia ha sido vinculada al pensamiento nietzscheano, es por la posibilidad que presenta de una transvaloración de los valores heredados frente a la codificación de la experiencia moral que se produjo en Occidente. Hacer de la propia vida una obra de arte sería, en este registro, desvincularse de cierta forma de ser sujetos (de saber-poder) para instaurar otros juegos de verdad, otras formas de relación de sí consigo mismo y con los otros que ya no pasen por una norma exterior, sea jurídica o científica y que hagan de la vida y del cuerpo la manifestación de la verdad.

Ahora bien, la cuestión es entonces pensar las artes de la existencia en relación a nuestro presente. Ese era después de todo el interés de Foucault:

De la Antigüedad al cristianismo pasamos de una moral que era esencialmente búsqueda de una ética personal a una moral como obediencia a un sistema de reglas. Y si me interesé en La Antigüedad es porque, por toda una serie de

49 Foucault critica explícitamente la idea de una cristalización metafísica a partir de Platón: “Ce type d’histoire en forme de cristallisation métaphysique établie une fois pour toutes avec Platon, repris ici, en France, par Derrida, me semble désolant”. Ibid.

50 En este sentido, Foucault señala en una entrevista con Dreyfus y Rabinow: “si el trabajo del pensamiento tiene un sentido -diferente del que consiste en reformar las instituciones y los códigos-, es el de retomar en su raíz la manera en que los hombres problematizan su comportamiento” M. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso (II)”, Entrevista con Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Berkeley, 1983, modificada por Foucault para la ed. francesa, en *La inquietud por la verdad*, cit. p. 199.

razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas ahora está desapareciendo. Y a esta ausencia de moral responde y debe responder una búsqueda como la de una estética de la existencia.⁵¹

Como dijimos, ello no significa buscar en los griegos algo así como un modelo. La referencia a la antigüedad muestra, como toda genealogía, que no hay necesidad en nuestro modo de constituirnos como sujetos éticos en relación a un código (jurídico y/o normalizador) mediante la obediencia sino que hay otros modos de constitución subjetiva posibles. De allí que la actual desaparición de los códigos -o la dificultad de fundar la moral en un código religioso, en un sistema legal o en un conjunto de verdades científicas- supone no una solución sino un problema que vuelve a plantearse: el de dar una forma ética a nuestras conductas.

El mundo antiguo nos ofrece en esta perspectiva un tipo de moral no orientada hacia el código sino hacia la ética. Ese es el único punto de conexión que se puede establecer entre el mundo antiguo y nosotros. Ese es el problema que nos plantea. Lo que implica, en primer lugar, que en la medida en que lo que somos no es el efecto de un código y sus prohibiciones, sino el resultado de las prácticas a partir de las cuales nos relacionamos con las interdicciones, con nosotros mismos y con los otros modelando nuestras conductas, la ‘liberación’ de todas las sujeciones que nos son impuestas no basta como práctica ético-política. En el análisis de Foucault, ciertamente no basta con la liberación de las interdicciones que pesan sobre nuestras

51 “Una estética de la existencia”, cit, p. 174-75 En otra entrevista señala: “Pues bien, me pregunto si nuestro problema no es hoy, en cierta manera, el mismo, porque somos mayoría los que no creemos que una moral pueda fundarse en la religión y no queremos que un sistema legal intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima. Los recientes movimientos de liberación padecen por no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Necesitan una moral, pero no consiguen encontrar otra que la fundada en un presunto conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etcétera”. “Acerca de la genealogía de la ética II”, cit., p. 198 Queda claro entonces que la similitud, no está en las repuestas que podemos encontrar sino en los problemas que se nos presentan.

conductas para que advenga una experiencia pura de la libertad: “*En suma, nos engañábamos cuando creíamos que toda la moral estaba en las prohibiciones y que el levantamiento de éstas resolvía por sí sola la cuestión de la ética*”⁵².

El problema ético tiene otro sentido preciso: la práctica reflexionada de la libertad. ¿Cómo se puede practicar la libertad? ¿Qué forma concreta le podemos dar a nuestra libertad más allá de la “liberación” de los códigos morales? Y allí, la problematización ética se trastoca en una estética de sí mismo que supone modos de elaboración de sí como una obra a partir de la aplicación de un trabajo meticuloso, siguiendo técnicas (es decir aplicando una *techné*, un arte) que puedan dar forma a aquello que por principio (histórico) no lo tiene, nosotros mismos como experiencia:

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 los 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?⁵³

Dicho de otra forma, ¿cómo puede ser que dispongamos de verdaderas tecnologías de la vida y del hombre, antropotecnias y biotecnologías, anatomopolíticas y biopolíticas, pero no dispongamos de unas artes de la vida, unas estéticas de la existencia que tomen a la vida no como objeto de un orden de saber/poder sino como objeto de una elaboración estética?

52 Foucault, Michel. « Le souci de la vérité », entrevista de François Ewald [1984], en *Dits et écrits*, IV, Paris : Gallimard, 2001 [350] p. 674 (sub. y trad. nuestros). Trad. esp. disponible en Foucault, Michel. *Saber y verdad*, Madrid: La piqueta, 1985.

53 Foucault, Michel. “Acerca de la genealogía de la ética II”, cit., p. 205

Conclusión

Hasta aquí hemos expuesto la aparición del *bíos* en la reflexión foucaultiana de la mano de la constitución de un saber y un poder que lo tomaron a partir de la modernidad occidental o quizá de la pastoral cristiana como objeto, luego analizamos el desplazamiento de la interrogación foucaultiana a partir de la genealogía de las prácticas de sí, donde el *bíos*, en el revés de las tecnologías de poder y de la *scientia* de la vida, pudo aparecer como el objeto de una *ars* de la existencia. Finalmente, dijimos que el retorno a Grecia tenía un sentido muy preciso para Foucault: problematizar nuestro presente.

En ese sentido, quizá sea iluminador considerar otra práctica de subjetivación ética o incluso de estética de la existencia en la que la relación entre sujeto y verdad se pone de manifiesto y que va a resultar central para Foucault en sus últimos cursos. Nos referimos a la práctica de la *parrhesía*. En dicha práctica es el propio sujeto el que se pone en juego en su decir verdadero. La verdad no remite a la correspondencia de la cosa y el intelecto sino a una relación ética del sujeto y su decir. El *coraje de la verdad* tiene que ver con un decir veraz y un correspondiente actuar aún al riesgo de la propia vida. Lo fundamental para el parresiasta no es cumplir con una determinada norma sino ser fiel a sus propias convicciones.

En su último curso, en 1984, Foucault distingue la *parrhesía* política tal como la entendía Platón, de la práctica propia de los cínicos. En el primer caso, tenemos nuevamente la centralidad de la política. Tal como se evidencia en la Carta VII, Platón arriesga su propia vida yendo a Siracusa, pone en práctica la filosofía entendida ya no como *logos* sino también como *ergon*, intentando convertir al *tyranos* a la filosofía para que reine la Justicia. Para Diógenes, al contrario, la vida cínica implica burlarse de las ambiciones de los políticos. No se trata de enseñarles cómo conducirse sino mostrarles su insignificancia o estupidez. El cínico, con sus prácticas, pone de manifiesto la falsedad de nuestra propia vida. Aparece allí esbozada la diferencia entre la búsqueda de otra vida, de otro mundo y de una vida otra.⁵⁴

54 Foucault, Michel. El coraje de la verdad, p. 258

Esas dos líneas de desarrollo -una de las cuales va al otro mundo y otra a la vida otra, ambas a partir del cuidado de sí- son desde luego divergentes, porque una va a producir la especulación platónica, neoplatónica y la metafísica occidental, mientras que otra no producirá, en cierto sentido, nada más que la grosería cínica. Pero reactivará, como problema a la vez central y marginal con respecto a la práctica filosófica, la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida como vida otra. La vida filosófica, la verdadera vida, ¿no puede, no debe ser por fuerza una vida radicalmente otra?⁵⁵

Esta vida otra implica una forma de estética de la existencia sin compromisos con los valores establecidos pero tampoco con los problemas de la *psyche*, del *gnothi seauton*. El acento estará puesto en el propio *bíos* como expresión material de la verdad: *bíos alethes*.⁵⁶ Acaso, ¿en qué reconocemos al filósofo cínico sino por su actitud, por su *modo de existencia*, un modo rudo, rebelde, casi animal, pero que por sobre todo no es exterior a su decir verdadero? El filósofo cínico constituye su propio cuerpo y su vida como teatro de la verdad, su vida es el testimonio vivo y escandaloso de la verdad.⁵⁷ Así, en la misión de Diógenes de alterar le propia moneda (nómisma), interpretada como “*cambiar la costumbre, romper con ella, infringir las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes*”⁵⁸ [nomos] se deja adivinar la transvaloración de los valores de nietzscheana memoria, el acceso a una vida verdadera que es la de este mundo porque no es ‘otra vida’ sino *esta vida* pero vuelta radicalmente *otra*.

55 *Ibíd*, 260

56 Sobre las diferencias entre el *bíos alethes* en Platón y en los cínicos, véase especialmente El coraje de la verdad, clase del 7 de marzo de 1984, segunda hora.

57 Gros, Frédéric, “Verità, soggettività, filosofia nell’ultimo Foucault”, en M. Galzigna, op. cit., pp. 293-302. Por eso Gros señala que no hay una filosofía cínica, sino anécdotas, fragmentos de vida. El problema de los cínicos no es conocer la verdad sino construir sus existencias como existencias verdaderas.

58 *Ibíd*, 255

Ahora bien, ¿alcanza con la referencia a los cínicos o hay en ella algo que queda velado o no dicho en la reflexión foucaultiana que mira al presente y su posible actualización? Sin dudas en los textos de los últimos años del filósofo quedan una serie de referencias truncadas, que permiten afirmar que la genealogía de las prácticas de sí iba mucho más allá de un simple saber erudito. En efecto, si se cotejan los textos sobre actitud cínica y el dossier sobre la *Aufklärung*⁵⁹, considerado habitualmente y con razón como el testamento filosófico de Foucault, se encuentran allí toda una serie de señas cruzadas. Específicamente, cuando se trata allí de definir positivamente el gesto filosófico que Foucault propone como propio y que llama una *ontología histórica y crítica del presente*, éste aparece en primer lugar caracterizado como un *ethos*, es decir, como un modo de existencia, que consiste en la crítica de lo decimos, pensamos y hacemos y que en tanto actitud-límite consiste en preguntarnos “*en lo que se nos da como universal, necesario, obligatorio, ¿qué parte hay de lo que es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?*” Formulación que a su vez es una “*crítica práctica en la forma del franqueamiento posible*”.⁶⁰ Por ello, tal crítica es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Lo que para Foucault quiere decir, que “*extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible*” y 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 ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.*”⁶¹

59 Que no casualmente está compuesto entre otros textos por la lección inaugural del curso de 1983, El gobierno de sí y de los otros, Buenos Aires: FCE, 2009.

60 “What is Enlightenment?” (“Qu’est-ce que les Lumières?”), en Rabinow (P.) (comp.), The Foucault Reader, Nueva York, Pantheon Books, 1984, págs. 32-50. Trad. esp. “¿Qué es la ilustración?” en M. Foucault, Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 335-352.

61 Ibid.

De esta manera, la apuesta filosófica de Foucault se revela ella misma como una práctica reflexionada de la libertad, como un arte de la existencia: no un llamado vacío a la liberación, sino una “*actitud experimental*” que hace de la propia existencia la prueba de su verdad. La referencia explícita es ahora a Kant y Baudelaire. Ellos designan esa “*actitud de modernidad*” que no es sin embargo propia de una época sino ese *ethos* propio del *bíos kynikós* que se encuentra como *virtualidad* siempre presente en la historia. Pero lo que resulta más interesante es que la otra referencia explícita son unas actitudes plurales, anónimas, que dan cuenta de ese mismo *ethos*:

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 (...) transformaciones que, aun siendo parciales, han sido hechas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica.⁶²

Dichas transformaciones constituyen verdaderas experiencias de libertad en tanto en todas ellas lo que se encuentra puesto en juego es el *bíos* como objeto de experimentación. De modo tal que en las *techné to biou* hay una relación con el *bíos* que nos permite pensar otra política de la vida, incluso, quizás, una “biopolítica afirmativa”⁶³, que no sea una política normalizadora, culpabilizante y mortífera. A condición, por supuesto, de no buscar en el *bíos*, menos aún en una *zoé*, un principio de esa política. Se trataría más bien de poner el acento en la *techné*, en esas artes que tienen por tarea dar forma a aquello que por principio no lo tiene: el *bíos*, nosotros mismos como experiencia.

62 Ibid.

63 Esposito, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 19, 21, 292, 307, 311

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *El reino y la gloria*, Buenos Aires: A. Hidalgo, 2008
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi, 1995
- Agamben, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2002
- Agamben, Giorgio. *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri 2003
- Carniglia, Luciano. “Figuras de la subjetividad: el decir verdadero en la biopolítica contemporánea”, *Revista Pléyade*, n. 12, julio - diciembre 2013/ pp. 119-134
- Deleuze, Gilles y F. Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-textos, 2002
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, Barcelona: Paidós, 1990
- Esposito, R. *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi, 2002;
- Esposito, Roberto. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Torino: Einaudi, 2007.
- Fontana, Alessandro. “Una estética de la existencia: entrevista a M. Foucault” (*Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI. En: *Dits et écrits* Supra no 357, Paris: Gallimard, 2001, pp. 1549-1554), traducida al español en *Signos*, año 33, 174 n. 2, pp. 173-177, 2012
- Foucault, Michel “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, Entrevista con Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en *Revista Concordia* 6 (1984), pp. 96-116. Disponible en: http://www.topologik.net/Michel_Foucault.htm
- Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1984
- Foucault, Michel. “What is Enlighthenment?” (“Qu'est-ce que les Lumières?”), en Rabinow (P.) (comp.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, págs. 32-50. Trad. esp. “¿Qué es la ilustración?” en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999. pp. 335-352
- Foucault, Michel. « Le souci de la vérité », entrevista de François Ewald [1984], en *Dits et écrits*, IV, Paris : Gallimard, 2001 [350]

- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, F.C.E., 2000
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*, tomo II, Paris : Gallimard, 2001
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*, tomo IV, Paris: Gallimard, 2001
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: FCE, 2009.
- Foucault, Michel. *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires: F.C.E., 2002
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad II, El uso de los placeres*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: FCE, 2008
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Foucault, Michel. *Seguridad, Territorio, Población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires: FCE, 2006
- Foucault, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, 2014
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México: Ed. Siglo XXI, 1997
- Gabilondo, Ángel. *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona: Anthropos, 1990.
- Gros, Frédéric, “Verità, soggettività, filosofia nell’ultimo Foucault”, en M. Galzigna (ed.), *Foucault, oggi*, pp. 293-302.
- Hacking, Ian. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton University Press
- Hardt, Michael & A. Negri, *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000
- Marzocca, Ottavio “Biopolitica, sovranità, lavoro. Foucault tra vita nuda e vita creativa”, en Mario Galzigna (ed.) *Foucault, oggi*, Milán: Feltrinelli, 2008, pp. 226-251,
- Ojakangas, Mika “Impossible Dialogue on Bio-power. Agamben and Foucault” *Foucault Studies*, [online] n.2, pp. 5-28, disponible en:
<http://rauli.cbs.dk/index.php/foucaultstudies/article/view/856/874>

El “Baudelaire” de Michel Foucault entre Revolución y dandismo.

The “Baudelaire” of Michel Foucault between Revolution and Dandyism.

Fabián Ludueña Romandini *

Fecha de Recepción: 20 de septiembre de 2014

Fecha de Aceptación: 25 de octubre de 2014

Resumen: *El artículo intenta analizar el concepto de Michel Foucault sobre la “estética de la existencia” a la luz de las reflexiones de Baudelaire sobre el dandismo. Tomando como punto de partida la lectura de Foucault sobre Baudelaire, el objetivo es realizar una genealogía de la noción de “dandismo” incluyendo sus relaciones tanto con los antiguos paradigmas de la vida ritual (especialmente el flamen Dialis y los ceremoniales imperiales bizantinos) como con otros escritores del siglo XIX como Jules Barbey d’Aurevilly. En la última parte, el texto propone leer a las “subculturas” contemporáneas como herederas del fenómeno dandi y transformar la noción de “cuidado de sí” en un concepto ontológico.*

Palabras

clave:

Foucault – Baudelaire – dandismo – subculturas – cuidado de sí.

Abstract: *This article intends to analyse Michel Foucault’s concept of “aesthetics of existence” in the light of Baudelaire’s reflexions on dandyism. Taking as a point of departure Foucault’s reading of Baudelaire, the aim is to make a genealogy of the notion of “dandyism” including its relationships with both ancient paradigms of the ritual life (notably the flamen Dialis and the Byzantine imperial ceremonies) and other writers of the nineteenth century like Jules Barbey d’Aurevilly. In the last section, the text proposes to read contemporary “subcultures” as heirs of the dandy phenomenon and to transform the notion of “care of the self” into an ontological concept.*

Keywords: *Foucault – Baudelaire – dandyism – subcultures – care of the self.*

* Doctor y magíster por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (Francia). Investigador del CONICET y del Instituto “Gino Germani” de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Profesor en el posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y profesor asociado de Filosofía en la UADE. Es autor de La comunidad de los espectros I. Antropotecnia (Miño y Dávila editores). Correo electrónico: fabianludueña@hotmail.com

“*Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis antepōnit*”
Thomas a Kempis, *De Imitatione Christi*, II, 5, 9.

A la hora de abordar el problema de la “estética de la existencia” en la obra tardía de Michel Foucault, el nombre de Charles Baudelaire resuena, aunque marginal respecto de su presencia en el *corpus* de textos pertinentes², decisivo desde el punto de vista de la clarificación que su nombre provee al contexto de la discusión. Del mismo modo, el fenómeno globalmente conocido como “dandismo” y que depende, en buena medida para Foucault, de una cierta lectura de Baudelaire, permite arrojar una importante luz sobre cómo podemos entender algunos de los usos de un concepto eminentemente plurívoco como el de “cuidado de sí” en el filósofo francés. Asimismo, creemos que a partir de una análisis de las relaciones entre las “tecnologías del yo” y el “dandismo”, podremos proseguir la estela de la investigación abierta por Foucault e intentar prolongarla tanto cronológica como filosóficamente.

Resulta importante recordar, dado que Foucault cultivó algo así como una “vida filosófica” en una época en que dicha posibilidad parecía extinguida, que sus propios amigos recordaban, para referirse al tiempo de su “larga noche sueca” a mediados de los años ’50 del siglo XX, de un “período dandy”³ en la vida del pensador. Del mismo modo, hacia el final de su vida, Foucault delinearé la posibilidad de “hacer una historia de la existencia como arte y como estilo”.⁴ Como se sabe, Foucault se dedicó

² El problema de la “estética de la existencia” en Foucault comporta múltiples influencias desde la filosofía antigua hasta la contemporánea (Nietzsche, Husserl, Heidegger). Cf. el importante libro de Schmid Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991 que, obstante, deja de lado el determinante papel de Baudelaire en la conformación de esta noción en el filósofo francés.

³ Foucault, Michel. “Chronologie”. *Dits et Écrits 1954-1988*. Ed. Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 2001, vol. 1. 25.

⁴ Foucault, Michel. “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”. *Dits et Écrits. Op. cit.*, vol. 2, p. 1448. La entrevista corresponde una serie de sesiones de trabajo desarrolladas por Foucault con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow durante su estancia en Berkeley en abril de 1983.

con más énfasis a encarar el problema en el mundo antiguo y tardo-antiguo. Sin embargo, siempre estimó posible y necesario llevar adelante una “historia de las técnicas de sí y de las estéticas de la existencia en el mundo moderno”.⁵

En ese período, “la vida ‘artística’, el ‘dandismo’ han constituido otras estéticas de la existencia opuestas a las técnicas de sí que eran características de la vida burguesa”.⁶ De modo altamente sugestivo, Foucault pone inmediatamente en estrecha relación el fenómeno del “dandismo” con el de la Revolución: “evocaba hace un momento la ‘vida artística’ que ha tenido una importancia tan grande en el siglo XIX. Pero podríamos también concebir a la Revolución no simplemente como un proyecto político, sino como un estilo, un modo de existencia con su estética, su ascetismo, las formas particulares de relación a sí y a los otros”.⁷

Sin embargo, el propósito de Foucault no se limita únicamente a una historización genealógica de las formas de las “tecnologías del yo” sino que deja entrever, en su empresa, una posibilidad ontológica cuando declara que “la existencia es la materia prima más frágil del arte humano, pero es también su dato más inmediato”.⁸ Una suerte de ontología histórica del arte de la existencia, que Foucault nunca desarrolló, se delinea en esta alusión, por lo tanto, cargada de un sentido importante para nosotros.

Por cierto, la idea que liga las problemáticas del dandismo con la lectura de Baudelaire y el problema revolucionario tiene, sin duda, orígenes diversos en la tradición francesa de la crítica literaria pero un lugar de privilegio debe otorgársele – en cuanto a la articulación de conjunto sobre la problemática del “estilo”– al libro de Walter Benjamin sobre Baudelaire mencionado por Foucault en una nota al pie de

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Foucault, Michel. *Op. cit.* 1448-1449.

L'usage des plaisirs (1984).⁹ Con toda probabilidad, Foucault conocía, al menos, la edición francesa de los materiales benjaminianos sobre Baudelaire gracias a la edición y traducción de Jean Lacoste publicada por Payot en 1979.¹⁰

De este modo, estas lecturas benjaminianas del último Foucault contribuyeron a reforzar su convicción acerca de la emergencia, en la Modernidad, de una nueva edad del cultivo de sí. Por cierto, para Foucault se trata de una hipótesis cronológicamente situada pues su interés estará constituido por subrayar no tanto o no sólo el alba, en la Modernidad capitalista, de una nueva era en los cuidados de sí cuanto su discontinuidad en términos de despliegues epocales: "la idea de que es posible hacer de la vida una obra de arte es una idea que, incontestablemente, resulta extranjera a la Edad Media y que reaparece solamente en la época del Renacimiento".¹¹

Esta última afirmación tiene su fundamento, probablemente, en el conocimiento que por entonces había tenido Foucault de un libro reciente de Stephen Greenblatt¹² que sostenía precisamente que, durante el siglo XVI, "parece haber un incremento de la autoconciencia (*self-consciousness*) sobre la modelación de la identidad como un proceso manipulable y artificial (*artful*)".¹³ En efecto, Greenblatt define el proceso de "auto-modelación" a partir de la noción de *fashion* que, en el inglés del siglo XVI, tiene un especial matiz que apunta en la dirección de la formación del yo: "la modelación puede sugerir el logro de una forma menos tangible, una personalidad distintiva, una forma característica de dirigirse al mundo, un modo consistente de percibir y actuar (*a consisting mode of perceiving and behaving*)".¹⁴

⁹ Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. 17.

¹⁰ Benjamin, Walter. *Charles Baudelaire*. Traduit de l'allemand et préfacé par Jean Lacoste. Paris, Payot, 1979.

¹¹ Foucault, Michel. *Op. cit.* 1449.

¹² La mención se halla en Foucault, Michel, *L'usage des plaisirs...*, *op. cit.* 17.

¹³ Greenblatt, Stephen. *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1980. 2.

¹⁴ *Idem.*

En este esquema teórico, la literatura desempeña un papel de primer orden y el objetivo de Greenblatt será el rastreo histórico de una auténtica “poética de la cultura (*poetics of culture*)”¹⁵ que atraviesa el análisis de autores que van desde Thomas More hasta Thomas Wyatt, desde Edmund Spenser hasta Christopher Marlowe. En este punto, el proceso de “auto-modelación” tenía su contrapartida en la “auto-cancelación” que tenía lugar cuando la construcción (*crafting*) de un papel público producía una carga demasiado ingrata para el sujeto despertando en este último “el deseo profundo de escapar de una identidad así delineada (*the profound desire to escape from the indentity so crafted*)”.¹⁶

Por cierto, las influencias de las que parte esta teoría de Greenblatt tiene como fondo los trabajos de la antropología (en sentido amplio) de Clifford Geertz¹⁷, James Boon¹⁸, Mary Douglas¹⁹, Jean Duvignaud²⁰, Paul Rabinow²¹ y Victor Turner²², entre otros. En todos estos autores, piensa Greenblatt, existe la concepción del hombre como “animal no finalizado (*unfinished animal*)”²³ dándole así a la interpretación antropológica la tarea de dirigirse “menos a los mecanismos de la costumbres y las instituciones que a las construcciones interpretativas que los miembros de una sociedad aplican a sus experiencias (*the interpretive constructions the members of a society apply to their experiences*)”.²⁴

¹⁵ Greenblatt, Stephen. *Op. cit.* 5.

¹⁶ Greenblatt, Sphen. *Op. cit.* 13.

¹⁷ Geertz, Clifford. *The Interpretation fo Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

¹⁸ Boon, James. *Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁹ Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger, 1966.

²⁰ Duvignaud, Jean. *Chebika. Étude sociologique*. Paris: Gallimard, 1968.

²¹ Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.

²² Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell University Press, 1974.

²³ Greenblatt, Stephen. *Op. cit.* 4.

²⁴ Idem.

Todavía es una tarea pendiente determinar la justa medida de la influencia, sobre la obra tardía de Foucault, tanto de Greenblatt respecto de la estética de la existencia así como también de la antropología cultural norteamericana de los años setenta del siglo XX. En relación con esta última, desde el punto de vista filosófico, estimamos que el pensador francés toma asimismo una considerable distancia no sólo metodológica sino también conceptual respecto de sus presupuestos teóricos.

Con todo, para Foucault estas "artes de la existencia", cuyos últimos estertores en Occidente fueron el Renacimiento, la estética de la Revolución y los dandis del siglo XIX, reflejaban el propósito de "hacer de la propia vida un objeto de conocimiento o de una *tekhnê*, un objeto de arte". Sin embargo, sostiene Foucault, a diferencia de la antropología sobre la que se apoyaba el trabajo de Greenblatt, "nosotros apenas tenemos el recuerdo de esta idea en nuestra sociedad, idea según la cual la principal obra de arte de la que hay que preocuparse, la zona principal donde se deben aplicar valores estéticos (*la zone majeure où l'ont doit appliquer des valeurs esthétiques*) es uno mismo, su propia vida, su existencia".²⁵

De hecho, Foucault ha buscado interpretar el breve pero decisivo texto de Kant, *Was ist Aufklärung?* como una forma privilegiada de "actitud de modernidad" que busca desprenderse de una mera concepción cronológica del tiempo histórico. Y, en ese sentido, el análisis que Foucault le concede a Baudelaire (junto a Kant) está fundado en el hecho de que el poeta constituye "una de las conciencias más agudas de la modernidad en el siglo XIX".²⁶ Por ello, apoyándose en los diagnósticos de Baudelaire sobre la moda, Foucault podrá escribir: "la modernidad se distingue de la moda que no hace sino seguir el curso del tiempo; es la actitud que permite aprehender lo que hay de 'heroico' en el momento presente. La modernidad no es una forma de sensibilidad respecto del presente fugitivo; es una voluntad de 'heroizar' el presente".²⁷ Más allá del *flâneur*, el hombre de la modernidad se propone descubrir lo que existe de poético en lo histórico y, por lo tanto, se trata de un volver heroico el presente para ironizarlo y transformar el real del mundo bajo el ojo del artista.

²⁵ Foucault, Michel. "À propos de la généalogie de l'éthique...". *Dits et Écrits. Op. cit.*, vol. II. 1443.

²⁶ Foucault, Michel. "Qu'est-ce que les Lumières?". *Dits et Écrits. Op. cit.*, vol. II. 1387.

²⁷ *Ibidem*, vol. II. 1388.

En ese sentido, el dandi para Foucault tiene un valor paradigmático que trasciende el tiempo de Baudelaire. De hecho, el filósofo francés habla de “aquello que Baudelaire llama, según el vocabulario de la época el ‘dandismo’”²⁸ pero que, en realidad es sólo una figura histórica –la más propia de la modernidad de Baudelaire– para designar “el tomarse a sí mismo como objeto de una elaboración compleja y dura”.²⁹ Es decir, el caso del dandi constituye el paradigma moderno del cuidado de sí. De allí que, en la modernidad, la “estética de la existencia” se resuelve, especialmente, bajo las formas del arte. Como declara el propio Foucault: “esta ‘heroización’ irónica del presente, este juego de libertad con lo real para su transfiguración, esta elaboración ascética de sí, Baudelaire no concibe que puedan tener lugar en la sociedad misma o en el cuerpo político. No pueden producirse sino en un lugar otro que Baudelaire llama el arte”.³⁰ En efecto, que el dandismo pueda trascender su propia figura histórica para devenir una forma paradigmática de cuidado de sí es una idea que se halla en el propio Baudelaire. De hecho, para el poeta hay elementos que caracterizan al dandismo de su época³¹: el ocio, el dinero bajo la forma del crédito perpetuo, la elegancia material que busca la “distinción” en la perfección del vestido. Sin embargo, para Baudelaire el elemento central del dandismo es la búsqueda de la “originalidad” y el “culto de sí mismo”: “para aquellos que son a la vez sacerdotes y víctimas, todas las complicadas condiciones materiales a las que se someten, desde el arreglo irreprochable a todas las horas del día y de la noche hasta las pruebas más peligrosas del deporte, no son sino una gimnasia destinada a fortificar la voluntad y disciplinar el alma”.³²

²⁸ Ibidem, vol. II. 1389.

²⁹ Idem.

³⁰ Ibidem, vol. II. 1390.

³¹ Sobre el dandismo, resulta fundamental en la actualidad el trabajo de Nicolay, Claire. “Delightful coxcombs to industrious men: fashionable politics in ‘Cecil’ and ‘Pendennis’”, *Victorian Literature and Culture*, Volume 30 / 1, (2002): 289-304.

³² Baudelaire, Charles. “Le peintre de la vie moderne”. *Écrits sur l’art*. Paris: Librairie Générale Française, 1999. 537.

Por lo tanto, no nos debe resultar extraño que Baudelaire aproxime el dandismo a otras figuras históricas como el espiritualismo o el estoicismo, señalando cómo el fenómeno parece tratarse de una “especie de religión”. Así, Baudelaire compara al dandismo con la regla monástica del “Viejo de la montaña” en una alusión – descifrable para sus lectores contemporáneos– a la Secta de los Asesinos (evocada por Marco Polo) de Hasan ibn Sabbah o de Rashid ad-Din Sinan³³ y menciona, con especial énfasis, aunque sin nombrar a su autor, la fórmula “*perinde ac cadaver*” que pertenece a las *Constituciones jesuitas* de Ignacio de Loyola puestas en vigencia en 1554.

Por la misma razón, si estos ejemplos muestran “dandis” del pasado, también, los hay, piensa Baudelaire en la América del Norte, donde los nuevos “salvajes” son los restos de “grandes civilizaciones desaparecidas”.³⁴ Esta última equivalencia resulta del todo sugestiva pues, precisamente, Baudelaire atribuye al dandismo de su tiempo al intento de fundar una nueva aristocracia espiritual que actúe como un dique frente a “la marea creciente de la democracia que invade todo y que nivela todo”.³⁵ Como puede verse, el diagnóstico que escuda el fenómeno europeo del dandismo en la Revolución (tal como lo sugiere Foucault) encuentra su lugar específico en la interpretación que Baudelaire había realizado de la Modernidad.

De hecho, el complejo juego que el dandi establece respecto de las reglas sociales ya había sido señalado por Barbey d’Aurevilly quien había escrito que “el dandi se burla de la regla y, no obstante, sigue respetándola”.³⁶ A partir de allí, podríamos acercar la

³³ Sobre esta comunidad y su historia siguen siendo esenciales los estudios de Lockhart, Laurence. “Ḥasan-i-Şabbāh and the Assassins”, *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London (UK), Volume 5, No. 4 (1930): 675-696 y asimismo Nowell, Charles. “The Old Man of the Mountain”, *Speculum*, Medieval Academy of America, Volume 22, No. 4, (1947): 497-519.

³⁴ Baudelaire, Charles. *Op. cit.* 538.

³⁵ Baudelaire, Charles. *Op. cit.* p. 538. Sobre este aspecto político del problema, cf. Clark, Timothy. *The Absolute Bourgeois. Artists and Politics in France. 1848-1851*. London: Thames and Hudson, 1982 y Marrinan, Michael. *Painting Politics of Louis-Philippe. Art and Ideology in Orleanist France, 1830-1848*. New Haven – London: Yale University Press, 1987.

³⁶ Barbey d’Aurevilly, Jules. *Du Dandysme et de Georges Brummell*. Paris: Émile-Paul Frères, 1918. 16.

figura del dandi a otras formas paradigmáticas que podrían inscribirse en su genealogía y que anteceden al monaquismo o son también diferentes del estoicismo filosófico pero que, en su radicalidad, aportan una luz pertinente sobre la naturaleza del fenómeno.

Desde esta perspectiva, podemos considerar el caso del *flamen Dialis*, el antiguo sumo sacerdote de Júpiter quien, precisamente, hacía de su propia vida un objeto de ceremonial perpetuo. El *flamen* debía observar una vestimenta codificada hasta en su más mínimo detalle, no podía llevar anillos, no podía montar a caballo, no podía ni siquiera tocar la carne sin cocinar, no le estaba permitido permanecer sin *ápex* fuera de su domicilio ni quitarse la túnica interior, entre tantísimas otras prohibiciones rituales que pueden resumirse en la fórmula "para el *flamen* de Júpiter todos los días son festivos (*Dialis cotidie festatus est*)".³⁷

Es decir, la vida del *flamen Dialis* era una especie de estado de cultivo permanente de una serie innumerable de reglas que hacían de su vida una obra de arte ritual. Del mismo modo, este antecedente genealógico del dandismo como actitud ante la regla puede aproximarse de los ceremoniales imperiales bizantinos. Así, tal y como conocemos estos protocolos, su objetivo consistía en lograr que "el poder imperial (*tês Basileíou archês*) aparezca más majestuoso, pleno de prestigio y, por ello, capaz de provocar la admiración de los extranjeros y de nuestros propios súbditos".³⁸ El ceremonial imperial (*basileios taxis*) muestra cómo una vida que se presenta como una auténtica obra de arte normada hasta en los más mínimos detalles (desde la vestimenta hasta los códigos del habla pública) puede presentarse bajo una intensidad eminentemente política y propia de una aristocracia imperial.

³⁷ Aulio Gelio. *Noctes Atticae*. Lugduni Batavorum: A. Joannes de Vivie, 1687. 243 (X, 15).

³⁸ Constantino VII Porfirogéneta. *Le Livre des Cérémonies*. Ed. Albert Vogt. Paris: Les Belles Lettres, 2006. 1. Sobre estos ceremoniales, cf. desde el punto de vista histórico, Alföldi, Andreas. *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970 y, desde el punto de vista filosófico, Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007. 187-218.

Estas líneas genealógico-paradigmáticas que, por supuesto, merecerían mayor exploración, muestran que el carácter extremadamente fructífero de la intuición de Baudelaire: el dandismo como fenómeno de la estética de la existencia encuentra sus raíces en los rituales ascéticos de las religiones antiguas y en los ceremoniales ascéticos del poder. De allí que la asociación que realiza Baudelaire acerca del dandismo moderno como fenómeno aristocrático y "gimnástico" dentro del orden democrático producto de la Revolución cobre una importancia y un relieve inusitados. De hecho, el propio Baudelaire fue considerado por Eugène Marsan, después de examinar su guardarropa, un auténtico dandi.³⁹ Por otra parte, el poeta también combatió al lado de los revolucionarios en febrero de 1848 y, por lo tanto, su relación con la Revolución marcó su poesía de modo decisivo. En esta dirección podemos considerar, por ejemplo, su poema *À une passante*:

*Un éclair...puis la nuit! – Fugitive beauté
Dont le regard m'a fait soudainement renâître,
Ne te verrai-je plus que dans l'éternité?*⁴⁰

Un destello... ¡luego la noche! – Fugitiva belleza
Cuya mirada me ha hecho repentinamente renacer
¿No te veré más sino en la eternidad?

En la desconocida que es evocada aquí existe, con toda probabilidad, una alusión melancólica a la Revolución en su vinculación con el tiempo. Los especialistas han puesto en relación estos versos con la concepción de la Modernidad como tiempo fugitivo en el que se capta lo eterno. Como sabemos la edición final de este poema fue de 1861 pero en la versión de 1860 se podía leer: "me ha hecho recordar y renacer

³⁹ Calasso, Roberto. *La Folie Baudelaire*. Milano: Adelphi Edizioni, 2008. 55.

⁴⁰ Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du mal*. Paris: Flammarion, 1991. 137.

(*m'a fait souvenir et renaître*)⁴¹ introduciendo la dimensión de la memoria como forma de aprehensión de la eternidad en la historia de una Revolución huidiza que aún queda atrapada en el círculo de las fantasmagorías del mundo de París durante el siglo XIX.

Baudelaire respondió al problema revolucionario del siglo XIX con la esperanza de la superación del aburrimiento en el día heroico. En el caso de Foucault, probablemente, la esperanza revolucionaria tal y como fue interpretada, al menos desde el izquierdismo francés, sumados a sus artículos sobre Irán de 1978 y su desconfianza frente a la revolución como gramática política del siglo XX, encuentra su lugar sustituto en las estéticas de la existencia que son vistas por Foucault no sólo como una resistencia al poder sino también como una subversión en las formas de vida. Es una tarea aún pendiente emprender, desde el siglo XXI, el balance que puede hacerse de ese siglo XX en el que la revolución no tuvo lugar para dar paso a un nuevo siglo donde la Moda se ha transformado en el presente perpetuo y la estética de la existencia, contrariamente a lo que imaginaba Foucault, conoce una edad de oro inusitada.

Por cierto, los propios dandis del siglo XIX son objeto de esnobismo en su propia época en la medida en que generan seguidores y, conjuntamente, activan un dispositivo publicitario que captura su "originalidad" para transformarla en moda para las élites. Así tenemos el caso del célebre conde d'Orsay que, luego de ser el rey de los salones de Londres, morirá en el exilio y en la ruina económica en Caen (convergiendo, en este punto, con el destino de Georges Brummell, el dandi más célebre del siglo XIX). Su pregnancia como dandi fue tal que la publicidad pronto tomó su figura y así tenemos, por ejemplo, el testimonio de un aviso publicitario que lo tiene de protagonista para vender el producto denominado "*le parfum d'Orsay*" bajo el rótulo que lo aclamaba como "el perfume mundano más sutil (*le parfum mondain le plus subtil*)".⁴²

⁴¹ Baudelaire, Charles. *Op. cit.* 305.

⁴² Rouvillois, Frédéric. *Histoire du Snobisme*. Paris: Flammarion, 2008. 315.

Esta interacción resulta de la máxima importancia pues el dandismo no sólo era una forma de “cultivo de sí” que cuestionaba los valores sociales sino que, más complejamente, interactuaba con ellos creando formas de “estilo social” y flujos de prestigio cultural que iban conformando modelos culturales que habrían de estandarizarse para formar el “gusto medio” de las nuevas clases burguesas que se consolidan en la Modernidad. En ese sentido, dandis, snobs, nobles y decadentes pueden ser agrupados bajo la misma rúbrica de una antropología del estilo.⁴³ Al mismo tiempo, confrontados con el dispositivo publicitario, el dandi no constituye sólo un instrumento de la creación de sí mismo como obra de arte única (en ese sentido, Baudelaire y Foucault no dejan de compartir cierto “romanticismo teórico”) sino también y, en algunos casos a pesar de sí mismo, es el resultado normativo de la nueva moralidad que la publicidad propondrá para las clases burguesas del mundo contemporáneo.⁴⁴

Por estas razones, querríamos sostener la hipótesis de que el dandismo, lejos de ser un episodio aislado (como parecía pensarlo Foucault), conforma, por el contrario, el paradigma de las subculturas modernas que han hecho, durante el siglo XX y en la actualidad, del “cuidado de sí” precisamente un medio privilegiado de acceso a la concepción de la propia vida como obra de arte. Cabe recordar, precisamente, que la figura del “hipster” (en su primera encarnación de los años ’40 del siglo XX) ha podido ser definida como el “dandi de las clases bajas urbanas”.⁴⁵ Desde esta misma perspectiva pueden comprenderse otras subculturas desde los “beats” hasta los “teddy boys”⁴⁶, desde los “rastafaris” hasta los “punks”.

⁴³ En esta perspectiva, cf. Carnevali, Barbara. *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*. Bologna: il Mulino, 2012. 122.

⁴⁴ Sobre el aspecto moral de la publicidad, cf. Coccia, Emanuele. *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*. Bologna: il Mulino, 2014. 41-64.

⁴⁵ Goldman, Albert. *Ladies and Gentlemen: Lenny Bruce*. New York - London: Penguin Books, 1974. 229.

⁴⁶ El caso de los “teddy boys” es particularmente significativo también pues su indumentaria constituye una reapropiación y resignificación de la vestimenta dandi de la época eduardiana.

En todos estos casos, las tensiones entre, por un lado, una disciplina extrema de la vestimenta, los usos, hábitos y, en definitiva, casi todos los aspectos de la vida pública y, por otro lado, la recuperación de dichas prácticas de sí por el sistema de la moda masiva rehabilitan la compleja dialéctica entre distinción y moda que había distinguido a los dandis de Baudelaire admirados por Foucault. En ese sentido, las subculturas del siglo XX y XXI han pretendido y pretenden construirse como “vidas artísticas” en tensión con la cultura dominante.⁴⁷ Sin embargo, como también ha sido postulado, estas formas de vida no escapan en absoluto a la modelización publicitaria de la que son esencialmente solidarias.⁴⁸ Incluso las redes sociales pueden ser vistas desde esta perspectiva como una compleja construcción artística del “sí mismo” público que, no obstante, está permanentemente sujeto a la “vigilancia hermenéutica” post-disciplinaria.⁴⁹

Llegados a este punto, resulta importante señalar que aunque Foucault siempre consideró al “cuidado de sí” como una “estética de la existencia”, este último concepto adquiere, para el filósofo francés, una pregnancia especial cuando el problema de la “bella vida” se encuentra con el de la “verdadera vida” o, dicho de otro modo, con las condiciones éticas de la enunciación de la verdad que Foucault estudió, especialmente, en los filósofos cínicos bajo la forma de la *parrhesia*. En ese sentido, el filósofo parece tener una exigencia suplementaria, para Foucault, frente al artista que cultiva su vida como una obra de arte.

En efecto, Aristóteles afirma en su *Protreptikos Technôn* que el hombre necesita una *tekhnê* para la vida o, dicho de otro modo, artes de diferente índole que le permitan conducir su vida. Por lo tanto, para toda vida, se necesita de un cierto cuidado y arte (*tis epimeleia kai tekhnê*). Como señala Aristóteles: “no permanecemos sanos porque conozcamos las cosas que exigen nuestra salud, sino porque conducimos al cuerpo

⁴⁷ Cf. el fundamental libro de Hebdige, Dick. *Subculture: the meaning of style*. London – New York, 1979. 128-133.

⁴⁸ Frank, Thomas. *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

⁴⁹ Para esta temática, cf. Groys, Boris. *Going Public*. Berlin: Sternberg Press, 2010.

[...] y lo importante, sobre todo, es que vivimos una vida hermosa y noble no al reconocer algo de lo existente, sino al actuar bien, porque aquí reside en verdad la vida feliz".⁵⁰ Esta vida feliz, que es la máxima exigencia de la *tekhnê tou biou* para el filósofo, exige una articulación ascética del máximo orden pues no sólo la vida debe ser construida como arte sino que debe satisfacer a las demandas éticas más altas en relación del hombre con lo que, en otro contexto, Foucault denominará el "coraje de la verdad".⁵¹

Por consiguiente, y dado que Foucault mismo contempló, quizá, un uso más específico de la noción de "estética de la existencia" cuando esta era aplicada a la vida filosófica, resulta también legítimo intentar ir más allá de los contornos estrictamente propios de la obra de nuestro pensador. Así, resulta fructífero plantearse la posibilidad de extender el paradigma histórico del "cuidado de sí" a una dimensión antropotecnológica⁵² que, sin dejar de tomar en cuenta las especificidades históricas de los casos estudiados, pueda remontar hacia una onto-tecnología de lo humano como ser incompleto no por una hominización en curso o no finalizada (como en la perspectiva de la antropología norteamericana) sino como propiedad constitutiva de lo que se ha dado en llamar lo humano pensado ahora como vacío ontológico o en relación a un pliegue que nunca se alcanza y que, finalmente, conduce a la región de lo que, en otro contexto, hemos llamado el *Outside* del mundo de la vida.⁵³ En este sentido, el humano no existe sino como un animal que fabrica su propia relación consigo mismo y con el mundo mediante técnicas que lo desplazan siempre más allá de sí mismo y lo deslizan hacia una esfera de lo in-humano cuya geografía ontológica aún aguarda ser descripta en los nuevos términos de las filosofías por venir.

⁵⁰ Aristóteles. *Protreptikos*. Ed. Ingemar Düring. Frankfurt a.M: Klostermann, 1969. 56.

⁵¹ Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard – Seuil, 2009.

⁵² En un sentido convergente aunque en muchos otros aspectos divergentes del uso que proponemos aquí del término "antropotecnia", cf. Sloterdijk, Peter. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

⁵³ Me permito reenviar a Ludueña Romandini, Fabián. *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teológica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- Alföldi, Andreas. *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.
- Aristóteles. *Protrepiticos*. Ed. Ingemar Düring. Frankfurt a.M: Klostermann, 1969.
- Aulio Gelio. *Noctes Atticae*. Lugduni Batavorum: A. Joannes de Vivie, 1687.
- Barbey d'Aurevilly, Jules. *Du Dandysme et de Georges Brummell*. Paris: Émile-Paul Frères, 1918.
- Baudelaire, Charles. *Les Fleurs du mal*. Paris: Flammarion, 1991.
- Baudelaire, Charles. *Écrits sur l'art*. Paris: Librairie Générale Française, 1999.
- Benjamin, Walter. *Charles Baudelaire*. Traduit de l'allemand et préfacé par Jean Lacoste. Paris, Payot, 1979.
- Boon, James. *Dynamic Perspectives in Marriage and Caste, Politics and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Calasso, Roberto. *La Folie Baudelaire*. Milano: Adelphi Edizioni, 2008.
- Carnevali, Barbara. *Le apparenze sociali. Una filosofia del prestigio*. Bologna: il Mulino, 2012.
- Clark, Timothy. *The Absolute Bourgeois. Artists and Politics in France. 1848-1851*. London: Thames and Hudson, 1982.
- Coccia, Emanuele. *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*. Bologna: il Mulino, 2014.
- Constantino VII Porfirogéneta. *Le Livre des Cérémonies*. Ed. Albert Vogt. Paris: Les Belles Lettres, 2006.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger, 1966.
- Duvignaud, Jean. *Chebika. Étude sociologique*. Paris: Gallimard, 1968.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits 1954-1988*. Ed. Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange. 2 volúmenes. Paris: Gallimard, 2001.

- Foucault, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*. Paris: Gallimard – Seuil, 2009.
- Frank, Thomas. *The Conquest of Cool. Business Culture, Counterculture and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: Chicago University Press, 1997.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Goldman, Albert. *Ladies and Gentlemen: Lenny Bruce*. New York - London: Penguin Books, 1974.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance self-fashioning. From More to Shakespeare*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1980.
- Groys, Boris. *Going Public*. Berlin: Sternberg Press, 2010.
- Hebdige, Dick. *Subculture: the meaning of style*. London – New York, 1979.
- Lockhart, Laurence. "Ḥasan-i-Ṣabbāh and the Assassins", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, University of London (UK), Volume 5, No. 4 (1930): 675-696.
- Ludueña Romandini, Fabián. *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside*. Buenos Aires: Prometeo, 2012.
- Marrinan, Michael. *Painting Politics of Louis-Philippe. Art and Ideology in Orleanist France, 1830-1848*. New Haven – London: Yale University Press, 1987.
- Nicolay, Claire. "Delightful coxcombs to industrious men: fashionable politics in 'Cecil' and 'Pendennis'", *Victorian Literature and Culture*, Volume 30 / 1, (2002): 289-304.
- Nowell, Charles. "The Old Man of the Mountain", *Speculum*, Medieval Academy of America, Volume 22, No. 4, (1947): 497-519.
- Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- Rouville, Frédéric. *Histoire du Snobisme*. Paris: Flammarion, 2008.
- Schmid Wilhelm. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- Sloterdijk, Peter. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Indagaciones foucaulteanas.
Entre los sofistas y el *bíos* cínico.
El poder de la verdad y el poder de la nada.
Foucauldian Inquiries. Between Sophists and Cynical *Bíos*.
The Power of Truth and the Power of Nothing.

Gustavo Romero *

Fecha de Recepción: 19 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 29 de septiembre de 2014

Resumen: *El objetivo de este trabajo es analizar, en primer lugar, la genealogía del conocimiento que realiza Foucault (apoyándose en Nietzsche) y que le permite mostrar el nacimiento de lo que denomina “la voluntad de verdad”, surgida a partir de un acto de exclusión. Comienza así la concepción de una entidad metafísica llamada verdad, cuyas características principales la vuelven única y excluyente. Excluidos del logos verdadero han quedado los sofistas y luego, según entendemos, también los cínicos. Pero una determinada “situación estratégica” los emparenta. No son cuestiones vinculadas al arte de la retórica las que los unen, sino el hecho de que ambos cuestionan el logos apofántico, el sistema de reglas y enunciados que pretende imponer un único orden posible, por fuera del cual estaría lo absurdo (los falsos razonamientos del sofista) y lo infame (la vida deshonorosa del cínico). Ambos son monstruosos para la voluntad de verdad. En segundo lugar, interpretamos que la concepción de la verdad propia de los sofistas, en tanto histórica y polivalente, y el *bíos*-ethos- cínico, en tanto “poder de la nada”, pueden ser considerados el aspecto positivo de un “proyecto” político foucaultiano, la tan buscada y todavía no del todo explorada *pars construens* de la genealogía.*

Palabras clave:

Foucault, Genealogía, Voluntad de verdad, sofistas, cínicos.

* UBA – CONICET. Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de la materia Filosofía en el Ciclo Básico Común (UBA), y en la cátedra de Filosofía de la UNLZ. Actualmente es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y realiza su doctorado en Filosofía (UBA, F. F. y L.) bajo la dirección de Tomás Abraham. Su tema doctoral se ocupa del problema político de la vida (biopolítica) en las filosofías de M. Foucault y de G. Deleuze, a partir del análisis de conceptos como “*bíos*”, potencia” y “virtualidad”. Ha sido miembro de distintos proyectos de investigación PIP CONICET y de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA, y ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales con relación a su área de investigación. Correo electrónico: romero_gustavo_a@yahoo.com.ar

Abstract: *The objective of this paper is to analyze, first, the genealogy of knowledge that makes Foucault (on the basis of Nietzsche) and that allows to show the birth of what he calls "the will to truth", emerged from an act of exclusion. Thus begins the conception of a metaphysical entity called truth, unique and that excludes. Were excluded from true logos the Sophists, and then, as we interpret, also the cynics. But a certain "strategic situation" relates them. Both question the apophantic logos, the system of rules and statements that seeks to impose only one possible order. Out of order have been located the false reasoning of the sophist and the dishonorable life cynical. Second, we interpret what the concept of truth belonging to sophists, in both historical and polyvalent, and the *bíos*-ethos-cynical, in both "power of nothing", can be considered a positive aspect of a "project" Foucault's political, the much sought after and not yet fully explored *pars construens* of genealogy.*

Keywords: *Foucault, Genealogy, Will to truth, sophists, cynics.*

1. Planteamiento de la problemática

La trabazón recíproca entre los regímenes de veridicción y los procesos de subjetivación, es decir, entre la verdad y la subjetividad (o formas de lo humano), es una constante en los textos de Foucault, desde los primeros hasta los últimos. Esta problemática se refuerza notablemente con sus cursos dictados en el Collège de France, desde diciembre de 1970 hasta marzo de 1984. Es precisamente en el inicio de estos cursos cuando la arqueología como método se complejiza, a partir de la incorporación en el análisis filosófico-histórico de herramientas conceptuales nietzscheanas, y se constituye como "genealogía", al describir las fuerzas históricas que en su enfrentamiento hicieron posible las culturas, los valores morales y las formas de vida. Un saber histórico se articula con la memoria de las luchas, y se disuelve la distinción entre una teoría supuestamente pura y una práctica supuestamente ciega. Los conceptos son cajas de herramientas.

Las formas de la verdad y las formas de lo humano establecen un vínculo fundamental con las relaciones de poder-saber. Una multiplicidad de prácticas sociales generan dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas) que, a su vez, producen efectos, modificaciones en las prácticas sociales. Es este el plano de

inmanencia en el que emergen los regímenes de veridicción y los procesos de subjetivación. Como sostiene M. Raffín:

Lo que queda implícito en el juego que Foucault instauro entre prácticas sociales, dominios de saber y sujetos creados- lo que puede denominarse con el conocido rótulo de la relación entre saber y poder en Foucault- , es el tema de la verdad, o mejor, el de una “política de la verdad”.²

El propósito de este trabajo es analizar, en primer lugar, la genealogía del conocimiento que realiza Foucault (apoyándose en Nietzsche) y que le permite mostrar el nacimiento de lo que denomina “la voluntad de verdad” a partir de un acto de exclusión. Comienza así la concepción de una entidad metafísica llamada verdad, cuyas notas principales la vuelven única y excluyente. Por fuera, excluidos del *logos* verdadero, han quedado los sofistas y luego, según entendemos, también los cínicos. Pero una determinada “situación estratégica” los emparenta. No son cuestiones vinculadas al arte de la retórica las que los unen (aquí se diferencian, en la medida en que el cínico, como veremos, poco tiene que ver con procedimientos internos del discurso retórico), sino el hecho de que ambos cuestionan el *logos* apofántico, el sistema de reglas y enunciados que pretende imponer un único orden posible, por fuera del cual estaría lo absurdo (los falsos razonamientos del sofista) y lo infame (la vida deshonrosa del cínico). Ambos son monstruosos para la voluntad de verdad.

En segundo lugar, interpretamos que la concepción de la verdad propia de los sofistas, en tanto histórica y polivalente, y el *bíos-ethos-* cínico, en tanto “poder de la nada” (como hemos decidido denominarlo), pueden ser considerados, siguiendo una impronta nietzscheana, el aspecto positivo de un “proyecto” (si cabe el término) político foucaultiano, la tan buscada y todavía no del todo explorada *pars construens* de la genealogía.

² Raffín, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, UBA, nro. 85, 2008, p. 35.

2. Genealogía y verdad

En este apartado nos detendremos en las características de la genealogía nietzscheana, tal como se la apropia Foucault, ateniéndonos fundamentalmente a los aspectos relacionados con la cuestión de la verdad. Esto nos permitirá, en el apartado siguiente, profundizar en el ámbito estrictamente del conocimiento utilizando la genealogía.

En una entrevista realizada en 1975, Foucault afirmaba:

Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral. Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder.³

“Genealogía” (*Genealogie*) es un concepto de la filosofía nietzscheana. Hacia 1887, F. Nietzsche le confiere al término, inicialmente extraído del lenguaje común, un sentido estrictamente técnico en su obra *La genealogía de la moral*.

Foucault, en el texto “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”⁴, analiza la oposición que hace Nietzsche, por un lado, del término *Ursprung* (origen) y, por el otro, de los términos *Erfindung* (invención), *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia).

Nietzsche emplea el término *Ursprung*, por lo general, para señalar el tratamiento metafísico-idealista que hace la filosofía cuando (no) se ocupa del devenir histórico. ¿En qué consiste la filosofía de la historia que piensa en términos de *Ursprung* y que Nietzsche critica radicalmente?

I- La búsqueda del “Origen” se propone conocer la esencia de las cosas, cuya identidad se considera inmutable: "Identidad cuidadosamente replegada sobre sí

³ Foucault, Michel, «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, París, Quarto Gallimard, 2001, texto 156, p. 1621.

⁴ Cfr. Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, ed.cit., texto 84, pp. 1004-1024.

misma, forma cerrada y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo"⁵. Buscar el Origen es intentar encontrar aquello que estaba dado desde siempre, lo "aquello mismo" de una imagen exactamente adecuada a sí. Es tener por contingentes, incluso prescindibles, todas las peripecias y accidentes que han podido tener lugar, todas las trampas y los disfraces de la historia. La búsqueda del Origen se propone arrancar las máscaras, las superficies, las apariencias, para desvelar finalmente una (supuesta) primera, definitiva, identidad. Un rostro esencial.

II- El Origen está postulado como lugar de la "Verdad", único y excluyente, como principio supremo, *Arkhé*, Fundamento incommovible (léase: Idea del Bien, Primer motor inmóvil, Dios cristiano, "Yo pienso" cartesiano, Sujeto Trascendental kantiano, Idea hegeliana, etc.). Este lugar sagrado, solemnemente protegido, en el mejor de los casos es accesible a unos pocos privilegiados que pudieron contemplar el brillo de su esencia. Pero su naturaleza es tal que se presenta como:

Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladuría, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde.⁶

III- La historia como disciplina tradicional, idealista, sobre todo, por ejemplo, en su vertiente más afiebrada, propia de la Alemania del siglo XIX, contemporánea de Nietzsche, se presentaría como "metafísica trascendente", en la medida en que busca ese Origen que pretende escapar de todo plano de inmanencia, y concentra su mirada sobre el despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los principios teleológicos.

⁵ *Ibidem*, p. 1006.

⁶ *Ibidem*, p. 1007.

Pero no sólo los alemanes, también los ingleses, como Paul Ree, se equivocan. Parecen ranas viejas y frías que se regocijan chapoteando en la ciénaga del espíritu humano, con cierta ingenuidad incluso. Describen la historia en términos de génesis lineales y ordenan, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral.

Como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.⁷

La disciplina histórica de los ingleses tiene el color azul del cielo.

Nietzsche propone, en cambio, hacer genealogía, oponiéndose así a la metafísica que implica la búsqueda de todo Origen.

I- La genealogía no es azul, “es gris, meticulosa y pacientemente documentalista”. Se dirige hacia lo particular, accidental, inventivo e inmanente, hacia las diferencias y las peripecias surgidas en los suelos concretos de la historia. La genealogía rechaza todo origen y toda teleología.

II- En lugar de esencias fundamentales, el genealogista encuentra máscaras, cuyo número es infinito. Detrás de cada rostro presuntamente primero, definitivo, se esconde una pluralidad de fuerzas. La verdad no es para la genealogía una entidad única y excluyente, sino un producto histórico de carácter polivalente. Si la genealogía es gris, también es roja como la sangre: lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la inmóvil identidad aún conservada de su origen, sino la discordia, la lucha, el “disparate”. La genealogía investiga cómo las supuestas “identidades” aparecen a partir del juego azaroso de las dominaciones. Nos muestra la procedencia inventiva de toda moral, en el marco de la articulación desplegada

⁷ *Ibidem*, p. 1004.

históricamente entre el cuerpo y las formaciones de poder. La genealogía nos enseña que todo lo humano es una invención (*Erfindung*) humana, demasiado humana.

III- La genealogía es un método y una de sus armas es la risa⁸. Nada mejor que reírse de las solemnidades del origen. La genealogía nos muestra la invención, la emergencia de las cosas, el comienzo histórico que siempre es “bajo”, no en el sentido de modesto o de discreto “como el paso de la paloma”, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades. El origen adorado, el Ideal máximo ante el cual los hombres se arrodillan con respeto y veneración como camellos en el desierto ante el dragón,⁹ se presenta como objeto de la mayor carcajada cuando descubrimos que de sagrado nada tenía, y que ha sido inventado en medio de mezquinas y oscuras relaciones de poder. “Lo alto y lo justo” tiene su procedencia de “lo bajo y lo mezquino”.

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será, entonces, buscar su “Origen”, por el contrario:

El genealogista se ocupará de las meticulosidades y los azares que juegan inventivamente en los comienzos; prestará una escrupulosa atención a su irrisoria mezquindad; se despojará de todo pudor para buscar los comienzos allí donde se debe revolver los bajos fondos [*fouillant les bas-fonds*].¹⁰

⁸ Para la cuestión de la risa en la filosofía de Nietzsche, véase, por ejemplo, el artículo de Mónica B. Cragolini, “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragolini, M. B. y Kaminsky, G., *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, pp. 99-122.

⁹ Véase el texto „Von den drei Verwandlungen” (“De las tres transformaciones”), en Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1980, (KSA), vol. 4, pp. 29-31. Ed. en español: *Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 49-51.

¹⁰ Foucault, M., «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», *Op. cit.*, p. 1008.

3. Genealogía del conocimiento

Una vez elucidado el concepto de “genealogía”, podríamos llamar “genealogía del conocimiento” a aquello que Foucault denomina “morfología de la voluntad de saber”, tema central de su primer curso en el Collège de France titulado *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971)¹¹, que constituye fundamentalmente un exquisito estudio sobre el mundo griego. Este curso recorre todos los territorios de Grecia, de Jonia a Corintia y Sicilia, no sólo Atenas, desde el siglo VII hasta el IV a. C. A partir de un análisis genealógico de los discursos, siguiendo la impronta nietzscheana, Foucault sitúa el nacimiento y establecimiento definitivo de lo que llama “voluntad de verdad”, en tanto procedimiento externo de exclusión, en la obra de Aristóteles y la expulsión del sofista del ámbito del discurso filosófico.

En su lección inaugural en el Collège de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970¹², Foucault se propone formular sus principales ejes de investigación que lo guiarán durante catorce años de enseñanza en ese establecimiento. Se trata, en líneas generales, de vislumbrar los procedimientos sociales-institucionales utilizados para conjurar los poderes y peligros del discurso (enfocado en su dimensión de materialidad y acontecimiento). Dice Foucault:

He aquí la hipótesis que querría proponer, esta tarde, con el fin de establecer el lugar -o quizás el muy provisional teatro- del trabajo que estoy realizando: supongo que en toda sociedad la producción del

¹¹Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France* (1970-1971), París, Seuil/Gallimard, 2011. En castellano: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, FCE, 2012. Foucault recurrió en dos ocasiones al mismo título: *La voluntad de saber* en 1970 para este curso, y en 1976 para el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, que es tanto una genealogía del saber constitutivo del dispositivo de la sexualidad como una genealogía de la moral moderna.

¹² Publicada con el título *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971. En castellano: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.

discurso está a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida [*contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée*] por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.¹³

Foucault distingue tres clases de procedimientos externos de exclusión en el orden del discurso¹⁴. El más evidente y familiar es lo *prohibido* (*l'interdit*): rituales y tabúes respecto de qué objetos se puede hablar, en qué circunstancias y qué sujetos están en condiciones de hacerlo. Ámbitos como la sexualidad y la política están sometidos a regímenes de habla sumamente coercitivos. El segundo procedimiento externo de exclusión está constituido por una separación y un rechazo (*partage et rejet*): separación-partición entre razón y locura, que determina siempre la asfixia de la palabra del loco en su dimensión propia; y el tercero es la llamada “voluntad de verdad” (*volonté de vérité*), la partición entre la verdad y el error, lo verdadero y lo falso¹⁵. Este último tipo de procedimiento de exclusión es el que abordaremos en este trabajo.

Como destaca D. Defert: “Las implicaciones recíprocas de la lengua y el poder, el hecho de que puedan existir dos lenguajes en el lenguaje, el de la verdad y el del error, son otras tantas coacciones que someten el discurso a un orden”¹⁶.

Leçons sur la volonté de savoir, ya lo señalamos, tiene por objeto el estudio de lo que Foucault denomina una “morfología de la voluntad de saber”, es decir, se propone analizar la relación entre la voluntad y el saber, en particular las formas en que

¹³ M. Foucault, *L'ordre du discours*, ed. cit., pp. 10-11.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 10- 23.

¹⁵ Foucault también señala procedimientos internos de limitación, como el comentario, la noción de autor y las reglas de ciertas disciplinas. Cfr. *Ibidem*, pp. 23- 38.

¹⁶ Defert, D., “Situation du cours”, en Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 257.

históricamente terminó inscribiéndose o subordinándose el saber al conocimiento y a la verdad¹⁷. Se trata de abrir el camino para un análisis histórico del saber diferente del que suelen emprender los historiadores de la filosofía y las ciencias, donde el conocimiento y la verdad son los conceptos guía. El curso plantea los siguientes interrogantes: ¿cuál fue la necesidad histórica que hizo que dividiéramos mundo y lenguaje con la bipartición verdad/error? ¿Cómo vino al mundo la “voluntad de verdad”?

Foucault explica que la separación de la verdad y la falsedad no es una división lógica ni ontológica, ni corresponde a momentos históricos de la conciencia según la teoría hegeliana. La voluntad de verdad corresponde más bien a un acto de exclusión. Dice F. Gros: “Esta idea de una verdad que obraría como designio tiránico de dominación nunca había sido considerada por la filosofía”¹⁸.

El verdadero tema de este curso, en consecuencia, sería la posibilidad de una genealogía del conocimiento con sus efectos sobre la teoría clásica del sujeto y el objeto (que es el fundamento de la teoría del conocimiento), y sobre nuestra concepción de la verdad heredada desde Aristóteles, con quien se consolida, para Foucault, la “voluntad de verdad” a partir de un acto de exclusión aplicado sobre los sofistas.

En el apartado siguiente se analizará en qué consiste esta “voluntad de verdad” aristotélica.

¹⁷ “Llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber”. Este es el modelo aristotélico. “Y llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a 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, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 18. Esta última es la concepción nietzscheana.

¹⁸ Gros, F., *Michel Foucault*, París, PUF, 1996, p. 77.

4. Aristóteles: naturalidad del conocimiento, filosofía y verdad

Según la perspectiva de Foucault, la historia de la filosofía propone varios modelos teóricos para pensar la problemática de la voluntad de saber; es el caso de Platón, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Aristóteles y Nietzsche. Estos dos últimos filósofos fueron los escogidos en primer lugar para ser estudiados en este curso, ya que constituyen dos formas extremas y opuestas con relación al tema en cuestión.

Foucault analiza lo que llama el “modelo aristotélico” fundamentalmente a partir de los siguientes textos del Estagirita: *Metafísica*, *Ética a Nicómaco* y *De anima*. Comienza con un examen detallado de las primeras líneas de *Metafísica*, mostrando los principios teóricos que el modelo aristotélico establece¹⁹: I- un vínculo entre la sensación y el placer; II- la independencia de ese vínculo con respecto a la utilidad vital que puede tener la sensación; III- una proporción directa entre la intensidad del placer y la cantidad de conocimiento transmitida por la sensación, y IV- la incompatibilidad entre la verdad del placer y el error de la sensación.

Aristóteles sostiene: "Todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer". Esta frase implica, al menos, tres tesis: I- existe un deseo que se refiere al conocimiento; II- ese deseo es universal, está en todos los hombres; III- es dado por la naturaleza²⁰.

¹⁹ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 7 y ss.

²⁰ Cuando Aristóteles habla de naturaleza, entiende ésta en general, pero también la diferencia genérica del hombre en oposición a los animales. Además de la memoria, que es un producto de la sensación pero sólo en ciertos animales, hay dos diferencias fundamentales entre el hombre poseedor del *logos* y el animal, según *Metafísica*: 1- la posibilidad de acceder al conocimiento propio del arte y de la ciencia y 2- la sabiduría, el conocimiento de las primeras causas (que está envuelto en el conocimiento de la esencia en lo que ésta tiene de universal).

Ahora bien, Aristóteles establece las pruebas para estas tesis a partir de un tipo particular de razonamiento llamado entimema²¹. Se trata de un razonamiento no por la causa sino por el ejemplo, el caso particular. El caso particular está subsumido en un principio general hipotético; y la verdad del caso particular establece la verdad del principio general. Esta prueba consiste en que las sensaciones suscitan placer (especialmente las sensaciones visuales), y que lo suscitan por sí mismas, con prescindencia de cualquier relación con la utilidad corporal. Con esto, ¿qué pretende mostrar Aristóteles?

Una gradación del conocimiento (*Metafísica* I, 1) permite ascender desde las sensaciones, pasando por la experiencia (*empeiría*), el arte (*téchnē*) y las ciencias (*epistémαι*), hasta alcanzar la sabiduría (*sophía*) que tiene como objeto al primer motor inmóvil. La sabiduría es el saber que se adquiere por el sólo deseo de saber, ninguna otra finalidad lo empaña. Saber inútil, que nada produce, y es el más digno de todos. El deseo de conocer es consumado en el conocimiento del *Theós*. Y lo que acompaña a esta actividad, la más elevada, la de la virtud y la contemplación, es la felicidad (*eudaimonía*).

La percepción visual, como sensación a distancia de objetos múltiples, dados simultáneamente y sin relación inmediata con la utilidad del cuerpo, manifiesta en la sensación placentera el hecho de que lleva consigo el vínculo entre conocimiento, placer y verdad²². En el otro extremo de la gradación del conocimiento, esa misma

²¹ Aristóteles define las variedades del entimema- o “razonamientos oratorios”- en *Retórica*, I, 12, 1356a y ss. y I, 23: el entimema es el sustituto del silogismo, que, por su parte, es un razonamiento dialéctico.

²² Según el esquema conceptual aristotélico (véase, por ejemplo, *De anima*, III, 2, 425b, 26 y ss; también II, 6, y III, 1, 425a.), la sensación es en efecto un conocimiento de lo cualitativo, y se acompaña de placer. Este placer de la sensación es generado por lo que en ésta es conocimiento. Así, hay un sentido que da a conocer más que los otros (la vista), y es el que procura mayor placer. A través de las cualidades específicas que percibe (el color, la luz), la vista permite captar por añadidura

relación se traslada a la felicidad de la contemplación teórica (sabiduría). En Aristóteles encontramos, por un lado, un deseo de conocer universal y natural fundado en esa copertenencia primera que ya manifiesta la sensación. Por otro, ese deseo de conocer es el que impulsa el pasaje continuo de ese primer tipo de conocimiento (la sensación) al último de la gradación que se establece en la filosofía-sabiduría.

Señala Foucault que el propósito de Aristóteles es:

(...) inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, vincularlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de placer; pero al mismo tiempo le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad.²³

Así, la filosofía pretende ser legitimada: el cuerpo y el deseo quedan elididos (*élidés*); el desplazamiento que se dirige desde la superficie misma de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e incorpóreo de las primeras causas ya es de por sí voluntad de acceder a esa sabiduría. Con estos principios, la filosofía desempeña el papel de conocimiento supremo (conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas), y tiene también la función de envolver desde el inicio todo deseo de conocer²⁴.

sensibles comunes, que corresponden a otros sentidos, como el reposo y el movimiento, el número y la unidad, y al percibir la unidad, distingue a través de sensibles como el color a los individuos que son sus portadores. De allí las líneas de *Metafísica* que afirman que la vista es lo que “revela más diferencias”.

²³ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 14.

²⁴ Foucault sostiene que en la argumentación aristotélica, la verdad asegura el paso del deseo al conocimiento, funda la anterioridad del conocimiento respecto del deseo y hace posible la identificación del sujeto del deseo y del conocimiento. Al modelo aristotélico, Foucault opone la

Según Foucault, el texto *Metafísica* de Aristóteles ha sido determinante para la cultura occidental. Por una parte, postula la subordinación del saber al conocimiento y a la verdad, haciendo que el cuerpo y el deseo (desde donde inicialmente había partido el Estagirita al sostener que el placer de las sensaciones es la prueba de la naturalidad del conocimiento) sean dejados de lado. Por otra parte, al subordinar el saber al conocimiento y a la verdad, una serie de saberes son, al mismo tiempo, excluidos: el saber trágico (palabra profética, saber que engegece y mata), el saber platónico de la reminiscencia, y el saber “mercantil” y aparente de los sofistas.

En las páginas siguientes de *Metafísica*, Aristóteles, consecuente con las tesis afirmadas (naturalidad del conocimiento, remitiendo como prueba al placer que pueden producir las sensaciones inútiles), elabora una historia de la filosofía que, según Foucault, puede considerarse fundamental para establecer una historicidad del saber. La noción de verdad desempeña una función metodológica central en esta historia. De acuerdo con el sistema aristotélico de las causas, la verdad tiene un cuádruple vínculo con la filosofía: es su causa eficiente (produce el movimiento de la filosofía), material (es el contenido de la filosofía), formal (su relación con la filosofía la constituye) y final (la filosofía se dirige hacia ella)²⁵.

De este modo, la historia de la filosofía transita siempre en la interioridad de una verdad única. La interioridad elabora su exterioridad, un sistema de exclusión.

Respecto de esta interioridad de la verdad elaborada por la filosofía, los sofistas representan su exterioridad. Desarrollaremos conceptualmente esta “exclusión” en el apartado siguiente.

concepción nietzscheana, donde el saber es un acontecimiento en la superficie de procesos que no son del orden del conocimiento. Lo trataremos en uno de los apartados siguientes.

²⁵ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., pp. 33-34.

5. La exclusión del sofista: la dimensión material del discurso

Foucault sostiene que este acto de exclusión del sofista no se produce plenamente con Platón, sino con Aristóteles, especialmente en sus textos: *Refutaciones sofísticas* (último libro de los *Tópicos*), *Analíticos* y *Metafísica*. El tema ya no es el sofista como personaje en general, sino el sofisma: discursos, argumentos, refutaciones.

Aristóteles marca una diferencia de naturaleza entre los sofismas y los razonamientos falsos. Los sofismas no son razonamientos, ni verdaderos ni falsos, sino apariencia de razonamientos²⁶. Los sofismas son simulacros. Son la sombra y el reflejo, un espejismo, la imagen invertida de un razonamiento. Aristóteles afirma que “la sofística es una sabiduría aparente y sin realidad”²⁷.

Esto se debe a que los sofistas se mueven en la dimensión material del discurso. No se trata únicamente del juego de las homonimias, en virtud de que las palabras sean finitas y las cosas infinitas; sino propiamente de la materialidad del discurso. El sofisma es una estrategia en el interior de esta materialidad. Según Foucault, son cuatro sus características constitutivas²⁸: I- hay una sucesión necesaria y unos desplazamientos posibles, unos con respecto a otros, de los elementos del discurso (carácter lineal); II- todo enunciado se inscribe en una inmensa serie y nunca del todo controlable de discursos anteriores (carácter serial); III- el discurso está constituido por acontecimientos reales, “cosas dichas”, que una vez producidos no pueden modificarse. “Lo dicho, dicho está” (carácter de acontecimiento); IV- la materialidad del discurso está ligada a la lucha, la rivalidad, el combate de la discusión (carácter de estrategia).

Estas cuatro características permitirían diagramar la “trampa” retórica y la Babel de los lenguajes. En definitiva, cuando Aristóteles señala que el sofisma sólo es una apariencia de razonamiento, lo que está afirmando es que en realidad el sofista se sitúa en un espacio escénico de un razonamiento que no es más que una comedia y un

²⁶ Aristóteles, “Sobre las refutaciones sofísticas”, en *Tratados de Lógica (Organon)*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1982, 164a, 23-25.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982, 4, II, 1004b, 27.

²⁸ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 46.

juego de máscaras con respecto a la materialidad del discurso. Pero esta “sombra irreal” llamada sofisma asedia constantemente los límites de la realidad ideal del *logos* apofántico.

Según Aristóteles, la manipulación lógica o legítima de las palabras, el *logos* apofántico, supone un sistema de reglas anónimas, inmutables, comunes, en cuyo marco se sitúan los individuos para producir sus enunciados y establecer una proposición que tenga valor de verdad. Diferente es la condición del sofisma, indica Foucault, ya que se juega en el plano donde un acontecimiento discursivo desplegado en un campo de memoria determinado es imputable a un individuo, sean cuales sean las intenciones de sentido o las reglas formales que hayan regido su formulación. El acontecimiento producido (“lo dicho”), la memoria, la imputación, el mantenimiento y la eventual renuncia son los elementos de la sofística que ponen en juego la posición recíproca del sujeto hablante y el discurso.

El *logos* apofántico intenta neutralizar el carácter material de acontecimiento del enunciado a partir de una relación definida entre las reglas, el sujeto, el enunciado producido y la intención significativa. Por su parte, el sofisma no se apoya en la estructura elemental de la proposición, sino en la existencia de un enunciado, en sus condiciones materiales de existencia. El sofista concibe al enunciado “no como una forma ideal, regular y capaz de recibir ciertos tipos de contenido, sino un poco como esos trofeos que los guerreros, después de la batalla, ponen *en medio* del grupo y van a distribuir, no sin disputas ni discusiones”²⁹.

De este modo, por un lado, el funcionamiento de los sofismas remite por su apariencia al juramento y al nexo jurídico entre una declaración y el sujeto que la emite. Por otro, da lugar a un juego de lucha y enfrentamiento. La oposición fundamental no es verdadero/falso, sino vencedor/vencido. En última instancia, para un sofista, se trata de defender su discurso, de poder mantenerlo materialmente contra los embates de quien se le opone, no de alcanzar la verdad. Dice Foucault: “El sofisma no se demuestra, se gana o se pierde”³⁰.

²⁹ *Ibidem*, p. 59.

³⁰ *Ibidem*, p.60.

Contra el sofisma, entonces, el *logos* apofántico busca establecer la relación entre el enunciado y el ser en el plano exclusivo (siempre ideal) de su significación. Es una operación de desplazamiento del ser hacia la idealidad de su significación. A través del concepto de "diferencia" –derivado pero modificado de las divisiones de la dialéctica platónica–, Aristóteles elabora un ajuste entre realidad y lengua. La situación de combate, la rivalidad y el carácter estratégico del discurso sofístico terminan siendo neutralizados por una filosofía del lenguaje en la que el sentido es estable y el acuerdo definitivo.

La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía acordada a la relación entre el significante y el significado y el privilegio concedido al pensamiento como lugar de manifestación de la verdad son, para Foucault, cuatro elementos ligados que establecieron los fundamentos de la ciencia y la filosofía en occidente³¹.

Ahora bien, frente al “modelo aristotélico”, Foucault propone la genealogía nietzscheana del conocimiento, que recupera en varios aspectos los juegos estratégicos propios del sofista. Frente a la posición aristotélica que sostiene la naturalidad del conocimiento en el sujeto que busca apropiarse de la verdad única y excluyente, Foucault expone la voluntad de saber nietzscheana en la que el deseo es arrancado del conocimiento para abrir las cortinas de la metafísica y mostrar las escenas de la historia donde batalla la pulsión de dominio.

El modelo teórico de Nietzsche, en la medida en que presenta la idea de la verdad como efecto histórico, con su carácter estratégico y su polivalencia constitutiva, permite acompañar las perspectivas de los sofistas y *desarmar* así este sistema de exclusión llamado “voluntad de verdad”. Por estas razones, el apartado siguiente se propone señalar las principales características del modelo teórico de Nietzsche en contraposición al de Aristóteles.

³¹ *Ibidem*, p. 66.

6. La herramienta nietzscheana. El conocimiento como invención histórica

La concepción nietzscheana del conocimiento es analizada por Foucault en una conferencia que el editor de la edición francesa coloca al final del curso que estamos analizando, y que fue originalmente dictada en 1971 en la Universidad McGill de Montreal, Canadá. Esta conferencia es contemporánea de la publicación del célebre artículo de Foucault, ya mencionado: "Nietzsche, la genealogía, la historia", en homenaje a su maestro Jean Hyppolite. A este material le sumamos las cinco conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro (mayo de 1973), especialmente la primera. Sus temas, además, están estrechamente vinculados; uno de sus ejes principales es la afirmación del carácter de invención que tiene el conocimiento, con la que Nietzsche se opone a la tesis aristotélica sobre la naturalidad del conocer.

En la conferencia de Montreal, tal como lo explicita el subtítulo, se trata de "cómo pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad". Siguiendo nuestro análisis, se trataría de pensar la historia de la verdad para poder *desarmar* ese sistema de exclusión, es decir, abandonar esa verdad metafísica.

En primer lugar, retomando los textos nietzscheanos, Foucault expone la tesis que afirma que el conocimiento es una invención. En *La ciencia jovial*³², Nietzsche define una serie de relaciones completamente diferente al modelo aristotélico: I- el conocimiento es una invención detrás de la cual hay algo muy distinto: un juego de instintos, impulsos, discordias, deseos, miedos, voluntad de apropiación. El conocimiento se produce sobre el escenario en que éstos combaten; II- se produce no como efecto de su armonía, su equilibrio afortunado, sino de su odio, de su compromiso dudoso y provisorio, de un pacto frágil que siempre están dispuestos a traicionar. El conocimiento no es una facultad permanente, es una serie de acontecimientos.

³² Fundamentalmente, los §110, §111, §333. El texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* también constituye una fuente imprescindible para Foucault a la hora de elucidar la temática en cuestión.

El conocimiento ha sido inventado, es decir, no tiene Origen. No pertenece esencialmente a la naturaleza humana, no hay en la pluralidad de instintos que constituye lo humano, algo así como un germen del conocimiento (contrariamente a la tesis aristotélica). El conocimiento tiene una relación con los instintos, pero no está presente en ellos ni tampoco es un instinto como los otros. La genealogía nietzscheana muestra que el conocimiento es el resultado del juego, del encuentro, de la lucha y del compromiso entre los instintos. Éstos se encuentran, se enfrentan y llegan, al final de sus batallas, a un compromiso, a un “acuerdo”, a una “paz provisoria”, que “produce” al conocimiento.

Este “acuerdo”, este resultado, esta centella que brota del choque entre las espadas de los instintos, pero que no es de la misma naturaleza que los instintos, este efecto de superficie es, dice Nietzsche, el conocimiento³³.

Finalmente, el conocimiento siempre es vasallo, dependiente, interesado (no en sí mismo, sino en lo que es capaz de interesar a los instintos que lo dominan); y si se da como conocimiento de la verdad, es porque la produce en virtud del juego de una falsificación primera y siempre prolongada que plantea la distinción de lo verdadero y lo falso (lo que Foucault denomina “el nacimiento de la voluntad de verdad”, como vimos).

Cabe agregar, además, que el modelo nietzscheano le permite a Foucault recorrer varios momentos de la historia de la voluntad de verdad, y así visibilizar la manera en que la genealogía produce rupturas, discontinuidades en esta historia. Ejemplifiquemos algunos de esos momentos retomados por Foucault, siempre con la intención de profundizar en nuestro eje problemático.

Uno de esos momentos teóricos de la voluntad de verdad es la filosofía de Spinoza. Nietzsche, en el § 333 de *La ciencia jovial*, titulado “¿Qué significa conocer?”, cita un texto de Spinoza en el que éste opone *intelligere* (comprender, entender) a *ridere* (reír), *lugere* (deplorar) y *detestari* (detestar). Spinoza sostiene que para comprender

³³ Cfr. Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, pp. 558-559. Ed. en castellano: *La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999, pp. 191-192.

las cosas ("los afectos o actos humanos") en su propia naturaleza y su esencia, es decir en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender³⁴. Se trata de seguir un orden geométrico, empleando "razonamientos ciertos", demostraciones.

Nietzsche dice que Spinoza está equivocado: en la acción de conocer ("comprender") sucede exactamente lo contrario. *Intelligere* no es más que el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, *lugere*, y *detestari*. El acto de comprender se produce porque hay como fondo el juego y la lucha de esos tres instintos que son reír, deplorar y detestar. Estas tres pasiones o impulsos tienen en común el ser una manera de diferenciarse o de romper con el objeto, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio. No se trata ni de la noción clásica de *adaequatio* ni de ninguna teoría del conocimiento que implique una identificación del sujeto con el objeto³⁵. Dice Foucault:

Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento [*méchanceté radicale de la connaissance*].³⁶

³⁴ Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 167-168.

³⁵ Foucault señala que, en términos generales, la filosofía occidental –desde Platón– siempre caracterizó al conocimiento por el “logocentrismo”, la semejanza, la adecuación, la reconciliación, la beatitud, la unidad, la paz: grandes temas que Nietzsche cuestiona. Se entiende por qué se refiere Nietzsche a Spinoza: de todos los filósofos occidentales Spinoza fue quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad.

³⁶ Foucault, M., “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault, M., *Dits et écrits I (1954-1975)*, ed. cit., texto 139, p. 1416.

Según Nietzsche, la razón por la que estos tres impulsos llegan a producir el conocimiento no es que se apacigüen, como en Spinoza, o se reconcilien o lleguen a la unidad definitiva (como en Hegel, podríamos decir), sino que luchan entre sí, se combaten, están en estado de guerra; y porque alcanzan una "estabilización momentánea" de ese estado de guerra, una paz provisoria, es que finalmente el conocimiento aparecerá. Dice Foucault: "En el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder"³⁷.

La figura de I. Kant, como otro momento de la historia de la voluntad de verdad, es una de las más importantes para nuestros fines, teniendo en cuenta el interés que tuvo para Foucault el filósofo de Königsberg a lo largo de toda su producción intelectual. Aquí nos detendremos solamente en aquellos aspectos vinculados a la genealogía del conocimiento, a las formas de la verdad y las figuras de lo humano, a partir de la confrontación que hace Foucault entre el modelo nietzscheano y Kant.

7. Una doble muerte, y la promesa del *Übermensch*

Foucault destaca la "insolencia y desenvoltura" de Nietzsche al decir que el conocimiento fue inventado en un astro y en un determinado momento.³⁸ No debemos olvidar que en 1873, momento en que Nietzsche pronuncia su conferencia titulada *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, domina el kantismo, o al menos acontecía una eclosión del neokantismo.

³⁷ *Ibidem*, p. 1417.

³⁸ "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la *Historia Universal*". Nietzsche, F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA, vol. 1, p. 875. Ed. en castellano: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998.

Según Nietzsche, no hay ninguna semejanza *a priori* entre el conocimiento y los objetos cognoscibles. En un lenguaje kantiano, deberíamos afirmar que para Nietzsche “las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas”. Esta es la gran ruptura con lo que había sido una clásica noción de la filosofía occidental. El mismo Kant fue el primero en manifestar explícitamente que las condiciones de la experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que hay tanta diferencia entre el conocimiento (racional, consciente) y el mundo a conocer, como existe entre el conocimiento y la naturaleza humana (instintiva, pulsional, afectiva). Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.

Nietzsche, en el § 109 de *La ciencia jovial*, titulado “¡Cuidémonos!”, señala que el mundo no busca en absoluto imitar al hombre, y además ignora toda ley. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin formas, sin belleza, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite *a priori* a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida. Por lo tanto, las relaciones de conocimiento no son de adecuación ni de correspondencia (“de amor correspondido”), sino de discordancia, invención, forzamiento, violencia. Dice Foucault:

Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.³⁹

³⁹ Foucault, M., “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, ed. cit., texto 139, p. 1414.

Finalmente, si bien para Kant el objeto de conocimiento se “constituye”, el sujeto trascendental de conocimiento, en cambio, es *a priori* (es la condición de posibilidad de todo objeto posible). Pero para Nietzsche, no hay sujeto de conocimiento independiente de la experiencia: no sólo el objeto se constituye, también el sujeto es una emergencia en la historia.

En su análisis de Nietzsche, Foucault señala una doble ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental. La primera se da entre el conocimiento y los objetos de conocimiento. En la filosofía occidental las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de adecuación; el sujeto podía acceder a la verdad de las cosas del mundo y no caer indefinidamente en el error, la ilusión, el sueño, etc. Dios era el garante de la verdad, el puente entre la razón y el mundo, la garantía de una verdadera adecuación.

Si pensamos en Descartes, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el sujeto de conocimiento y los objetos a conocer. Para demostrar que el conocimiento estaba fundado verdaderamente en las cosas del mundo, para derribar la duda hiperbólica del genio maligno (que lo condenaba a una interminable repetición de la proposición: "yo pienso, soy", sin poder salir de ella), Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios en la meditación tercera de sus *Meditaciones Metafísicas*.

Por su parte, Kant en su *Crítica de la razón pura* planteó a Dios no como un objeto posible de conocimiento, sino de pensamiento: una de las tres ideas trascendentales (junto a la idea de alma y a la de mundo) que permiten organizar la totalidad del conocimiento condicionado. Dios se postula como una de las tres ideas de la razón, de la facultad de lo incondicionado, principio de economía del pensamiento que permite organizar el conjunto de conocimientos condicionados del entendimiento. *Focus imaginarius*, dice Kant, necesario para que el conocimiento empírico pueda darse efectivamente.

Ahora bien, Nietzsche se opone a esta concepción (que remite, en definitiva, a ese principio supremo llamado Dios) y sostiene que la relación entre el conocimiento y las

cosas conocidas es arbitraria: relaciones de poder. Y así, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable. Es inútil.⁴⁰

Dios ha muerto. En ese mismo pasaje de *La ciencia jovial* en que evoca la ausencia de orden, encadenamiento, formas y belleza del mundo, Nietzsche pregunta precisamente: “¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza?”⁴¹. La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche.

En segundo lugar, Foucault señala que, si entre el conocimiento y los instintos hay solamente discontinuidad y relaciones de poder, quien desaparece entonces no es únicamente Dios (como principio trascendente) sino también el sujeto de conocimiento, aquél que tenía asegurado su lugar fundante en el sistema de exclusión inherente a la voluntad de verdad. La muerte de Dios anuncia también la muerte del Hombre.

Este tema es fundamental, como sabemos, en *Las palabras y las cosas*. Señala Foucault:

Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero, y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre.⁴²

⁴⁰ Véase el texto “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, en Nietzsche, F. *Götzen- Dämmerung*, KSA, vol. 6, pp. 80- 81. Ed. en castellano: *Crepúsculo de ídolos*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 57-58.

⁴¹ Nietzsche, F., *Die fröhliche*, ed.cit., p. 467.

⁴² Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Éditions Gallimard, 1966, p. 353. Ed. en castellano: *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 332.

Y en su *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* de Kant, escribe:

La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* [¿Qué es el hombre?] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre]⁴³.

No es el propósito de este trabajo elucidar la problemática de la muerte del hombre en los textos de Foucault de la década del 60. Simplemente queremos señalar que la genealogía nietzscheana le permitió a Foucault profundizar las perspectivas de su arqueología (desde donde inicialmente había planteado la historicidad del sujeto humano y su eventual desaparición como figura de la subjetividad y objeto de las Ciencias Humanas); el análisis de la genealogía sitúa los discursos en una clara relación con las prácticas sociales, y las formas de la verdad y de lo humano en una trabazón recíproca con las relaciones de poder-saber.

La investigación genealógica señala que son las prácticas sociales las que han engendrado ciertos dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas), que a su vez modifican aquellas prácticas. “La verdad se da como resultado de una historia” (*La vérité est donnée comme le résultat d’une histoire*)⁴⁴. Y el sujeto de conocimiento, finalmente, no es una entidad trascendente ni transcendental; es un efecto de superficie que se concibe a sí mismo como estático, al desconocer que en su procedencia (*Herkunft*) se encuentra una dinámica lucha entre los instintos. El sujeto es una emergencia (*Entstehung*) histórica.

⁴³ Foucault, Michel, *Introducción a l’Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l’Anthropologie de Kant)*, Vrin, París, 2008, p. 79.

⁴⁴ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p, 199.

La muerte de Dios es la muerte de todo Fundamento, muerte que implica necesariamente la muerte del animal que venera a ese Dios: el Hombre. Finalmente, ¿cómo pensar, entonces, la cuestión de la subjetividad y, en este caso, la subjetividad cognoscente, una vez que la *pars destruens* ya fue realizada? ¿Podría ser el *Übermensch* una subjetividad que se asuma como contingente, histórica, provisoria, abismal? ¿Podría ser una figura de la subjetividad que se anuncia con cada ola del mar, una forma de lo humano nombrada en el “peligroso quizás”, una máscara consciente de sí misma? Quizás el anuncio del *Übermensch* sea la posibilidad de una figura de la subjetividad que tenga como correlato una determinada forma de concebir a la verdad: plural, histórica y polémica. Contra la idea de una verdad que para autoafirmarse excluye, se presenta esta idea de verdad de múltiples aspectos y valores. El ultrahombre ama la máscara.

Como vimos, el modelo genealógico nietzscheano le permite a Foucault desarmar el sistema de exclusión elaborado por una filosofía apoyada en la concepción de una verdad única y excluyente. De esta manera, el sofista es recuperado a partir de una concepción estratégica e histórica de los discursos.

Pero el sofista no fue el único expulsado del *logos* apofántico. En *Le courage de la vérité*, su último curso en el Collège de France, Foucault le brinda una compañía amistosa al expulsado sofista con respecto al sistema de exclusión con el que se inicia y se desarrolla la historia de la filosofía. Esta compañía es la del cínico. No son la mánica del profeta, ni el retiro silencioso del sabio, ni la *tekné* del educador especializado, las figuras conceptuales de quien transite por el mismo sendero, sino el *ethos* del desprestigiado cínico.

Por estas razones, nos detendremos en estos últimos apartados a efectos de dilucidar la figura del cínico, del *bíos* cínico, con la intención de mostrar en qué sentido afirmamos que ha sido excluido del *logos* apofántico, y desde qué perspectiva Foucault lo recupera (desde qué concepción de “verdad”, por ejemplo). Finalmente, estableceremos un vínculo entre los sofistas y los cínicos.

8. El *bíos* cínico. La verdad expresada en la vida

Foucault al cínico lo llama "parresíastés", porque la parresía se define por el hablar directo, franco, sin ornamentos, y se produce en una situación en la que quien habla lo hace ante un hombre con poder e investidura que pone en peligro su misma vida. Es una toma de la palabra pública ajustada a la exigencia de verdad, que, por una parte, expresa la convicción personal de aquel que la sostiene y, por otra, entraña para él un riesgo, el peligro de una reacción violenta del destinatario⁴⁵.

El cinismo es el acontecimiento de lo elemental, del pensamiento crudo, la irrupción de la palabra-gesto. Es aquel que hace de la filosofía un modo de vida. Para Foucault, la existencia misma como problema, la llamada estética de la existencia, no es una estética de salón, sino un modo de relacionarse con los otros, con la alteridad. No se trata simplemente de caricaturizar al cínico mediante el acto masturbatorio de un Diógenes exhibicionista en la plaza pública; se trata, fundamentalmente, del cínico como el filósofo que interpela a sus semejantes, aquel que pone en tela de juicio sus pretensiones de saber, quien cuestiona las credenciales del poder, quien pone en juego una intensidad vital para subvertir las costumbres y el orden de sus contemporáneos.

Foucault señala las dificultades que encontramos cuando queremos definir con precisión la fisonomía de los cinismos antiguos. Por un lado, la variedad de actitudes que han sido incluidas en este modo de vida, desde Peregrinus a Demetrius, dos personajes que ilustran la dificultad de esta variedad. Por otro, el cinismo ha despertado diversas reacciones y actitudes, desde el elogio hasta la aversión más cruda. Finalmente, los pocos textos que se heredaron de la tradición cínica.

⁴⁵ La parresía se diferencia tanto de la confesión como de la retórica. Además, debe ser distinguida de otras modalidades del decir verdadero, como la modalidad profética, la de la sabiduría y la de la técnica. Finalmente, Foucault analiza distintas clases de parresía: una parresía política- el papel de la parresía en la Democracia griega; la parresía ética o socrática; la cínica, y por último la del momento helenístico (Filodemo, Galeno, Séneca). Nos concentraremos únicamente en la cínica.

La filosofía cínica, más allá de la diversidad de sus ilustraciones, contiene dos núcleos firmes: un concreto uso de la palabra (una franqueza ruda, áspera, provocativa) y un modo de vida particular, inmediatamente reconocible. Hay una relación estrecha entre un estilo de vida (una forma de subjetividad, un determinado proceso de subjetivación) y un régimen de verdad.

En la clase del 29 de febrero de 1984, Foucault destaca tres grandes funciones del modo de vida cínico con relación a la *parresía*, como bien esquematiza F. Gros⁴⁶: una función instrumental (para correr el riesgo de hablar francamente es necesario no estar atado a nada); una función de reducción (se trata de emprender un despojamiento general de la existencia que la libere de todas las convenciones inútiles y del resto de las opiniones infundadas); una función de exploración (la vida debe aparecer en su verdad, en sus condiciones fundamentales).

El *ethos* cínico hace estallar la verdad en la vida como escándalo. Se patentiza la relación entre el decir verdadero y el *bíos* de manera inmediata, sin ninguna mediación doctrinal o sistema teórico de proposiciones. Es el cuerpo mismo de la verdad lo que se transmite en cada uno de los gestos del filósofo cínico. Es la vida misma la que funciona a modo de sistema de prueba, de examen de lo que se hace o se dice. “Es la producción de la verdad en la forma misma de la vida”⁴⁷.

No se busca regular la vida a través de un discurso, y por ejemplo seguir un comportamiento justo según una idea trascendente (Ideal) de justicia, sino hacer directamente legible en el cuerpo la presencia de la verdad desnuda: la existencia es un teatro provocador, allí se despliega el escándalo de la verdad.

Se trata de la dramatización existencial de la verdad, la puesta en escena de esa verdad en el teatro de la vida: para ello es necesaria, no una complicada doctrina coherente, sino la expresión inmediata de la verdad en la materialidad de la existencia.

⁴⁶ Cfr. Gros, F., *Foucault: El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Arena libros, 2010, p. 137.

⁴⁷ Foucault, M., *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1984)*, París, Seuil/Gallimard, 2009, p. 200. Ed. en castellano: *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE, 2010.

“La vida del cínico carece de disimulo en el sentido de que ella es real, material, físicamente pública”⁴⁸.

La vida cínica es aquella que sin adecuarse a nada, a ninguna realidad extra-vital, extra-vivida, acepta como propia la vida vivida en su contingencia, la acepta plenamente. De esta manera, el sentido de la vida se presenta como fenómeno de superficie, y no en tanto ideal ni donación originaria; lo vital acontece en una multiplicidad de actos y discursos y no bajo la totalización de una unidad.

La ética cínica es una prueba de la vida por la verdad: se trata de ver hasta qué punto las verdades soportan ser vividas, y de hacer de la existencia el lugar de manifestación intolerable de la verdad. Al rescatar este aspecto del cinismo, Foucault sigue las huellas de Nietzsche, quien afirmó:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas - búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral (...) ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es *cobardía*...⁴⁹

Foucault había hablado de Sócrates como *básanos*, como piedra de toque que permitiría saber acerca del alma de los otros⁵⁰; con Diógenes, el cínico, se trata de una metáfora similar aunque con sus diferencias: dirimir ante la moneda falsa. Reevaluar la moneda propia. Transvalorar. No sólo se da cuenta de la falsedad como en el caso del básanos, sino que se plantea una nueva moneda que la circulante. Se trata de una

⁴⁸ *Ibidem*, p. 233

⁴⁹ Nietzsche, F. *Ecce Homo*, KSA, vol. 6, p. 258. Ed. en castellano: *Ecce Homo*, Madrid, alianza, 2007, pp. 18-19.

⁵⁰ Por ejemplo, Foucault, M., *Le courage de la vérité*, ed. cit., p. 77.

transgresión de los valores establecidos (¡transvaloración de todos los valores!, usando la expresión nietzscheana), pero después de un movimiento interno de exageración y de caricatura de los sentidos de la verdad.

Así es como la vida no disimulada hace actuar en los cínicos un principio de desnudez. Consiste en hacer todo en público: Diógenes come y se masturba en público, Crates fornicaba en medio de la multitud. Se trata de la existencia que no se avergüenza de sí misma.

Pero la vida cínica no es una vida obscena. El obsceno es el poder al que el cínico denuncia y enfrenta en tanto *parresiastés*. Dice Tomás Abraham:

El cínico muestra el escándalo del poder, su obscenidad. Escandaloso y obsceno es el poder, y no las masturbaciones públicas de Diógenes. Pero esta obscenidad no responde a un platonismo tantas veces criticado por Foucault. A este poder no se le opone una verdad sin poder y virginal. Es otro poder, de calidad diferente: la verdad aparece aquí como el resultado de una situación estratégica. Se enuncia en una situación de peligro, y en una particular relación con lo que se dice.⁵¹

Esta “situación estratégica” del cínico lo emparenta con el excluido sofista. No son aspectos retóricos los que los vinculan (en eso se diferencian, en la medida en que el cínico poco tiene que ver con procedimientos internos del discurso retórico), sino la situación estratégica de ambos al cuestionar el *logos* apofántico, el sistema de reglas y enunciados que pretende imponer un único orden posible, por fuera del cual estaría lo absurdo (los falsos razonamientos del sofista) y lo infame (la vida deshonrosa del cínico). Ambos son monstruosos para la voluntad de verdad. Ambos son peligrosos para el orden del discurso.

⁵¹ Abraham, Tomás. *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, tercera edición, 1992, p. 35.

El cínico despliega una monstruosidad animal. El *bíos* cínico es una vida sin mezcla, ya que hace valer un principio puro de renuncia: la vida de pobreza activa. No solamente se despoja de los bienes materiales, sino que los rechaza de manera contundente. “Vida sin mezcla y vida recta, ya que otorga un valor a la conformidad con la naturaleza, pero tras la afirmación de un principio de animalidad”⁵². Toda la serie de gestos cínicos podrían ser leídos como una serie de gestos inadecuados, de faltas contra las normas aceptadas para la existencia humana: como gestos perrunos que, de algún modo, recuperan la animalidad censurada a través de todas las producciones culturales.

Se hace patente el escándalo de la animalidad: los animales aparecen en la tradición cínica como ejemplos de vida, existencias despreocupadas y desatentas a las convenciones sociales. Pero la animalidad cínica no es algo que venga dado esencialmente, sino que es una cuestión ética: el efecto de un trabajo filosófico existencial. Desde luego, viene dada en la medida en que siempre es concebida como una posibilidad de la naturaleza, pero es un desafío permanente al que necesariamente hay que responder con coraje, un objetivo para cuya consecución es requisito indispensable aplicarse. “El *bíos philosophikos* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo”⁵³.

La práctica del despojamiento, de la no posesión, es en sí misma una virtud, pero también es un ejercicio de entrenamiento en la no necesidad, en la independencia respecto de toda posesión material. Quizás donde con más radicalidad se muestre esto, señala Foucault, sea en la constante búsqueda del deshonor que los filósofos cínicos practican. Contra la pretensión de gloria, tan extendida entre los griegos, el filósofo cínico se ejercita en la *adoxia*, la mala reputación. “Para los cínicos, la práctica

⁵² Lópiz Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la UNiversidad de Murcia, 2011, p. 358.

⁵³ Foucault, M., *Le courage de la vérité*, ed. cit., p. 245.

sistemática del deshonor es, al contrario, una conducta positiva, una conducta que tiene un sentido y un valor”⁵⁴.

Ahora bien, es necesario distinguir, como hace Foucault, entre las prácticas de “humillación” cínicas y las posteriores (aunque aparentemente inspiradas en aquéllas) prácticas de humildad cristiana. Mientras que el cristianismo pretende mostrar, a través de la pobreza o la humillación, la omnipotencia de Dios frente a lo humano y así devaluar la existencia actual mundana en beneficio de esa otra vida (el más allá); los cínicos desarrollan la estrategia contraria al practicar la humillación como forma de entrenamiento y de resistencia a toda posibilidad de humillación que pueda dirigirse contra ellos. Es la vía regia para mostrar la soberanía frente a las convenciones, frente a las opiniones del resto.

Contra el miedo a ser despreciado, el filósofo cínico se ejercita en el deshonor hasta alcanzar la indiferencia respecto de las costumbres asentadas. No se trata, por lo tanto, de una forma de auto-humillación, sino, por el contrario, de una reivindicación de la propia soberanía, de una transmutación de los valores instituidos, de una radical crítica a las normas sociales que diferencian entre lo que se debe hacer y lo que no. Se trata de ejercitarse en el dominio de sí para alcanzar una vida soberana.

El cínico, en el momento mismo en que juega el rol más deshonoroso, hace valer su orgullo y su supremacía. El orgullo cínico encuentra apoyo en estas pruebas. El cínico afirma su soberanía, su dominio a través de estas pruebas de humillación, mientras que la humillación o, mejor, la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo.⁵⁵

Ya caracterizado el *bíos* cínico, en el siguiente apartado mostraremos que la concepción cínica de la verdad es empleada por Foucault para profundizar en su intento de desarmar el modelo del *logos* apofántico propio del orden del discurso

⁵⁴ *Ibidem*, p. 240.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 242.

filosófico. En este sentido, como concluiremos, la genealogía nietzscheana, la concepción estratégica y material del discurso propio de los sofistas, y la verdad expresada vitalmente en los cínicos, se relacionan y forman parte de la genealogía foucaultiana del conocimiento, ya que le permiten al filósofo francés establecer una nueva concepción de la verdad, histórica, polivalente y política, desarmando así el sistema de exclusión de la verdad única y soberana.

9. Cinismo y nihilismo.

El carácter político de una nueva concepción de la verdad.

Frente a la relación planteada por Platón en su *Politeia* entre el ejercicio filosófico y el ejercicio político, Foucault destaca el esquema cínico. Frente a Platón, que va a dar sus consejos al tirano, Foucault contrapone la figura de Diógenes ante Filipo o Alejandro.

La vida cínica es una vida soberana. Diógenes frente a Alejandro, el perro frente al rey soberano. Pero, en realidad, el perro es el verdadero rey, porque la vida cínica no tiene ataduras y sólo depende de ella misma.

El cínico mismo es un rey, él es incluso el único rey. Los soberanos coronados, los soberanos en cierto modo visibles, no son más que la sombra de la monarquía verdadera. El cínico es el único rey verdadero. Y, al mismo tiempo, frente a los reyes de la tierra, los reyes coronados, los reyes sentados en el trono, él es el rey anti-rey, que demuestra en qué medida la monarquía de los reyes es vana, ilusoria y precaria.⁵⁶

Foucault ha observado cómo el estilo de vida cínico, la elección existencial que supone esta filosofía, al introducir el tema de la vida verdadera llega hasta el punto de proponer una vida escandalosamente diferente: una existencia soberana al margen de

⁵⁶ *Ibidem*, p. 252.

y contra todas las formas convenidas, y que, por tanto, se desarrolla como práctica de una combatividad en cuyo horizonte se sitúa un mundo radicalmente diferente.

El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real, teniendo como horizonte o como objetivo cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) y, al mismo tiempo y por ello mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir.⁵⁷

La vida conforme a la naturaleza de los cínicos se despliega como una *vie autre* que es expresión inmediata, ya realizada, de la posibilidad de un *monde autre*, que es intervención sobre la humanidad para modificarla conforme a la virtud, y sobre todo, a la verdad:

(...) a través de la imagen y la figura de un rey de miseria, el cínico traspone de nuevo la idea de la vida otra [*vie autre*] en el tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio [*changement*] del mundo. Una vida otra para un mundo otro [*monde autre*].⁵⁸

La revelación escandalosa de la verdad a través de la existencia, la constitución de una vida que es expresión impúdica de una verdad en tanto crítica de las costumbres, como también de los modos de vida instituidos y del orden político jerárquico, resulta una práctica de subjetivación ejemplar para la posibilidad de una humanidad transvalorada. La reivindicación de esa soberanía miserable, irrisoria, antimonárquica que se ocupa de la bienaventuranza de todos, de la comunidad humana, le parece a

⁵⁷ *Ibidem*, p. 258.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 264.

Foucault la apertura de un mundo trastocado, de un orden político radicalmente revolucionado.

A partir de las *Disertaciones* de Epicteto (libro III, 22), Foucault plantea la soberanía del cínico como misión. El cínico debe cuidar de todos los hombres, hagan lo que hagan; debe golpear las puertas y verificar lo que está bien y lo que está mal.

El cínico es responsable de la humanidad (...) He aquí que el cínico aparece ahora, él que no ha sido más que un rey de miseria y rey oculto y desconocido, como aquel que ejerce la verdadera función del *politeuesthai*, la verdadera función de la *politeia*, entendida en el verdadero sentido del término, *una politeia* donde no se trata simplemente de la cuestión de la guerra y la paz, de los impuestos, de las tasas y los ingresos en una ciudad, sino de la dicha y del infortunio, de la libertad y la servidumbre de todo el género humano.⁵⁹

La soberanía cínica funda una misión y también una práctica manifiesta de la verdad, una parresía, por su conducta, conforme a la aceptación del destino, a través del conocimiento de sí y el trabajo sobre sí mismo, mediante la atención cuidadosa de los otros, etc. Para el cínico, esta parresía no sólo busca un cambio en la conducta de los individuos, sino también en la configuración general del mundo.

La actitud cínica, indica Foucault, puede ser considerada como una categoría transhistórica. De esta manera, es posible volver a encontrarla, por ejemplo, en una cierta mística ascética de la renuncia y del escándalo en el cristianismo medieval, en determinados movimientos revolucionarios del siglo XIX (corrientes anarquistas, militancia de izquierdas, etc), en el arte moderno, en aquellos que no establecen con lo real una relación de imitación o de ornamentación, sino de reducción a lo elemental tras el contundente rechazo de las normas sociales (Baudelaire, Flaubert, Manet).

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 277-278.

En cuanto a la supervivencia del cinismo en las formas revolucionarias del siglo XIX, Foucault distingue tres momentos diferentes. En primer lugar, la sociabilidad secreta de los movimientos revolucionarios a comienzos de ese siglo. En segundo, el arte. “El arte es capaz de dar a la existencia una forma que rompe con toda otra forma, que es la de la verdadera vida”⁶⁰. El arte moderno rehúsa y rechaza toda forma adquirida; se opone así al consenso de la cultura. En tercer lugar, en el siglo XIX, este cinismo del arte se combinó con otro estilo de vida filosófica heredado de los griegos, el escepticismo, dando forma, de este modo, al nihilismo. En este sentido, Foucault se distancia de las concepciones habituales respecto del nihilismo contemporáneo. No se trata de un destino inscripto en la historia de la metafísica occidental, como para Heidegger o Derrida, sino de una manera de sacar a la luz, como hemos visto, el nexo entre vida y verdad.

Detengámonos en la cuestión del nihilismo. El cínico no es el que no cree en nada; el cínico cree, sí, pero en la nada, cree que la vida hay que inventarla desde la nada y no desde un saber, ni desde un idolatrar, ni desde un poder soberano y excluyente (léase, por ejemplo, el *logos* apofántico). El cínico ejerce “el poder de la nada” que muestra con su risotada la impostura del monarca solemne legitimado por el relato de las verdades fabricadas por el orden del discurso. El poder de la nada que le dice al rey Alejandro que se corra porque le tapa la luz del sol. El único que se anima a decirle al soberano que su propiedad más importante es la de ser opaco.

“Nihilismo cínico”. No hay por qué espantarse ante esta expresión. Dice Foucault que la inquietud que provoca el nihilismo no es la de que si Dios no existiera todo estaría permitido, sino la de una ética de la verdad. ¿Cuál es la vida que se necesita una vez que la verdad no es necesaria? Si debemos enfrentarnos al “nada es verdadero”, ¿cómo vivir?

⁶⁰ *Ibidem*, p. 173.

Foucault agrega que lo que el cinismo muestra es que para vivir con autenticidad no hace falta mucha verdad, y que cuando nos preocupamos verdaderamente por la verdad, pocas lecciones de vida son necesarias.

10. Sofistas y cínicos. Nietzsche como “entre”. Conclusiones

Excluidos del *logos* apofántico, acusados de fabricar simulacros de razonamientos, los sofistas permanecieron por fuera de la historia de la filosofía, a partir del nacimiento de la voluntad de verdad consolidada por Aristóteles. Pero sus concepciones acerca de la polivalencia de la noción de verdad, del carácter material del discurso, de los dispositivos estratégicos propios de los sofismas, del juego de enfrentamientos y confrontaciones en el uso del *logos*, forman parte de aquello que la genealogía nietzscheana, utilizada por Foucault, visibilizó.

Frente al modelo aristotélico, Foucault propone la genealogía nietzscheana del conocimiento. Frente a la posición que sostiene la naturalidad del conocimiento en el sujeto que busca apropiarse de la verdad única y excluyente, expone la voluntad de saber nietzscheana en la que el deseo es arrancado del conocimiento para abrir las cortinas de la metafísica y mostrar las escenas de la historia donde se manifiesta la pulsión de dominio. Por otro lado, el modelo teórico de Nietzsche, en la medida en que presenta la idea de la verdad como efecto histórico, con su carácter estratégico y su polivalencia constitutiva, permite acompañar las perspectivas de los sofistas y desarmar así ese sistema de exclusión llamado “voluntad de verdad”.

Por su parte, el cínico, el infame personaje para el orden moral y las buenas costumbres, es también un monstruo para el orden del discurso instaurado por la voluntad de verdad única y excluyente. Y es desde esta monstruosidad agresiva y rebelde que el cinismo nihilista, desde su despojamiento material y su ética animal, inventa desde “el poder de la nada” una fuerza de resistencia para subvertir esa voluntad de verdad, y anunciar la llegada de un mundo otro a través de una vida otra (¿el ultrahombre?).

Esta vida otra provoca escándalo, porque permite, cada tanto, contemplar el centelleo de un mundo otro. Quizás sea eso lo que más perturba al orden del discurso,

que sólo desea perpetuarse en una inmutabilidad similar a la entidad metafísica llamada verdad, única y excluyente, que tanto admira.

Foucault nos ha mostrado con sus análisis una *actitud* posible para una vida otra. Esa actitud es la propuesta de crear nuevos sentidos vitales (procesos de subjetivación) y nuevas concepciones de verdad, provisionarias, contingentes, polivalentes. Una política de la verdad distinta.

Bibliografía

Abraham, Tomás, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, tercera edición, 1992.

-----*El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003 (reeditado en 2012).

Aristóteles, *De anima*, Madrid, Gredos, 1998.

-----*Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982.

-----*Retórica*, Madrid, Gredos, 1985.

-----*Tratados de Lógica (Organon)*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1982.

Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, FCE, 2011.

----- *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, FCE, 2014.

Cragolini, Mónica B., “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragolini, M. B. y Kaminsky, G. *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, pp. 99-122.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, París, Éditions Gallimard, 1966.

-----*L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.

-----«Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, texto 156, París, Quarto Gallimard, 2001.

-----«La vérité et les formes juridiques», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, texto 139, París, Quarto Gallimard, 2001.

----- «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, texto 84, París, Quarto Gallimard, 2001.

-----*Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*, Vrin, París, 2008.

-----*Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, París, Seuil/Gallimard, 2008.

-----*Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1984)*, París, Seuil/Gallimard, 2009.

-----*Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France (1970-1971)*, París, Seuil/Gallimard, 2011.

Gros, F., *Michel Foucault*, París, PUF, 1996.

-----*Foucault: El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Arena libros, 2010.

Gros, F. y Lévy, C., *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva visión, 2004.

López Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2011, pp. 327-375.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1980, (KSA). Especialmente: volúmenes 1, 3, 4, 5, 6. Ediciones en castellano:

-----*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2006.

-----*Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

-----*Crepúsculo de los ídolos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

-----*La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.

-----*Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2007.

Raffín, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, UBA, nro. 85, 2008, pp 17-44.

Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, edición de 1980.

La estética de la existencia, posibilidad para una ética como política de resistencia.

The aesthetics of existence, the possibility of a form of ethics as resistance politics.

Beatriz Podestá *

Fecha de Recepción: 19 de julio de 2014

Fecha de Aceptación: 29 de agosto de 2014

Resumen: Proponemos recorrer el camino en donde Foucault observa que las relaciones de subjetivación no estuvieron atravesadas ni integradas en su totalidad en los dispositivos de normalización y administración biopolíticas, sino que, por el contrario, aparece una vida que se les escapa y los excede continuamente. Será necesario detenernos en la torsión que anuda la cuestión de la resistencia en relación con “las prácticas de subjetivación”, “el gobierno de sí mismo” y “la producción de la verdad” como instrumento para el gobierno de los otros. Desde este lugar, Foucault nos invita a una comprensión de la vida desde una “estética de la existencia”, esto es, una vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario, sino a la irrupción de “lo inatrapable” ubicado en un éthos que anima y define propiamente su mirada teórico-política.

Palabras clave:

Estética de la existencia, ética, política, subjetividad/resistencia.

Abstract: We propose an exploration of the paths where Foucault notes that the subjectivation relations were not fully permeated or integrated into normalization and biopolitical administration devices; instead, life emerges and continuously escapes and exceeds such devices. In this exploration, it will be necessary to stand at the theoretical junction that interweaves the question of resistance in relation to “subjectivation practices”, “self-government” and the “production of truth” as instruments for the government of others. From this view, Foucault invites us to understand life from “the aesthetics of existence”, i.e., a life no longer tied to a juridical or disciplinary system, but to the eruption of the “untrappable” located in an ethos which drives and defines his theoretical-political perspective.

Keywords: The aesthetics of existence, ethics, politics, subjectivity/ resistance.

* Investigadora del Instituto de Filosofía. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), donde dirige el Programa “Perspectivas filosóficas en el mundo contemporáneo”. Se desempeña como Profesora Titular Ordinaria de las cátedras “Filosofía Contemporánea” y “Filosofía Política” de la Licenciatura y Profesorado en Filosofía. En la Maestría en Historia es Titular de “Filosofía de la Historia” y “Filosofía Política Contemporánea” (FFHA - UNSJ). Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Correo electrónico: beatrizpodesta@speedy.com.ar

*De largos y peligrosos ejercicios de dominio sobre si mismo
se sale convertido en otro hombre,
con algunos signos de interrogación más y sobre todo,
de ahora en adelante, con la voluntad de preguntar más,
más profunda, rigurosa, dura, malvada,
tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado.
Se acabó la confianza en la vida: la vida misma se convirtió en problema.
¡Pero no se crea que con esto uno se ha convertido necesariamente en un melancólico!
Incluso todavía es posible el amor a la vida –sólo que se ama de otra manera.*

F. Nietzsche. La gaya ciencia

Las trazas genealógicas diagramadas en torno a la biopolítica ponen al descubierto la supremacía de una lógica de dominio sobre la vida cementada en la tradición metafísica de la filosofía occidental, al mismo tiempo que colocan a contra luz “otras formas del pensar” atravesadas por una fuerza inagotable del legado nietzscheano en las que se anuncia la dislocación de aquella lógica². La impronta nietzscheana en los desarrollos actuales sobre la biopolítica da cuenta de la ineludible deconstrucción de la noción de “subjetividad”, del *ipse* propio de la modernidad que asegura e inmuniza frente a “lo extraño”. En efecto, el desmontaje de las lógicas de gestión y organización políticas que toman por objeto a la vida y de los biopoderes que la defienden y protegen –que, paradójicamente, se convierten en sutiles invasiones de la misma– abriría la posibilidad de pensar nuevas formas de subjetividad como resistencia.³

2 Los conceptos nietzscheanos de “vida” y de “voluntad de poder” permiten pensar la vida y la muerte en un entrecruzamiento, a partir del cual es posible anudar los lazos entre los modos de pensar políticas de resistencia a los biopoderes devenidos tanatopoderes. En las huellas nietzscheanas se advierten las distancias y contaminaciones, por un lado, entre una vida dominada y, en los términos del diagnóstico histórico-cultural nietzscheano, enferma, debilitada por diversos mecanismos de sujeción y homogeneización; y por el otro, una vida potenciada o plena que puede rearmar esos mecanismos y desarticularlos. Esta línea se sitúa en consonancia con la ontología que se deriva del pensamiento postnietzscheano.

3 Foucault, Michel. Historia de la Sexualidad. Volumen I, La voluntad de saber. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990, pp. 168-169.

Foucault, justamente, advierte en cada época histórica la emergencia de contraconductas que dan cuenta no sólo de un mero rechazo al gobierno, sino de un cuestionamiento al modo en que se lo ejerce y, a la vez, de un reclamo a ser gobernado de manera diferente. En otros términos, una contraconducta se comprende como la voluntad de afirmar la posibilidad de la resistencia no limitada a un contrapoder, lo otro del poder, sino también como una potencia de vida y de constitución de otras formas de subjetividad. La posibilidad de la deconstrucción de la subjetividad habilita a su comprensión como producción histórica en la que se articulan saberes, prácticas de dominación, estrategias de gobierno que pueden someter a los individuos y técnicas a través de las cuales los hombres, trabajando la relación que los une a ellos mismos, se producen y transforman.⁴ Así, la resistencia puede reconocerse como biopolítica porque deviene de una excedencia de vida inatrapable por los cálculos.

Proponemos, entonces, recorrer el camino en donde Foucault observa que las relaciones de subjetivación no estuvieron atravesadas ni integradas en su totalidad en los dispositivos de normalización y administración biopolíticas, sino que, por el contrario, aparece una vida que se les escapa y los excede continuamente⁵. Será necesario, entonces, detenernos en la torsión que anuda la cuestión de la resistencia en su relación con “prácticas de subjetivación”, “gobierno de sí mismo” y “producción de la verdad” como instrumento para el gobierno de los otros. Es en este recorrido que Foucault nos invita a una comprensión de la vida desde una “estética de la existencia”, esto es, una vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario, sino a la irrupción de “lo inatrapable” ubicado en un *éthos* que anima y define propiamente la mirada teórico-política de Foucault.

4 Revel, Judith. El vocabulario de Foucault. Buenos Aires: Atuel, 2008, pp. 86-87.

5 Op Cit., p. 173.

I. Configuración del archivo.

En 1976 Foucault publicó el volumen I de *Historia de la sexualidad. La Voluntad de saber*, en su contratapa anunciaba su continuación en cinco volúmenes, de los que sólo se publicaron dos. En 1977 con una escritura bastante avanzada del volumen II, *La carne y el cuerpo*, Foucault interrumpe su terminación y con ello, también, su proyecto general inicial. Recién en 1984, se publican el volumen II, *El uso de los placeres*⁶ y el volumen III, *La inquietud de sí*.⁷ Ninguno de ellos, bajo ningún aspecto, se integraba a aquel proyecto inicial, esto es, no conformaban una continuidad temática, cronológica ni metodológica.

En *La voluntad de saber*, la cuestión de la sexualidad se aborda como un dispositivo de poder de la Modernidad a la luz de la hipótesis foucaultea que postula que en el siglo XVIII, a través de la intervención de la medicina, la pedagogía y la economía, el sexo dejó de ser una cuestión laica para constituirse en una cuestión de Estado, en un asunto en el cual todo el cuerpo social era inducido al sometimiento de la vigilancia y la regulación. Se configuró, así, un espacio en donde circulaba un poder que sometía con la intervención introduciendo un orden a través del funcionamiento institucional. Al respecto Foucault apuntó: “Para analizar las relaciones de poder apenas si disponemos por el momento no más de dos modelos: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo guerrero o estratégico en términos de relaciones de fuerza”⁸. Esta analítica del poder fundada en el modelo bélico densificaba y compactaba la noción de poder, clausurando toda posibilidad para pensar cualquier forma de resistencia a un poder que coacciona, reprime y prohíbe. Esto implicaba un contrasentido, esto es, si no hay nada *fuera* del poder, si el juego es oponer una fuerza a otra contraria, entonces la resistencia se da sólo *en* el poder y no *contra* el poder, sólo se trata de una modalidad de cierta relación de fuerzas.

6 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Volumen II, El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.

7 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Volumen III, La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.

8 Foucault, Michel. “No al sexo rey”. En *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981, p. 162.

El modelo bélico utilizado hasta 1977 –fuertemente criticado debido a sus limitaciones para pensar la posición “sujeto” al interior de los juegos de poder– ya no satisfacía a Foucault: “Está claro que todo lo que les dije en los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ese es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo (...) porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse”⁹. De este modo, Foucault deja claramente expuesto el giro teórico que operará respecto a su analítica del poder, punto de inflexión que lo conducirá al alejamiento del proyecto inicial planteado en *La voluntad de saber*. Repasando sus recorridos teóricos, Foucault expresa en una de sus últimas entrevistas: “Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera. (...) Se trataba, pues, de introducir el problema del sujeto, que había dejado más o menos de lado en mis estudios”¹⁰.

Según Deleuze hasta los ‘70 la analítica foucaultiana del poder, carecía de una “tercera dimensión” que permitiera colocar a la subjetividad como una instancia no reducida al saber, ni al poder, ni a la relación entre ambas dimensiones.¹¹ Si la subjetividad es el efecto de las relaciones entre el poder y el saber, si el sujeto sólo es producto de instancias exteriores que lo constituyen y se evidencia como “sujeto sujetado”, entonces no hay espacio para pensar la posibilidad de una subjetividad como resistencia.

9 Foucault, Michel. *Defender la sociedad*, Buenos Aires: FCE, 2000, p. 30.

10 Foucault, Michel. “El retorno de la moral”. En *Obras esenciales*. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 382; 390.

11 Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Madrid: Pre-Textos, 2006, pp. 148-149.

Para concretar el giro teórico en su analítica del poder, Foucault emprende un largo recorrido que ve luz en la lección 4 de su curso *Seguridad, territorio y población*, en la que aborda la cuestión de “la gubernamentalidad”¹². La gubernamentalidad es el *modus operandi* del poder, entendiéndose por ella la capacidad de conducir la conducta de otros, de modificarla, estableciéndose un juego de acciones sobre acciones. Lo que entonces define a las relaciones de poder no es ya la dominación, la coerción, la represión o el sometimiento. El poder es ahora entendido en términos de gobierno, esto es la posibilidad de estructurar campos posibles acción. Es aquí donde la categoría de *gubernamentalidad* aparecerá como la nueva grilla de inteligibilidad para su analítica del poder.

A partir de los estudios sobre el liberalismo y el neoliberalismo que emprende Foucault, el pensador advierte que el gobierno no sólo se ejerce en la conducta de otros, sino también sobre la conducta de sí mismo. Es así que a finales de los '70 inicia un nuevo proyecto basado en el recorrido genealógico del modo en que los hombres del mundo occidental han gobernado la conducta de sí mismo, esto es, una historia de las técnicas de las que se han valido los individuos para construir de modo autónomo la propia subjetividad. Dicho en otras palabras, se trataba de realizar una genealogía en términos de gobierno que le permitiera echar luz acerca de los modos en que un individuo o un conjunto de individuos pueden constituirse en sujetos libres. Este proyecto intelectual implicará un recorrido hasta la antigüedad clásica, lo que condujo a realizar modificaciones sustanciales en su proyecto inicial de realizar una historia de la sexualidad.

En 1983 Foucault toma la decisión teórica de integrar los dos proyectos que venía trabajando, uno de ellos era el de trazar una “historia del cuidado de sí”, una “genealogía de la estética de la existencia”, proyecto de debía convertirse en un libro titulado *El cuidado de sí*; el segundo proyecto era completar su historia de la sexualidad trunca, sólo publicó uno de los seis volúmenes anunciados. El camino que

12 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE, 2006, pp. 109-138.

eligió fue integrar aquel primer proyecto en el segundo y orientar sus estudios en terminar la historia de la sexualidad. Con esta configuración la estructura de sus publicaciones se transforma en dos volúmenes. En el volumen II de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Foucault inicia la Introducción con el punto “Modificaciones”, en donde explica por qué en lugar de centrarse en la problemática de la sexualidad lo hará en la “estética de la existencia”. El volumen III tiene como título el que había pensado colocarle a *Tecnologías del yo, La inquietud de sí*, en el que el capítulo II lleva el título del libro, que en un principio pensó como independiente, dedicado a la estética de la existencia: “El cultivo de sí”. De esta manera, para abordar la “estética de la existencia” en Foucault debe preverse que se transitará un camino fragmentario y sinuoso, recorrido que el mismo Foucault no logró concluir.

II. Problematización de la “estética de la existencia”.

En el apartado “Modificaciones” de *El uso de los placeres*, Foucault expone la disyuntiva en la que quedaron envueltas sus investigaciones y los posibles caminos a seguir. Debía escoger entre mantener el plan establecido o reorganizar todo el estudio alrededor de una formación, desde la Antigüedad, de una “hermenéutica de sí”. La opción fue en consonancia con lo que contribuiría finalmente a lo que habría sido su objetivo inicial, realizar una historia de la verdad, una historia de las relaciones entre sujeto y verdad. Esta decisión teórica implicó el abordaje de la correlación entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad, lo que condujo a Foucault a investigar sobre “las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto”¹³.

Foucault advierte que problematizar lo que el ser humano es, lo que hace y el mundo en que vive, se vinculaba a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente

13 Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. Volumen II, El uso de los placeres*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 1986, p. 12.

una importancia considerable en nuestras sociedades y que podríamos denominar como “las artes de la existencia”. “Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo 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. Estas ‘artes de la existencia’, estas ‘técnicas de sí’ sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas al cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico”¹⁴. No obstante, Foucault aclara que existe otro modo de ser sujeto, aquel que problematiza el modelo normativo desde el cual somos conducidos, esto es transvalorando y convirtiéndonos nosotros mismos en sujetos. Es posible, entonces, cuestionar el modo de sujeción que nos ha sido conferido y comenzar a gobernarnos a nosotros mismos otorgando a nuestra vida una forma bella, haciendo de ella una obra de arte. Es a este modo de desujeción de los códigos morales dados que Foucault denomina “técnicas de la existencia” o “artes de existencia”.¹⁵

En la entrevista que mantiene con Dreyfus y Rabinow, dice: “Lo que me sorprende es que en nuestra sociedad el arte se haya convertido en algo que sólo se relaciona con los otros objetos y no con los individuos o con la vida. Este arte es algo especializado, o que es producido por expertos que son artistas. Pero ¿podría alguien convertir su vida en una obra de arte? ¿Por qué puede la lámpara de una casa ser un objeto

14 *Ibíd.*, pp.13-14.

15 Sobre este punto podría arriesgarse la hipótesis que indicara cierta influencia del pensamiento de Nietzsche expuesto en su obra de juventud *El nacimiento de la tragedia*. La impronta nietzscheana aparece respecto al necesario abandono del *principium individuationis* a fin de alcanzar el proceso artístico como momento transfigurador de la vida. Este aspecto ubica a Nietzsche en el tránsito de una “voluntad de verdad” a una “voluntad de creación”, el desafío propuesto por el pensador alemán es hacer de la vida un fenómeno estético en contrapartida con la elección de una vida docta. Cfr. Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981.

artístico, pero no nuestra propia vida?”¹⁶. Será en los griegos en donde Foucault buscará ese modo diferente de gobernar, de conducirse, de problematizar los códigos morales. En el mismo diálogo con Dreyfus y Rabinow, el pensador francés sostiene que: “La ética griega está centrada en el problema de la elección personal de una estética de la existencia. La idea del *bíos* como un material para una obra de arte es algo que me fascina”¹⁷. Los griegos buscaron una *tekhne* para su propio cuerpo a fin de convertirse en sujetos morales en contraposición a los códigos vigentes. “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 yo llamo la “ética”, que es la relación con uno mismo”¹⁸.

Puestas las cosas de esta manera, Foucault inicia una genealogía del sujeto ético en el mundo griego haciendo referencia, en la “Introducción” al *Uso de los placeres*, al valioso aporte que le significaron las opiniones de P. Hadot, entre otros colegas del Collège de France. Hadot propone una lectura innovadora respecto a la que se hacía de la filosofía antigua, mientras que lo habitual era el estudio sistemático de Aristóteles, Platón, Plotino, Epicuro, entre otros, él sostenía que lo medular de estas filosofías radicaba en las prácticas que él llamaba “ejercicios espirituales”.¹⁹ La mirada de Hadot no ubica a los “ejercicios espirituales” en un orden religioso o teológico, sino que ellos constituyen un modo de vivir, una forma de vida, una elección vital; implican una comprensión del mundo que exige la transformación, la metamorfosis radical de uno mismo. Es en este contexto que la filosofía es antepuesta a un contenido conceptual, es decir, sin relación directa con la manera de vivir del filósofo. Según Hadot, cuando la filosofía se comprende sólo como discurso sin vinculación o integración en una forma de vida filosófica sufre de una alteración de

16 Dreyfus, Herbert L. y Rabinow, Paul. Cit., p. 269.

17 Ibíd., p. 268.

18 Ibíd., p. 273.

19 Hadot, Pierre. Ejercicios espirituales y filosofía antigua. Madrid: Siruela, 2006.

sentido. En el caso de los estoicos, el discurso filosófico comprende tres secciones: la lógica, la física y la ética, sin embargo, según la interpretación de Hadot, para los estoicos, también para los demás filósofos de la antigüedad, la filosofía no se traba de un discurso *sobre* la lógica, la física y la ética. En otras palabras, no se teoriza sobre la lógica, sobre el hablar y el pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa. En efecto, la filosofía era un ejercicio efectivo, concreto, vivido, era la *práctica* de la lógica, la física y la ética. Nos dice Hadot: “La filosofía de la época helenística y romana se nos presenta pues como un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser. (...) La filosofía antigua propone al hombre un arte de vivir, al contrario que la moderna, que aboga en primer lugar por la construcción de un lenguaje técnico reservado a especialistas”²⁰. En suma, la filosofía estaba dirigida a orientar la acción, no era una abstracción, era “una práctica”. Las escuelas del mundo antiguo no tenían como fin último la enseñanza de sus teorías, sino que proponían un “modo de vida”, un modo de conducir la propia conducta. Precizando esta idea, Hadot sostiene que las escuelas filosóficas de la antigüedad greco-romana –el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo, el pitagorismo, el epicureísmo, el escepticismo, el cinismo– tenían como propósito la conversión de sus estudiantes, la modificación de sus hábitos, de sus formas de vida. Se trataba de gobernar la pasión, el deseo y el temor a fin de mitigar el sufrimiento humano. Hasta este momento la filosofía era comprendida como transformación, para Hadot el quiebre se produce con la creación de las universidades en el mundo escolástico. En adelante, la filosofía se convirtió en una práctica académica, produciéndose una disociación entre la teoría y la práctica filosófica. De esta forma la filosofía se desplazó de la enseñanza a los estudiantes de “un modo de vida” a un “dominio de conocimientos”.

20 *Ibíd.*, pp. 241, 246.

III. De la epimeleia o el cuidado de sí.

Siguiendo la lectura de Hadot sobre el mundo antiguo y proponiendo su diagnóstico histórico como una clave para el análisis de la estética de la existencia en el pensamiento foucaulteano, drenan junto a Foucault los siguientes interrogantes: ¿cómo fue posible que la filosofía se deslindara de los ejercicios espirituales para convertirse en una actividad de conocimiento? ¿Cómo fue posible que, a partir de lo que Foucault denominó el “momento cartesiano”, el “cuidado de sí” se separara de la práctica filosófica y desde aquel momento la transformación de la vida dejara de ser condición para el filosofar? ¿Es posible ser filósofo sin transfigurar la propia vida?

En la conferencia dictada en Vermont, Foucault señala que durante veinticinco años se propuso trazar una historia de las diversas formas que desarrollamos un saber acerca de nosotros mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología; labor que suscitó en él una especial inquietud respecto a cómo fue posible que estas ciencias, comprendidas como “juegos de verdad” específicos, se instalaron como técnicas específicas que utilizamos para entendernos a nosotros mismos.²¹ A propósito aclara que “(...) las tecnologías del yo 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”²². En el punto de la conferencia que tituló “El desarrollo de las tecnologías del yo”, Foucault dice que el precepto “cuidado de sí”, “preocupación de sí”, “inquietud de sí” “(...) era para los griegos, uno de los principales principios de las ciudades, una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida”²³.

Es así que para recorrer estas cuestiones el filósofo francés propone una genealogía del principio griego “cuidado de sí” –*epimeleia heautou*– en coexistencia con el “conocimiento de sí” –*gnothi seauton*–. Sin embargo, observa que ambos principios se disocian históricamente hasta convertirse en la modernidad en principios opuestos.

21 Foucault, Michel. Tecnologías del yo y otros textos afines. Cit., p. 47-48.

22 *Ibíd.*, p.48.

23 *Ibíd.*, p.50.

La tesis de Foucault es que el “cuidado de sí” y el “conocimiento de sí” eran en la Grecia clásica principios diferentes pero coimplicados. “Entre estos dos preceptos existe una relación de subordinación, ya que el conocimiento de uno mismo es únicamente un caso particular de la preocupación por uno mismo, una de sus aplicaciones concretas”²⁴. Tal es el argumento que el filósofo francés desarrolla en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, dictado en Collège de France. El principio “conócete a ti mismo” era un precepto delfico que no significaba de modo alguno una actividad de autoconocimiento contemplativo, se trataba de un precepto práctico. El conocimiento al que refiere no es teórico, se trataba de lo que el consultante necesitaba preguntar al oráculo a fin de aprovechar al máximo lo que la pitonisa le presagiaba, tratando de obtener un conocimiento pragmático. Según Foucault el precepto “conócete a ti mismo” no era independiente del precepto “cuidate a ti mismo”, sino que era su aplicación concreta. En la primera clase del ciclo lectivo 1981-1982 el pensador francés sostiene que era un precepto que no sólo tenía validez entre los filósofos sino que era “(...) el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa (...) que se convirtió en un verdadero fenómeno cultural de conjunto”²⁵. Tener “cuidado de sí” tenía relación con un conjunto de prácticas a través de las cuales un individuo establecía una relación de cuidado consigo mismo, una actitud de vigilancia, protección y cultivo de sus propias acciones. Podríamos decir que el “cuidado de sí” era, por lo tanto, una actividad continua de prácticas en consonancia con lo Hadot denominaba “ejercicios espirituales”. En *La inquietud de sí* Foucault se refiere a este principio como a las formas en la que uno mismo está llamado a tomarse como objeto de conocimiento y campo de acción a fin de transformarse, de corregirse; también especifica al “cultivo de sí” como un “arte de la existencia”, una *tekhne tou biou*, esto es, un conjunto de técnicas que uno aplica a sí mismo.

24 Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: FCE, 2002.

25 *Ibíd.*, pp. 25-26.

En una de las últimas clases del curso de 1982, Foucault señala que en la época clásica el problema consistía en definir cierta *tekhne tou biou* –un arte de vivir, una técnica de la existencia–, de manera que el principio de “ocuparse de sí mismo” o “inquietud de sí” se habría formulado dentro de esta cuestión general. “El ser humano es tal, su *bíos*, su vida, su existencia son tales, que los humanos no pueden vivir la vida sin referirse a cierta articulación racional y prescriptiva que es la *tekhne*. (...) En la cultura griega clásica, la *tekhne tou biou* se inscribe, me parece, en el hueco que dejan tanto la ciudad y la ley como la religión en lo que hace a esta organización de la vida. Para un griego, la libertad humana acierta a servirse, no tanto o no sólo en la ciudad, no tanto ni exclusivamente en la ley, no en la religión, sino en la *tekhne* (el arte de sí mismo) que uno mismo practica”²⁶. Con esta idea enfatiza que ni la estructura política, la forma de la ley o el imperativo religioso eran capaces, para un griego o un romano –pero sobre todo para un griego–, de decir qué hay que hacer con la propia vida. Es en este recorrido que Foucault llega a una comprensión de la vida ya no ligada a un sistema jurídico ni disciplinario, sino a la irrupción de “lo inatrapable” ubicado en un *éthos* que anima y definirá propiamente su mirada teórico-política.

IV. De la estética de la existencia como ética.

Frente a un sujeto moral que se constituye mediante su sometimiento a un conjunto de leyes, a través de las indagaciones foucaulteanas sobre la Antigüedad Grecorromana salen a la luz otros modos posibles de subjetivación, a la vez que técnicas que permiten transformar el propio modo de ser como una experiencia estética de la existencia. Será, justamente, a partir de la idea de convertir el *bíos* en material para una obra de arte que emerge “una estructura muy vigorosa de la existencia, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*, con un sistema autoritario, con una estructura disciplinaria”²⁷.

26 *Ibíd.*, p. 426.

27 Foucault, Michel. “Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso”. En Dreyfus y Rabinow, *Cit.*, p. 268.

Siguiendo a Revel comprendemos que los “modos de subjetivación” o “procesos de subjetivación” del ser humano pueden abordarse desde dos perspectivas. Una de ellas indica los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos, lo cual implica que sólo se puede ser sujeto al objetivarse y que los modos de subjetivación son, en ese sentido, prácticas de objetivación. La otra mirada refiere a la manera como la relación con nosotros mismos, a través de una serie de técnicas de sí, nos permite constituirnos como sujetos de nuestra propia existencia. Asimismo, la expresión “modos de subjetivación” designa las “formas de actividad sobre sí mismo” vinculadas estrechamente con las formas foucaulteanas de la ética y la política.²⁸ Más aún, las indagaciones de Foucault sobre la Antigüedad Clásica y del periodo grecorromano plasmaron su interés por las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación ética y política del sujeto.

A propósito, los cursos de la década de los '80 marcaron en clave biopolítica el funcionamiento de las tecnologías modernas y contemporáneas del poder implicadas en el modelo de conducción de conductas, como gesto del poder político frente al de domesticación de los cuerpos.²⁹ En el curso de 1982-1983, a partir de un balance del trabajo realizado hasta entonces, Foucault destaca una serie de desplazamientos que efectuó en su obra: “Sustituir la historia del conocimiento por un análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de la dominación por el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentalidad, sustituir la teoría del sujeto por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptada por ella”³⁰. De este modo, la categoría de gubernamentalidad se configuró como grilla de inteligibilidad del poder, y puesto que Foucault entiende por gobierno la práctica de conducir

28 Revel, Judith. Diccionario Foucault. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

29 Cfr. Foucault, Michel. Defender la sociedad, Buenos Aires: FCE, 2000; Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: FCE, 2006; Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: FCE, 2007.

30 Foucault, Michel. El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE, 2009, p. 21.

conductas en libertad, no era posible agotar el análisis de la gubernamentalidad en el campo jurídico-estatal, sino que debió abordarlo en estrecha vinculación con una ética. En palabras de Foucault: “la gubernamentalidad implica la relación con uno consigo mismo, lo que significa que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. (...) Si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. (...) En cambio, la noción de gubernamentalidad permite hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética”³¹. De esta manera la categoría de gubernamentalidad abre la posibilidad de pensar formas de resistencia ante la dominación de los dispositivos de saber-poder en el marco de una “ética del cuidado de sí como práctica de libertad”. En este marco, la libertad aparece vinculada al gobierno de sí y desde esta relación se nos muestra el alcance político de la “estética de la existencia”. Será necesario comprender, entonces, que lo que se opone a esta libertad no es un determinismo natural ni una voluntad de omnipotencia, sino la esclavitud de uno por uno mismo.

Respecto a la cuestión de la libertad y de la constitución de un sujeto autónomo de los elementos que lo codifican, Foucault observa que la práctica de sí desempeñó con seguridad un papel: no el de ofrecer, en la vida privada y la experiencia subjetiva, un sustituto de la actividad política en lo sucesivo imposible; sino el de elaborar un “arte de vivir”, una práctica de existencia, a partir de la única relación en la que uno es dueño, la relación consigo. Ésta se convierte en el fundamento de un *éthos* que no es la otra elección con respecto a la actividad política y cívica; brinda, al contrario, la

31 Foucault, Michel. “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, entrevista con H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gómez-Müller, 20 de enero, 1984, Concordia. Revista internacional de filosofía, n° 6, julio-diciembre de 1984, pp. 99-116. En Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, p. 115.

posibilidad de definirse al margen de la función, el rol y las prerrogativas propias, y por eso misma de poder ejercerlos de manera adecuada y racional.³² De aquí se infiere que gobernar a los demás sólo puede hacerse a partir de la práctica y conocimiento del gobierno de sí. Es pertinente aclarar que la noción del gobierno de sí se desprende teóricamente de propia noción foucaultiana de gubernamentalidad: “Si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad –gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político–, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tiene de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica, prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad –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 de estas nociones, que debemos articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética”³³.

En efecto, el curso de 1983 demuestra que el estudio histórico de las prácticas de subjetivación ética no desvió a Foucault de lo político. Más aún, el meollo de este curso es la relación estructural entre filosofía y política desde una mirada absolutamente original: la función de la filosofía no es enunciar la verdad de la política, sino afrontar lo político para probar *su* verdad. Se trata de una relación política con la verdad, relación que permite la apertura hacia una estética de la

32 Foucault, Michel. El gobierno de sí y de los otros. Cit.

33 Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. Cit., p. 247.

existencia, a un modo de vida cuyo *éthos* no obedece a un código externo de comportamiento, sino a la práctica de la libertad para la transformación de uno mismo. De aquí que “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”³⁴.

V. De la estética de la existencia y la parresía en los cínicos.

En sus últimos cursos, Foucault se detiene en la noción de “parresía” o decir veraz, actitud de quien habla y dice una verdad que comporta un riesgo, un “coraje de la verdad”. Subjetivarse en un discurso de verdad forma parte de una “política de la verdad”, en la medida en que es un modo de resistencia ante las funciones de dominación de los dispositivos de saber–poder, y se constituye en el marco de una ética del cuidado de sí como práctica de libertad.

Ahora bien, la parresía aparecerá aquí como una modalidad de la estética de la existencia pensada a partir de la relación sujeto–verdad. El parresiasta es aquel que se relaciona de un modo vital y no formal con el discurso que pronuncia, su discurso no es verdadero porque se enuncia de acuerdo a reglas, sino porque se encuentra avalado por el modo de vida de quien lo enuncia; el parresiasta es, también, quien ostenta el coraje de la verdad, es quien no teme comportarse de acuerdo a lo que considera que es verdadero ni tampoco al riesgo que ello conlleva; también es aquel que actúa de una manera tal no porque obedece a una norma o código que ordena, sino porque se siente ligado a sus propias convicciones. Es, entonces, quien acepta las consecuencias del acto parresiástico aunque estas puedan ser adversas para su propia vida, se trata de un pacto consigo mismo y con la realidad, pues una condición del parresiasta es la coherencia entre qué se dice, qué se experimenta y qué se hace.

Foucault insistirá, por tanto, en que la verdad de la parresía pone en cuestión el estatuto del que habla y exige una existencia en radical acuerdo con lo que se dice y con lo que se muestra. Los gestos y las acciones son tan importantes como los

34 Foucault, Michel. “L’ éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. Cit., p.103.

discursos, miden, en lo concreto, la fuerza o la impostura de la palabra. En efecto, la parresía tenía una función crítica en el sentido que no refiere a la verdad como *aedequatio*, o como correspondencia entre el sujeto y el objeto, o entre el sujeto y la norma establecida, sino a la verdad como correspondencia entre el *éthos* y el discurso. El parresiasta es el que dice lo que hace y hace lo que dice.

El curso *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II.*³⁵, Foucault reubica el análisis de la parresía iniciado en 1982 y continuado en 1983, aquel que Foucault denominara “ontología de los discursos verdaderos”.³⁶ En el curso de 1984 Foucault propone considerar que la relación consigo mismo y los otros implica una afirmación de verdad. De aquí que el decir veraz de la parresía, en tanto se dirige a la transformación del *éthos* de su interlocutor implica un riesgo para su locutor y se inscribe en una temporalidad de la actualidad. Tal como en los cursos anteriores, trabajará el cruce entre los modos de veridicción, las formas de gubernamentalidad y las técnicas de subjetivación.

A propósito, Foucault nos deja ver que con la fortaleza que se obtiene de un modo de vida reducido a lo mínimo necesario, los cínicos convirtieron a la parresía en un arte radical. En el tratamiento del curso la figura del cínico Diógenes adquiere una particular relevancia frente a la confianza platónica respecto a que el filósofo educa el alma del buen gobernante. Para el cínico Diógenes no puede tenderse un puente entre el filósofo y el rey sin que ello no suponga la corrupción de aquel, para Diógenes convivir filosóficamente es confrontarse con el poder establecido. El filósofo no es el consejero del político, sino quien con su decir veraz le muestra su propia estupidez, lo desafía, lo confronta, lo ridiculiza, lo muerde, lo provoca. Los cínicos son los que mejor ejemplifican el modo de existencia parresiástico, pues la vida cínica supone

35 Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II.* Curso en el Collège de France (1983-1984), Buenos Aires: FCE, 2010.

36 Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros.* Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE, 2009, p. 316.

poner en riesgo el sí mismo, la confrontación permanente con el mundo, suponen la “dramática de la verdad”. Dicho en otros términos, se trata del paso de una “objetivación de sí en un discurso de verdad”, en la que el sujeto es apropiado por el discurso de verdad y producido como tal –loco, criminal, etc. – a una “subjetivación del discurso de verdad” o dramática del discurso verdadero, en la que el sujeto se encuentra unido al enunciado, y supone un vínculo entre el acceso a la verdad y la transformación de sí mismo.

El cínico es quien con su propia vida es capaz de transvalorar, de ir más allá de los límites señalados por el *nomos*, es quien al transgredir las normas nos muestra su carácter arbitrario, contingente e histórico. El cínico es el espejo invertido de la sociedad, su modo de vida era una práctica filosófica. En definitiva, con su despojo total de toda obligación y bienes denuncia que una verdad no se apela con la reducción fenomenológica, sino vital.

El cínico es la contracara del platonismo, mientras que éste se planteó la cuestión de la “otra vida”, el cinismo se plantea la “vida otra”; no la metafísica del alma, sino la estética de la existencia. En este punto puede verse la huella nietzscheana en el pensamiento de Foucault, pues la estética de la existencia de los cínicos no sólo supone la desvalorización de los valores supremos, sino ante todo aprender a vivir sin ellos y sin la necesidad de recurrir al fundamento en ninguna de sus formas.

Lo que Foucault realizó fue una genealogía de la estética de la existencia que da cuenta del dominio de la historia de la metafísica sobre ella. El platonismo y su vinculación con el cristianismo se convirtieron en la mirada dominante de la filosofía occidental, lo que tuvo como consecuencia el olvido de la existencia como *bíos*, manifiesta en los cínicos: un modo de vida como expresión de verdad. Estas dos líneas de la práctica filosófica occidental, según Foucault, fueron ajenas entre sí, aunque ambas tuvieron una raíz común: “el cuidado de sí”; sin embargo, el camino elegido en cada caso fue diferente. Para el platonismo la verdadera vida se encuentra en otro lado, para los cínicos, la verdadera vida es la que tenemos, en toda su desnudez y radicalidad. A propósito, en la última página manuscrita de su curso en el Collège de France de 1984, Foucault apunta: “Para terminar, quería insistir en esto: no

hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”³⁷.

A partir del curso 1984, podemos sostener que la resistencia se anuda con las prácticas de subjetivación y verdad, en el gesto cínico aparece en la posibilidad de una “vida otra”, lo que supone sacudir los valores vigentes, establecer líneas de fuga posibles frente al *nomos* establecido. ¿Cómo? A través del coraje de la verdad los cínicos alteran el valor de la moneda, transvaloran los valores, huyeron de todas las posiciones de sujeto establecidas por el ordenamiento social. De aquí que el cinismo sea interpretado como un gesto político de la relación sujeto–verdad.

VI. Para no concluir

La genealogía de la estética de la existencia sufrió diversas valoraciones. A los especialistas en filosofía antigua no les satisface la lectura foucaultiana de los textos clásicos. Hadot, a quien agradeció Foucault los aportes a sus indagaciones, dice que aquello que el pensador francés llamó “técnicas de sí” está sostenido en su relación con el individuo. Esta apreciación reafirmaría la mirada que sostiene que el último Foucault desemboca en una posición esteticista e individualista incapaz de dar respuesta a los problemas del presente. Para Hadot ya es un error referirse a una estética en la filosofía antigua, pues a su juicio lo que los antiguos buscaban no era una forma bella sino la virtud.

Lo cierto e innegable es que el concepto foucaultiano de “técnicas de sí” se encuentra en estrecha relación con una ontología crítica el presente, más aún, los últimos cursos de Foucault, y en particular su genealogía de las prácticas de sí, se inscriben en una preocupación política del presente y cuya tradición se remonta a la pregunta kantiana por la *Aufklärung*. En reiteradas ocasiones Foucault afirmó pertenecer a esta tradición, tal es el caso del artículo “Foucault” firmado con el seudónimo Maurice Florence, en donde afirma. “Si cabe inscribir a Foucault en la

37 *Ibíd.*, p. 350.

tradición filosófica, es en la tradición *crítica* de Kant y podría denominarse su empresa *Historia crítica del pensamiento*”³⁸.

Por cierto, Foucault buscó trazar una historia de los modos de subjetivación para encontrar los límites de aquello en lo que nos hemos convertido en nuestro presente, problematizar el modo en el que hemos sido históricamente gobernados con el fin de franquear esos límites, de dismantelar las técnicas aplicadas para gobernarnos. En la conferencia de 1978, “¿Qué es la crítica?” Foucault manifiesta que lo que Kant describía como *Aufklärung* coincidía con lo que él intentaba definir como crítica, como esa actitud crítica que aparece como actitud específica a partir de lo que ha sido el proceso de gubernamentalización de la sociedad.³⁹ En el marco foucaulteano, la *Aufklärung* refiere a un proceso de desujeción de las tecnologías que han gobernado históricamente nuestras conductas, a una actitud de desgubernamentalizarse, como así también a una forma de gobernarse a sí mismo.

De esta manera, la genealogía de las prácticas de sí que Foucault propuso invita a que una “actitud crítica” no sólo se dirija a las estructuras sociales de dominación, sino también hacia el modo en que esas estructuras se instalaron en los cuerpos, en los comportamientos, en las formas de relacionarse consigo mismo y con los demás. Esta propuesta desenmascara la creencia basada en que la política es dominar un mundo de cosas y hombres, la sociedad, a partir del conocimiento experto que se obtiene de la economía, la sociología, las ciencias políticas, sin que ninguna de estas formas del conocer conlleve a una transfiguración de sí. De aquí que toda lucha política implique necesariamente prácticas de desubjetivación, de transfiguración de la subjetividad, sin ellas la política se convierte en un ejercicio meramente jurídico e institucional, formal y vacío. En el curso de 1981-1982 Foucault afirma: “no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”⁴⁰.

38 Foucault, Michel. “Foucault”. En Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós, 1999, p. 363.

39 Foucault, Michel. “¿Qué es la crítica?”. En Sobre la Ilustración. Madrid: Tecnos, 2006.

40 Foucault, Michel. La hermenéutica del sujeto. Cit., p. 246.

Un diagnóstico del presente desde una actitud crítica es la posibilidad para un análisis del poder y sus formas de resistencia. En “El sujeto y el poder”, Foucault aborda un diagnóstico de las luchas actuales señalando que son luchas transversales, que el objeto de estas luchas son los efectos de poder como tal. “Por ejemplo, la profesión médica no es criticada en principio por sus provechosas preocupaciones, sino porque ejerce un poder descontrolado sobre los cuerpos de las personas, su salud, su vida y su muerte”⁴¹. De modo que no son luchas contra el “individuo”, sino contra el “gobierno de la individualización”. Por último, “todas las luchas giran en torno a una cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, del estado de violencia ideológico y económico que ignora que somos individuos, y también un rechazo a una investigación científica o administrativa que determina lo que es cada uno”⁴². Una subjetividad que resiste a estas formas de poder “se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él”⁴³.

Y para no concluir...

Creo en la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar, cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto.

M. Foucault. *La hermenéutica del sujeto*.

41 Dreyfus, Herbert y Rabinow, Paul. Cit., p. 244.

42 *Ibíd.*, p.245.

43 *Ídem*.

Bibliografía.

- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. Madrid: Pre-Textos, 2006.
- Dreyfus, Hubert - Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. "Foucault". En *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. "No al sexo rey". En *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza, 1981.
- Foucault, Michel. "El retorno de la moral". En *Obras esenciales*. Volumen III: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. "Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso" en Dreyfus, Hubert - Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. "¿Qué es la crítica?". En *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1990.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad 3. La inquietud de sí*. Madrid: Ed. Siglo XXI, 1984.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: FCE, 2006.

- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: FCE, 2007.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: FCE, 2001.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983). Buenos Aires: FCE, 2009.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984), Buenos Aires: FCE, 2010.
- Hadot, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1981.
- Revel, Judith. *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

La expulsión de los sofistas: Política y verdad en la oposición entre el discurso sofístico y el discurso apofántico. Una lectura a partir de la interpretación foucaultiana de las Lecciones sobre la voluntad de saber y El orden del discurso.

The expel of the sophists: Politics and true in the Sophistic discourse in contradistinction to the apophantic discourse.

A reading from the Foucauldian interpretation of the "Lectures on the Will to Know" and "The order of discourse".

Diego Gabriel Baccarelli Bures *

Fecha de Recepción: 20 de septiembre de 2014

Fecha de Aceptación: 20 de octubre de 2014

Resumen: *Las críticas platónica y aristotélica de la sofística representan dos formas de disputa por el discurso verdadero. En El orden del discurso, Michel Foucault sostiene que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse”. Según el filósofo francés, si bien Platón expulsa al sofista de la pólis, quien excluye realmente a la sofística del campo de la filosofía es Aristóteles. Contraponiendo el discurso apofántico al discurso sofístico, el Estagirita lleva a la sofística fuera de la verdad y la falsedad, y la postula como un discurso que es sólo una apariencia de razonamiento, una manipulación de la palabra, arrojando así a la sofística al sinsentido, anulando a la vez la proliferación de discursos, y neutralizando la potencialidad política presente en la materialidad del discurso sofístico.*

Palabras clave:

Sofística, Verdad, Discurso, Alétheia, Política.

* Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía / UBA; Esp. en Planificación y Gestión de Políticas Sociales / FCSOC – UBA; Doctorando en Ciencias Sociales / FCSOC – UBA; Docente de Filosofía en la Carrera de Sociología – UBA; Docente de Teoría Política I en la Carrera de Ciencia Política – UBA; Docente de Teoría Política I y Filosofía del Derecho del Departamento de Derecho y Ciencia Política – UNLaM. Correo electrónico: die.baccarelli@gmail.com

Abstract: *The Platonic and Aristotelian critiques of sophistic philosophy represent two ways of the disputation about the True discourse. In “The Order of Discourse”, Michel Foucault state that “the discourse is not simply that which translates struggles or systems of domination, but it is the thing for which and by which there is struggle, discourse is the power which is to be seized”. According to the French philosopher, if it is true that Plato expels the sophistic philosophy from the polis, Aristotle is who really excludes it from the philosophical realm. In fact, it is setting against the apophantic discourse with the sophistic discourse that Aristotle can throw the sophist philosophy out of the truth and the falseness, and can postulate that its discourse is a rational thought only in appearance, because it is essentially a manipulation of words. In this way, the sophistic discourse is thrown into the nonsense. Consequently, the proliferation of discourses is cancelled and the political potentiality of its materiality is neutralized..*

Keywords: *Sophistic, Truth, Discourse, Alétheia, Politics.*

1. Introducción

En el presente trabajo nos aproximaremos a una interpretación del tratamiento aristotélico de la sofística a partir de la hermenéutica que realiza Foucault en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*.

Con este objeto, procuraremos avanzar desde el análisis foucaultiano de la crítica aristotélica de la sofística para identificar allí su exclusión del campo de la filosofía, pero también la exclusión de una forma del decir en que se juega una particular relación entre la política y la verdad.

Eso implicó, tal como Foucault ha demostrado, la reducción de la verdad a una “voluntad de verdad” y en ello la elisión de la relación entre poder y verdad, que en la cuestión que proponemos supuso una operación consistente en expulsar el discurso sofístico al sinsentido.

De este modo, esa “voluntad de verdad” que oculta su relación con el poder como poder político, habilita junto al modelo de la verdad que instaure, un modelo de politicidad equivalente con una forma del discurso, la imposición de un discurso que excluye otros discursos en que se digan otras verdades, una verdad que pretende ser anodina con relación al poder, pero que en esa misma operación encubre su relación con el poder y prohíbe la proliferación de los discursos.

El orden del discurso

En las primeras páginas del *Orden del discurso*, Michel Foucault advierte que “el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2008: 15); esto se relaciona directamente con la existencia de “procedimientos de exclusión” que restringen por medio de la limitación, la producción de discursos. Determinan por la exclusión: a) la diferencia entre el discurso y lo que no puede (debe) decirse; b) la oposición entre el sentido y el sinsentido (o la razón y la sinrazón); c) la oposición entre lo verdadero y lo falso. Foucault, una voz potente en las tradiciones que descencializan la verdad, la remite a eso que denomina “voluntad de verdad” como uno de esos “procedimientos de exclusión”, en el cual la oposición entre lo verdadero y lo falso se constituye más bien como “el sistema de lo verdadero y lo falso”, y al mismo tiempo y sobre todo como un sistema de “coacción de la verdad”, que se articula con los “sistemas reales de dominación” (Foucault, 2012: 20). El propio Foucault señala que de esos tres sistemas de exclusión: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad, los dos primeros han derivado siempre hacia el tercero (Foucault, 2008: 23).

En los términos de estas exclusiones, la cuestión que proponemos nos remite al conflicto en torno a la apropiación del discurso, a la relación entre verdad y poder.

De ese modo, la exclusión que opera esa voluntad de verdad remitirá también, sospechamos, en la crítica a la sofística, a otro tipo de exclusión especialmente presente en los argumentos de Aristóteles, otro procedimiento que conduce sutilmente a su exclusión del discurso mismo, como una pronunciación fuera del logos, un ruido, pues se encuentra fuera de la verdad y la falsedad, un discurso que es sólo “una apariencia de razonamiento” (Foucault, 2008: 65) una manipulación de la palabra, que arroja a la sofística al sinsentido, en contraposición al discurso apofántico.

La expulsión

Sabemos que Platón expulsa a los poetas por la inadecuación entre lo que debe decirse de acuerdo a lo que es, y lo que es dicho por estos, la incongruencia entre lo dicho y la verdad. Una inadecuación semejante sucede entre lo que debe decirse y lo que es dicho por los sofistas, razón suficiente para haberles expulsado también de la comunidad... Y efectivamente se los expulsa, aunque el modo de su expulsión no es igual al de los poetas en virtud de las diferencias entre el discurso poético y el discurso sofístico² que se presentaba de forma inescindible de la práctica del sofista³, cuyas enseñanzas suscitaron diversas reacciones que, como sabemos, en los casos de Platón y Aristóteles redundaron en el matiz peyorativo que el término conserva incluso hoy. (Romilly: 1997, 17)

La práctica de los sofistas en su caracterización más elemental se asociaba, por una parte, a un tipo de actividad privada consistente en la venta de conocimiento, el

2 Con el término sofística se aglutina una variedad heterogénea de doctrinas, concepciones, posiciones políticas y personajes; en ese sentido sostiene Mondolfo que “no constituían una escuela, sino que presentan diferentes soluciones para los mismos problemas y representan distintas corrientes (...). Por eso, tenemos que rechazar el concepto tradicional que agrupaba a todos los sofistas en una dirección común de individualismo y subjetivismo, presentes, es cierto, en algunos de ellos, pero rechazados por otros.” (Mondolfo: 2003, 149); Romilly lo sintetiza diciendo que “no hay que pasar por alto que cada uno de ellos ha tenido su originalidad propia. Algunos se han interesado sobre todo por la retórica, otros por la filosofía moral. Del mismo modo hay quienes han sido más radicales que otros en la crítica de los valores tradicionales o en el análisis del conocimiento y del mundo; otros han sido más tradicionalistas. Algunos se han ocupado sobre todo de derribar y refutar, otros más bien de reconstruir.” (Romilly: 1997, 25)

3 En el uso generalizado el término designó a un conjunto de intelectuales que impartían un tipo de enseñanza sumamente requerida en la Atenas del siglo V a.C.: “En primer lugar, querían enseñar a hablar en público, a defender sus ideas ante la asamblea del pueblo o ante el tribunal; eran, en primera instancia, maestros de retórica. Porque, en un momento en que tanto los procesos como la influencia política y las decisiones del Estado, dependían del pueblo, que a su vez dependía de la palabra, resultaba esencial saber hablar en público, argumentar y aconsejar a sus conciudadanos en el terreno de la política. Esto formaba un todo y proporcionaba la clave de una acción eficaz.” (Romilly: 1997, 22)

comercio con el saber, como si se tratase de una mercancía más, un bien equiparable a otros que podían ser intercambiados; por otra, se asociaba a un tipo de intervención en el espacio público. En este segundo aspecto, la sofística se desenvuelve en el espacio común, “el punto de partida del sofisma se plantea *eis méson*, en el medio” (Foucault, 2012: 77), implica un carácter de comunidad con sus interlocutores y al mismo tiempo una condición agonística.

Esto ha implicado dos procedimientos que encontramos en las filosofías de Platón y de Aristóteles respectivamente. En ambos casos el discurso sofístico es puesto en tela de juicio como un decir que no dice lo que es, aunque maestro y discípulo procedan a invalidarlo de diferentes modos.

En primera instancia, la representación negativa de la sofística es el resultado de una operación que Bárbara Cassin sintetiza del siguiente modo: “el punto de sutura, que constituye el objeto sofístico, es un artefacto platónico, el producto de los diálogos. La esencia del artefacto radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo.” (Cassin, 2008: 14), y que implica la exclusión del sofista del campo de la verdad en tanto representante de la práctica que se opone por excelencia al filosofar:

Del conjunto de los diálogos de Platón se desprende la figura ahora tradicional de la sofística, desacreditada en todos los planos. En el plano ontológico: el sofista no se ocupa del ser y, en cambio, se refugia en el no ser y el accidente. En el plano lógico: no busca la verdad ni el rigor dialéctico, sino únicamente la opinión, la coherencia aparente, la persuasión y la victoria en la justa oratoria. En el plano ético, pedagógico y político: no tiene en vista la sabiduría y la virtud, ni para el individuo ni para la ciudad, sino el poder personal y el dinero. (Cassin, 2008: 14)

De este modo, el escándalo de la sofística ha consistido en la producción de un modelo de racionalidad diferente al de raíz parmenídea. El “efecto sofístico”⁴, para usar la expresión de Cassin, ha consistido en tres desplazamientos: de la ontología a la logología⁵; de la física a la política; de la filosofía a la literatura (Cassin: 2008), que oponiéndose a la filosofía en el sentido socrático, sentencian su propia exclusión.

El primer desplazamiento, el que se produce de la ontología a la logología, nos conduce al segundo aspecto de la sofística que señalábamos más arriba siguiendo a Foucault: en tanto “el punto de partida del sofisma se plantea *eis méson*, en el medio” (Foucault, 2012: 77), la práctica sofística se inscribe en un espacio público que supone una comunidad de interlocutores, pero cuya condición es eminentemente agonística.

En este punto debe destacarse el lugar preeminente que ocupaba la palabra en la polis clásica ateniense (Vernant: 1986). Como señala Julián Gallego, el *lógos* tiene un lugar central en la organización de la *pólis* y especialmente en la *pólis* democrática. Al tratarse de una cultura eminentemente oral, esa posición del *logos* involucra también a la palabra escrita o hablada, como razonamiento o argumentación retórica; pero además, las prácticas sociales de la polis clásica ateniense estaban atravesadas por la lógica del *agón*, que requería de una esfera pública, ámbito en el que la praxis política toma la forma de la discusión o el debate. Los interlocutores principales de ese debate en el *ágora* eran los ciudadanos. De este modo, *lógos – agón – ágora* y sus correlativos: palabra – debate – espacio público, se articulan en prácticas políticas centradas en la palabra-diálogo. (Gallego: 2003, 312)

4 “Acaso el término efecto esté en condiciones de resumir esta percepción filosófico sofística (“filosofistizar”, propone Novalis en los fragmentos logológicos). Efecto, por un lado, porque la sofística es un artefacto, un efecto de filosofía. Pero efecto, también, porque la sofística, ficción de la filosofía, genera de contragolpe un choque sobre la filosofía y no deja de hacerle efecto.” (Cassin: 2008, 15)

5 “Propongo denominar logología, con un término tomado de Novalis, esta percepción de la ontología como discurso, esta insistencia en la autonomía performativa del lenguaje y en el efecto mundo producido por él.” (Cassin: 2008, 19)

Veamos ahora cómo define Aristóteles ese espacio del discurso. En *Política* señala que la diferencia específica del hombre con relación a los demás seres vivientes inferiores es la palabra cuya posesión indica el sentido de lo útil, lo bueno y lo justo. Esa cualidad específica diferencia también al hombre de los *barbarophones*, los que no hablan griego, los que no expresan en su palabra el *logos*.

Pero así como la palabra constituye una diferencia específica, ella misma requiere de un espacio diferencial, una esfera pública distinta del espacio doméstico, un espacio en que las cosas comunes, el bien común, son puestos *en medio*, *eis méson*, a través de la palabra; la esfera pública tiene en este sentido, una dimensión eminentemente discursiva, y es el lugar de la palabra justa.

En esta caracterización del espacio público identificada con el lugar de la política no habrá lugar para la sofística; nos preguntamos: ¿Por qué? ¿Qué había en sus palabras de ofensivo? ¿Cuál el peligro? Pues precisamente otro orden del discurso, uno en el que el discurso no es conmemorativo del ser; el que se produce en el desplazamiento de la ontología a la logología:

Ontología: el discurso conmemora el ser, su tarea es decirlo. Logología: el discurso hace ser, el ser es un efecto del decir. En un caso, el afuera se impone e impone que se lo diga; en otro, el discurso produce el afuera. Se comprenderá que uno de esos efectos mundo pueda ser el efecto retórico sobre el comportamiento del oyente, pero no se trata sino de uno de sus efectos posibles.

(...) el discurso no puede representar lo real y no tiene que hacerlo; no hace las veces de una cosa o una idea exteriores, ajenas a él, y tampoco hace referencia a ellas. En suma, no estamos en el régimen parmenídeo - aristotélico de la comunicabilidad, que va de la copertenencia y la eclosión simultánea a la adecuación. (Cassin: 2008, 71)

Si bien el problema con el discurso sofístico remite a la disociación platónica entre el discurso verdadero y el discurso falso, la voluntad de verdad que comienza con esa partición platónica encuentra una elaboración particular en Aristóteles; en ambos casos se trata de una operación de exclusión, aunque Foucault sostiene que estrictamente hablando la exclusión de los sofistas, su consumación, hay que buscarla en el Estagirita. Ya hemos hecho una breve referencia a la operación platónica, que no constituye el objeto de éste trabajo, y que consistió en la construcción del sofista como el otro del filósofo, como negación de la práctica filosófica y que conduce a la expulsión del sofista.

La otra operación, la operación aristotélica, se realiza en dos movimientos simultáneos: la expulsión de la sofística del campo de la filosofía, de forma que aquella se presentará como una absoluta exterioridad con relación a esta, y la expulsión del discurso sofístico del campo de lo verdadero y lo falso. Dos movimientos para una y la misma operación.

Aunque ambos establecen una diferencia entre el discurso sofístico y la verdad, la distancia no es la misma en cada caso. En Platón, el discurso del sofista es un razonamiento falso. La operación aristotélica plantea otra cosa, el sofisma es un falso razonamiento y aquí hay una diferencia sustantiva. De Platón a Aristóteles se produce un cambio en el tratamiento de la sofística:

Todo sucede como si el sofisma y el sofista se hubieran separado el uno del otro; como si esta vez, por fin, ese par todavía poco disociado en Platón se hubiese dividido efectivamente; como si el sofista hubiera sido expulsado y el sofisma, al contrario, incluido y controlado. (Foucault, 2012: 55).

Aristóteles no se preocupa tanto del sofista personaje, sino de qué dice y cómo lo dice, y en ese aspecto de la sofística es que el filósofo de Estagira identifica la clave para la invalidación de su intervención.

Para entender esa exclusión, Foucault realiza en las *Lecciones sobre la voluntad de saber* una hermenéutica del libro A de la *Metafísica*, en la que señala que el análisis aristotélico de las filosofías anteriores apunta a corroborar su teoría de las cuatro causas (Foucault, 2012: 48). La argumentación del Estagirita concebirá a todas esas filosofía como incluidas en el elemento de la verdad, de una verdad que se encuentra ya desde el principio en la filosofía, y en que “el desarrollo propio de una filosofía o el pasaje de una filosofía a otra son impuestos por la coacción de la verdad” (Foucault, 2012: 49).

Pero ante esta coacción ¿por qué hay error? ¿Por qué hay filosofías incompatibles entre sí? Precisamente porque las filosofías anteriores desconocían los primeros principios – que buscaban - y las cuatro causas. Pero en todas ellas hay algo de la verdad, por ello “la historia de la filosofía concibe las filosofías en una relación recíproca de repetición y comentario: cada una de ellas debe pensar lo impensado de las otras a través de lo cual se define su relación singular con la verdad” (Foucault, 2012: 53). Sin embargo, el sofista no participa de la verdad ni como diferencia ni como error, es exterior; la sofística no está en la filosofía, representa su exterioridad.

La operación se completa con el tratamiento que el filósofo de Estagira le da en las *Refutaciones sofísticas*; allí tampoco se trata del sofista como personaje, sino de sus palabras, de la forma de su decir: el discurso sofístico, los sofismas.

En primer lugar, la sofística estaría fuera del registro de lo verdadero y lo falso, fuera de la verdad o el error, pues Aristóteles demostrará que la forma de su discurso no consiste en razonamientos falsos sino en falsos razonamientos.

Razonamientos falsos, comenta Foucault, son aquellos en los que de premisas falsas se obtiene una conclusión verdadera, o aquellos en que la conclusión es falsa; pero también están aquellos en que la conclusión es falsa porque lo es una de sus premisas, o porque la inferencia es indebida. En contraste, el razonamiento sofístico es un falso razonamiento, un razonamiento en apariencia o una apariencia de razonamiento (Foucault, 2012: 57). Aquí no hay error, en el sentido de que el error es del orden del sistema de lo verdadero y lo falso y el sofisma está fuera del mismo.

Esta operación es más profunda de lo que puede parecer pues: “esa invalidación, que se produce no por el error sino por la apariencia, afecta además no sólo el razonamiento del Sofista, sino toda su sabiduría, toda su *sofía*.” (Foucault, 2012: 58). Bárbara Cassin lo sintetiza muy bien del siguiente modo:

Aristóteles refuta a quienes pretenden, con Protágoras, que "todos los fenómenos son verdaderos" y creen poder negarse de tal forma a someterse al principio de no contradicción: lo que hacen es simplemente confundir, como Heráclito, el pensamiento con la sensación y la sensación con la alteración (5,1009 b12 y ss.). Por eso, Aristóteles no se conforma con reducir la sofística a la sombra, nociva, que la filosofía lleva en su seno: elabora una verdadera estrategia de exclusión. Pues el sofista, si persevera en su presunta fenomenología, se condena al mutismo, y si pese a ello pretende hablar, lo hace entonces *logou kharin*, "para no decir nada" o "por el placer de hablar": ruido con la boca, y nada más. Al hacer que exigencia de no contradicción y exigencia de significación sean equivalentes, Aristóteles logra marginar a los refractarios y relegarlos, "plantas que hablan", a los confines no sólo de la filosofía sino de la humanidad. La tensión entre filosofía y sofística llega a su punto culminante con la lucha por una legislación ética del sentido, contra una constitución estética de éste como efecto de sentido, practicada por la sofística (...). (Cassin, 2008: 17)

Foucault señala que si el sofisma es una apariencia de razonamiento, la cuestión no concierne entonces tanto a su estructura proposicional sino fundamentalmente a la materialidad del discurso mismo.

¿Cuál es la relación entre la materialidad del discurso en que se desenvuelve la sofística y su carácter de apariencia? Pues bien, en principio la sofística opera desde la manipulación de las palabras hacia las cosas, como si el resultado de esa manipulación denotase lo real; lo que posibilita esa manipulación es la diferencia entre la infinidad de las cosas, el número limitado de las palabras y la consecuente imposibilidad de una relación absolutamente unívoca entre las palabras y las cosas.⁶ Sin embargo, Foucault aclara que el carácter “aparente” del discurso sofístico no se refiere ni al hecho de que las palabras produzcan efectos de sentido, ni a la diferencia entre *physis* y *nomos*. Aunque lo que da lugar al sofisma es la escasez de palabras (Foucault, 2012: 60), esa escasez explica sólo un tipo de sofismas: por homonimia, por anfibología o por equívoco. La crítica genérica a los sofismas se centra en su anclaje en la materialidad del discurso, y en la manipulación consistente en una suerte de “táctica interna a esa materialidad”, como una “táctica libre en el nivel de las palabras mismas”, que presenta otras dimensiones además de la escasez de palabras (Foucault, 2012: 62): a) su carácter lineal, “la sucesión de las palabras y los desplazamientos posibles de los elementos del discurso”; b) su carácter serial, su pertenencia al conjunto de los discursos previos; c) su carácter de acontecimiento, las cosas dichas son acontecimientos reales que una vez dichos no pueden modificarse “lo dicho, dicho está”; d) su carácter de estrategia, su aspecto agonístico, la lucha de los hombres que discuten (Foucault, 2012: 63). Esas características configuran al sofisma como un razonamiento en apariencia o una apariencia de razonamiento y permiten identificar la diferencia entre el sofisma y el silogismo, entre la sofística y el discurso apofántico.

⁶ Foucault utiliza con referencia a esto la expresión “efecto sofístico”, aunque en un sentido distinto al de Cassin. Ese “efecto” sucede por el hecho de que “en la práctica del discurso, lo que se manipula no son las cosas mismas, sino sus símbolos verbales (...) El sofisma no se produce en la dimensión conforme a la cual las palabras son signos. Se produce en cierta diferencia entre los nombres y las cosas, entre los elementos simbólicos y los elementos simbolizados.” (Foucault, 2012: 59)

La sofística (...) se mantiene siempre en el nivel de cierta ‘hilética’ del discurso. Se desarrolla a partir de acontecimientos reales (lo que se ha dicho efectivamente); juega con cualidades o determinaciones materiales (identidad de los sonidos, separabilidad de las palabras, permutaciones posibles de los grupos de palabras), y no conduce a una proposición verdadera que todos deban reconocer, sino al silencio de uno de los dos interlocutores, que ya no puede seguir hablando y queda excluido del juego de esa materialidad. Al decir la verdad, no se trata de llevar a dos sujetos a pensar lo mismo; se trata, transformando las cosas en el nivel en que han sido dichas, de excluir del discurso a uno de los sujetos hablantes. La apofántica se define por la continuidad de la relación con el objeto; la sofística por la exclusión del sujeto. (Foucault, 2012: 65)

No se trata sólo de que en la sofística no se respeta la estructura proposicional propia de los silogismos, sino que esa táctica que implica, a partir de las palabras dichas, el enfrentamiento entre los interlocutores, no se plantea según el régimen de lo verdadero y lo falso sino en el registro de la oposición vencedor- vencido. (Castro, 2011: 188)

Eso significa que lo que se dice constituye un acontecimiento, y que en la argumentación sofística es relevante no solo el hecho de que se haya dicho algo, sino también que alguien lo haya dicho. De este modo, el discurso sofístico no se juega en el registro del “arbitraje metalingüístico” (Foucault, 2012: 77 – 78).⁷ No se trata de la verdad conmemorativa del ser sino de una muy otra cosa.

⁷ “Cada sujeto está ligado por una relación inmediata de pertenencia o imputación a lo que se dice: sea porque lo ha dicho él mismo, sea porque ha respondido sí.

Hay adherencia del sujeto hablante al enunciado y no adhesión a reglas o intención de sentido. Y si el sujeto puede mantener su afirmación hasta el final, ésta sigue estando en su posesión: él puede apropiársela, y ha ganado. Si no puede mantenerla, la pierde y ha perdido. Poco importa que haya dicho

Hay que contextualizar la sofística en el proceso de secularización tal como lo analiza Marcel Detienne en su gran trabajo *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, obra que Foucault tiene muy presente en las *Lecciones sobre la voluntad de saber*. El historiador francés señala la coexistencia en tiempos arcaicos de la “palabra mágico – religiosa” y la “palabra – diálogo” como dos lógicas bien diferentes desde un principio, que luego con el correr del tiempo desembocará en la preeminencia de la segunda.⁸ Esta preeminencia se asocia, por una parte, a una serie de transformaciones en el derecho⁹, (que Foucault analiza en *La verdad y las formas jurídicas* y en *El*

algo cierto o falso. No ha aguantado. Está obligado a romper con su propia frase, a renunciar a la apropiación o la imputación, y queda así excluido.” (Foucault, 2012: 78)

8 “Por absoluto que sea el imperio de la palabra mágico – religiosa, determinados medios sociales parecen haber escapado a él. Desde la época más remota están en posesión de otro tipo de palabra: la palabra diálogo. Estos dos tipos de palabra se oponen en toda una serie de puntos: la primera es eficaz, intemporal; inseparable de conductas y de valores simbólicos; privilegio de un tipo de hombre excepcional. Por el contrario, la palabra – diálogo está secularizada, complementaria de la acción, inscrita en el tiempo, provista de una autonomía propia y ampliada a las dimensiones de un grupo social está constituido por los hombres especializados en la función guerrera, cuyo estatuto particular parece prolongarse desde la época micénica hasta la reforma hoplita que señala el fin del guerrero como individuo particular y la extensión de sus privilegios al ciudadano de la Ciudad.” (Detienne, 1983: 87)

9 “La decadencia de la palabra mágico – religiosa coincide señaladamente con un momento privilegiado de la historia del derecho. El prederecho ofrece un estado de pensamiento en el que las palabras y los gestos eficaces dirigen el desarrollo de todas las operaciones. A este nivel, la administración de la prueba no se dirige a un juez que deba valorar, sino a un adversario al que se trata de vencer. No hay testigos que proporcionen las pruebas. Todos los procedimientos son ordálicos. Estos determinan mecánicamente lo verdadero, y la función del juez consiste en ratificar las “pruebas decisorias”. El advenimiento de la ciudad griega señala el fin de éste sistema: es el momento que Atenea evoca declarando a las Euménides durante el proceso de Orestes: ‘Digo que las cosas no justas no triunfan con los juramentos’. Palabra decisiva que el coro de ciudadanos prolonga con las siguientes: ‘Entonces, haz tu indagación y pronuncia el juicio recto’. Los juramentos que decidían mediante la fuerza religiosa ceden su lugar a la discusión que permite a la razón dar sus razones, ofreciendo así al juez la ocasión de construirse una opinión después de haber oído el pro y el contra.

saber de Edipo), y por otra, a las transformaciones políticas concomitantes a la configuración de la *pólis* clásica, que implicará la oposición entre dos formas de consideración del discurso: el *lógos* como *apáte* y el *lógos* como *alétheia*:¹⁰

Triunfa el diálogo. Pero al mismo tiempo, la vieja palabra deja de tener importancia.” (Detienne, 1983: 105)

10 “Desde ahora en adelante la palabra diálogo la aventajará. Con el advenimiento de la ciudad, pasa a ocupar el primer puesto. Es el ‘útil político por excelencia’, instrumento privilegiado de las relaciones sociales. Por ella los hombres obran en el seno de las asambleas, por ella gobiernan, ejercen su dominio sobre el otro. La palabra no está prendida ya en una red simbólico – religiosa, accede a la autonomía, constituye su mundo propio en el juego del diálogo que define una suerte de espacio, un campo cerrado donde se enfrentan los dos discursos. Mediante su función política el *lógos* se convierte en una realidad autónoma, sometida a sus propias leyes. Una reflexión sobre el lenguaje puede elaborarse tomando dos grandes direcciones: por una parte, sobre el *lógos*, como instrumento de las relaciones sociales; por otra, sobre el *lógos* tomado como medio de conocimiento de lo real. La Retórica y la Sofística exploran la primera de las vías forjando técnicas de persuasión, desarrollando el análisis gramatical y estilístico del nuevo instrumento. La otra vía es el objeto de una parte de la reflexión filosófica: ¿Es la palabra lo real?, ¿todo lo real? Problema más urgente cuanto que el desarrollo del pensamiento matemático ha hecho nacer la idea de que lo real está también expresado por los números.

Estos problemas nuevos, esta doble reflexión sobre el lenguaje como instrumento, se desarrollan en el marco general de un pensamiento racional. Una cuestión se plantea en consecuencia: ¿qué estructuras mentales relacionan, el uno con el otro, al pensamiento mítico y al pensamiento racional? En términos más adecuados, ¿qué queda de la *Alétheia*, su configuración, su contenido semántico, tras la secularización de la palabra? La respuesta no puede ser unívoca, ya que el pensamiento griego nos ofrece dos soluciones, antitéticas en un plano, complementarias en otro. Dos soluciones: la de las sectas filosófico – religiosas, la de la Retórica y la Sofística. Antitéticas: las primeras colocan en el centro de su pensamiento a *Alétheia* que pasa a ser una noción cardinal, mientras que los segundos ensalzan a *Apaté*, que desempeña en su pensamiento el mismo papel fundamental. Complementarias: las condiciones en que *Alétheia*, en un caso retrocede, se funde, desaparece y, en el otro, se mantiene, se afirma, se consolida, son la prueba, en cierto modo experimental, de que *Alétheia* es realmente el centro de una configuración de potencias religiosas que mantienen entre sí relaciones necesarias.” (Detienne, 1983: 106 – 108)

Si examinamos la reflexión de los sofistas y de los retóricos sobre el lenguaje como instrumento, dos conclusiones se imponen: por una parte, el pensamiento griego aísla, pone aparte una zona específica de lo ambiguo, un plano de lo real que pertenece al orden exclusivo de la *apaté*, de la *dóxa*, de lo “*alethés* y de lo *pseudés*”, por otra parte, en este plano de pensamiento, se observa una perfecta correlación entre la secularización de la memoria y la desvalorización de la *Alétheia*. La relación entre ambos términos es del orden de lo necesario. En el plano de las estructuras mentales, el hecho esencial es que nos introducimos en otro sistema de pensamiento: otro, porque lo ambiguo ya no es un aspecto de la *Alétheia*. Es un plano de lo real que excluye de alguna manera a la *Alétheia*; otro también, porque lo ambiguo ha dejado de ser la unión de los contrarios complementarios, para convertirse en la síntesis de los contrarios “contradictorios”. De esta mutación mental y lógica, la segunda línea de evolución ilustrará plenamente las consecuencias. (Detienne, 1983: 125 – 126)

En el pasaje de la palabra mágico-religiosa de la Grecia arcaica a Platón, Foucault identifica el pasaje de la verdad en la enunciación a la verdad en el enunciado, que culmina así con la expulsión del sofista. (Foucault, 2008: 20) Gallego interpreta que la lectura foucaultiana ubica al sofista a mitad de camino en ese tránsito, pero considera que esa lectura sólo es adecuada en el plano de la *alétheia* (de Parménides a Platón), pero que estrictamente hablando, la sofística no está “a mitad de camino” sino fuera de ese tránsito puesto que no se ubica en el plano de la *alétheia* sino en el de la *apaté*. (Gallego, 2003: 324)

Así, el *lógos* no expresa una exterioridad respecto de sí mismo; no es la expresión adecuada a un real que ese *lógos* debe expresar. En tanto la verdad no es *Alétheia*, revelación que descubre, que quita al ser el velo del olvido, el *lógos* como verdad expresada en el discurso es algo totalmente distinto: “Si no hay criterio de verdad, el centro de interés se ha trasladado a la ambigüedad de una situación en la que simultáneamente existen lo verdadero y lo falso.” (Gallego, 2003: 325)

Conclusión

Es pertinente ahora reformular los interrogantes que hicimos un poco más arriba, desde la siguiente pregunta que se hace Foucault: “¿Por qué esa inquietud por lo que no se presenta sino como fingimiento, teatro, lucha deshonesto? ¿Por qué un discurso que sólo debería ocuparse de lo verdadero y lo falso necesita además ejercer esa policía moral?” (Foucault, 2012: 56). ¿Por qué considerar tanto unas palabras en las que se dice cualquier cosa? ¿Un discurso que dice “*el ser – no es y el no ser – es*”?

El discurso sofístico, el discurso acontecimiento, que es puesto *eis méson*, se apodera de la esfera política y desafía la identidad de la proporcionalidad geométrica; habilita la multiplicidad de discursos que impugnan la ontología parmenídea fundante de la identidad entre *physis* y *nomos*.¹¹ Es una nueva modalidad de la articulación entre *logos-agón-ágora* característica de la palabra – diálogo como práctica política; la verdad es así de un tenor totalmente diferente al discurso de la *alétheia*. Esta posición de la sofística implica una concepción de lo político como un campo no subordinado a otras instancias exteriores que la determinen.

Es uno de los núcleos que principalmente desarrolla la sofística, pero no de manera afirmativa y sustancialista sino en función de la división, dispersión, multiplicación o negación de la verdad. De acuerdo con unos procedimientos retóricamente concebidos y un relativismo ontológico que remite el asunto a las convenciones humanas –es decir, un lazo imaginario social que, como tal, es del orden del discurso y la política. Que la verdad quede dividida, o multiplicada, o negada, significa que no existe criterio alguno sobre la misma que pueda garantizarle un carácter unitario y absoluto. (Gallego, 2003: 313-314).

11 La sofística que puede decir que el ser - no es y el no ser – es, es el discurso de las ontologías posibles que verifican por el lenguaje la contingencia de todo orden, o en todo caso, que el *nomos* de la comunidad puede decirse de muchas otras manera, muchos *nomos* posibles, la ausencia de un fundamento único. En la sofística se produce la enunciación que desidentifica los lugares asignados en la partición de lo sensible – al decir de Rancière- según la identidad entre *physis* y *nomos*.

Entonces, ya que no se puede excluir a los sofistas por *barbarophones*, la operación aristotélica invalida la sofística arrojándola del sistema de la verdad, excluyéndola del campo del sentido. Pero esa exclusión que procede identificándola como una distorsión del lenguaje, como una perversidad, es la misma operación que cancela la proliferación de discursos, suprime la diferencia y la arroja del espacio público. Su expulsión se da bajo la forma de la exclusión de la palabra, se los excluye de la palabra justa, la palabra que dice la ley.

Notablemente, aunque a lo largo de la *Política* de Aristóteles está muy presente el conflicto entre las partes de la polis como una de las cuestiones fundamentales de lo político, su dimensión discursiva parece resolverse en una suerte de neutralización del conflicto, circunscribiendo la violencia a la facticidad de la necesidad en la lucha de los apetitos contrapuestos entre las partes de la comunidad, pero suturando la dimensión agonística de la palabra política en la identidad entre el ser y el deber ser, entre ser y verdad, la ley que es “razón sin pasión” la ley que es “término medio”. No puede decirse cualquier cosa, no se puede “decir cualquiera” *eis méson*. Se trata de evitar la proliferación de discursos en el espacio público, convertido en el medio de un arreglo institucional en que la palabra, el logos, la razón inherente a la ley, es la universalización del elemento dominante en la comunidad identificado como *bien común*.

Paradójicamente, la invalidación del discurso sofístico se produce por su carácter de apariencia, así se lo controla y se lo excluye de la esfera pública como un discurso competente; pero al mismo tiempo, la política se convierte en “una cosa estética, una cuestión de apariencias” (Rancière, 1996: 98). La *politeia* aristotélica, el buen régimen que garantiza la conservación de la polis es aquel que puede ser llamado a la vez oligarquía o democracia, de modo que las partes antagónicas de la ciudad que corporizan el litigio político “se verán llevados a hacer la misma ‘política’, la inhallable política de quienes no son ni ricos ni pobres, esa clase media que falta en todos lados” (Rancière, 1996: 98).

Bibliografía

- Cassin, Bárbara. *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Castro, Edgardo. *Lecturas Foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. Buenos Aires: UNIPE: editorial universitaria, 2011.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. España: Taurus, 1983.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2008.
- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Gallego, Julián. *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*. Madrid, Miño y Dávila editores, 2003.
- Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- Romilly, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Madrid: Seix Barral, 1997.
- Vernant, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: EUDEBA, 1986.

**Michel Foucault y la antipolítica.
Figuras de la politización y política de la verdad.
Michel Foucault and Anti-politics.
Figures of Politicization and Politics of Truth.**

Luciano Nosetto *

*Fecha de Recepción: 19 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 10 de septiembre de 2014*

Resumen: *Si bien la política ha constituido un tema de interés privilegiado en la obra de Michel Foucault, esto no ha redundado en un involucramiento político directo. Por el contrario, Foucault se ha preocupado por mantener una prudente distancia respecto de la política, de su racionalidad y de su moral específica. Esto permite coligar la hipótesis de un Foucault antipolítico. La propuesta de esta comunicación es la de ir más allá de este supuesto antipoliticismo foucaultiano, reponiendo toda una variedad de rastros textuales que permiten complejizar la relación de Foucault con la política. La primera exigencia de un ejercicio como el que aquí se propone es la de ganar claridad respecto de la noción misma de lo político. Hecho esto, nos interesaremos por la crítica foucaultiana del par reforma/revolución, considerando otras figuras de la politización (las de sublevación y contraconducta), que conectan a la política con el dominio de la ética. En vista de estas precisiones, concluiremos esta intervención considerando el problema de la relación del filósofo con la política.*

Palabras clave:

Política, reforma, revolución, sublevación, contraconductas.

Abstract: *Even though politics has been a major subject of Michel Foucault's work, this interest has not given place to a direct political involvement. Conversely, Foucault has always distanced himself from politics, from its inner rationality and its specific morality. This allows to speak of an anti-political Foucault. The aim of this article is to go beyond this supposed foucauldian anti-politicism, in order to provide a deeper account of Foucault's relation with the political. The first task here undertaken is to clarify Foucault's concept of the political. We later deal with his critical approach to the*

* Politólogo y doctor en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina (UBA). Investigador del CONICET para el Instituto de Investigaciones "Gino Germani" de la UBA. Correo electrónico: lnosetto@sociales.uba.ar

notions of reform and revolution, considering a series of other political figures (revolt, counter-conduct) which connect with the ethical domain. Finally, this article concludes by reflecting upon the problem of the relation of the philosopher towards politics.

Keywords: *Politics, Reform, Revolution, Revolt, Counter-conduct.*

La actitud de Michel Foucault ante la política puede describirse primeramente como una mezcla de interés y recelo. No resulta exagerado comenzar indicando que el interés por la política subtiende toda su obra. No hay investigación en la que Foucault no insista en la politicidad inherente a las prácticas y relaciones sociales estudiadas. No más decir que pertenece a Foucault el *dictum* que sostiene que “todo es político”.² En su célebre debate televisivo con Noam Chomsky, Foucault señala que la política constituye “el tema más crucial de nuestra existencia” y “la esencia de nuestra vida”.³ Ahora bien, este interés sostenido y manifiesto por la política se combina en Foucault con una recelosa toma de distancia. En conversaciones con Paul Rabinow, sostiene Foucault que él nunca ha asumido “el punto de vista de la política” o “el encuadramiento en una doctrina política”; más bien, su actitud ha consistido siempre en mantenerse a distancia de la política, para cuestionarla, interrogarla o “problematizarla”.⁴ Esta actitud es ostensible, por caso, en las reservas con que Foucault acompaña en 1981 al candidato socialista François Mitterrand. En una entrevista publicada en *Libération* en ocasión de la asunción de Mitterrand a la presidencia de Francia, Foucault afirma que “hay que salirse del dilema: o bien está uno a favor, o bien está en contra. Al fin y al cabo, uno puede estar

2 Foucault, Michel. “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos.” *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1992, p. 169.

3 Chomsky, Noam y Foucault, Michel. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate.* Buenos Aires: Katz, 2006, pp. 53-54.

4 Foucault, Michel. “Polémica, política y problematizaciones.” *Obras Esenciales III, Estética, ética y hermenéutica.* Barcelona: Paidós, 1999, pp. 356-357.

enfrente y de pie. Trabajar con un gobierno no implica sujeción ni aceptación global. Uno puede estar trabajando y sentirse reacio a la vez. Incluso pienso que ambas cosas van de la mano”.⁵ Las razones de esta distancia o recelo se vuelven evidentes en su rechazo a lo que él llama la moral estratégica. El estratega es para Foucault quien dice: “qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran necesidad de conjunto, y qué me importa además tal principio general en la situación particular en la que estamos”. Ante esto, él avanza una moral antiestratégica: “ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal”. Se trata, en definitiva, de oponer a la política “aquello que debe limitarla incondicionalmente”.⁶ Esta línea de reflexiones conduce a recordar el imperativo “categórico e incondicional” con que Foucault abre su curso en el Collège de France de 1978: “no hacer nunca política”.⁷ En definitiva, el profundo interés foucaultiano por la política parece combinarse con una aversión igualmente profunda. Compendiando esta variedad de referencias, Mathieu Potte-Bonneville señala:

...para él no todo es política; se trata al contrario, de la necesidad de levantar, contra las pretensiones de la política de valer para el todo y para todos, la singularidad de problemas que él no podía resolver, ni disolver, pero tampoco ignorar. En este sentido hay en Foucault una profunda fidelidad al grito de Artaud: “De qué me sirve toda la revolución del mundo si yo permanezco eternamente dolorido y miserable en el seno de mi propia sepultura”, grito en el que debe escucharse, inseparablemente, una protesta política y contra lo político; a favor de otras revoluciones, y contra la arrogancia revolucionaria. En

5 “Est’il donc importante de penser?” *Libération*, 30/05/1981, citado en Eribon, Didier. Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1992, p. 367.

6 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” *Obras Esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*, cit., p. 207.

7 Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: FCE, 2006, p. 18.

este sentido, la política es, en este pensamiento, un resorte virulento, pero lo político no es una instancia central. Agreguemos: afortunadamente.”⁸

De esta aproximación primera, se colije que la relación de Foucault con la política bien puede definirse en términos antipolíticos. No debería sorprender a nadie que los anarquismos contemporáneos de distinta laya, neoliberales y socialistas por igual, hayan encontrado en Foucault una fuente de inspiración y un insumo permanente. No sería del todo exagerado sostener que la fascinación foucaultiana por la política emula la actitud del médico ante la enfermedad. La política: humor maligno del cuerpo social.

Parte considerable de la recepción de la obra de Foucault se detiene en esta caracterización, denunciando su falta de consistencia, profundidad o seriedad al momento de abordar las cuestiones políticas.⁹ En esta línea, las últimas investigaciones de Foucault relativas a la ética del cuidado de sí y a la estética de la existencia aparecerían como un éxodo de la política o una capitulación ante sus desafíos y problemas. La propuesta en lo que sigue es la de ir más allá de este supuesto antipoliticismo foucaultiano, reponiendo una variedad de rastros textuales que permiten complejizar la relación de Foucault con la política. La primera exigencia de un ejercicio como el que aquí se propone es la de ganar claridad respecto de la noción misma de lo político. La identificación de diversas acepciones de la política nos permitirá precisar en qué sentido Foucault es antipolítico y en qué sentido no lo es. En este marco, el llamado foucaultiano a nuevas formas de la política nos conducirá a reflexionar sobre una serie de figuras de la politización. Nos

8 Potte-Bonneville, Mathieu. Michel Foucault, la inquietud de la historia. Buenos Aires: Manantial, 2007, pp. 22-23.

9 Las críticas más robustas en este sentido han sido las provistas por Nancy Fraser y Charles Taylor. Fraser, Nancy. *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989; Taylor, Charles. “Foucault on freedom and truth.” *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (1984): 152-183.

interesaremos, por un lado, en la crítica que, en el marco de las actividades del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), Foucault hace de las alternativas de la reforma y la revolución. Seguidamente, consideraremos otro par de figuras de la politización, surgidas en el marco de su cobertura de los acontecimientos de la Revolución iraní, a saber, las de sublevación y contraconducta. En vista de estas precisiones, concluiremos esta intervención considerando el problema de la relación del filósofo con la política. Intentaremos comprender el sentido programático de aquel distanciamiento respecto de la política que es, para Foucault, característico de la práctica filosófica, entendida como “política de la verdad”.

1. La política y sus acepciones

A nadie escapa que solo es posible ponderar la antipoliticidad de Foucault sobre la base de la estabilización de un concepto de lo político. Esta tarea resulta especialmente dificultada en el caso de una obra como la de Foucault, que renuncia a postular como punto de partida una esfera específica de lo político. Más bien, Foucault atribuye a la política “el sentido de la lucha por el poder, pero no se trata de un poder entendido en el sentido de gobierno o de Estado”.¹⁰ Ahora bien, si asumimos, por un lado, que la política refiere a la lucha y el poder; y sostenemos, por otro lado, que “el poder es coextensivo al cuerpo social”,¹¹ resulta inevitable coligir que todo es político.

Esta acepción de lo político como lo relativo al poder sin más coexiste en la obra de Foucault con otra acepción, más específica, que identifica a lo político con las grandes estrategias globales. Tras asumir que las relaciones de fuerza son coextensivas al cuerpo social, Foucault identifica que “una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y finalizar estas relaciones de fuerza”.¹²

10 Foucault, Michel. “Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti.” Dits et écrits I, cit. pp. 1247-1248.

11 Foucault, Michel. “Poderes y estrategias.” *Microfísica del poder*, cit., p. 181.

12 Foucault, Michel. “Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps.” Dits et écrits II: 1976-1988. París: Gallimard, 2001, pp. 232-233. Indico en este punto que la versión en castellano (“Las

Esta precisión permite distinguir, por un lado, la multiplicidad de las relaciones de poder presentes en todos los puntos del cuerpo social y, por otro lado, el conjunto de las estrategias globales que se encabalgan sobre esa multiplicidad de relaciones, las articulan y enhebran, permitiendo así sostener las grandes hegemonías de conjunto. Esto equivale a distinguir un nivel táctico, de relaciones de poder, de un nivel estratégico, de articulación de esas relaciones. Precisamente, las investigaciones relativas a la biopolítica y la gubernamentalidad emergen gracias a la apertura de este “campo político”, indentificado con las técnicas, artes y racionalidades de articulación de los poderes.¹³ Foucault cierra su curso en el Collège de France de 1979 preguntándose “¿qué es la política si no el juego de esas diferentes artes de gobernar?”¹⁴ En este juego político puede reconocerse la operatoria de la moral estratégica presentada más arriba.

relaciones de poder penetran los cuerpos.” Microfísica del poder, cit., pp. 168-169) traduce “finaliser” por “darles un sentido.” La elección de este término es pertinente mientras nos mantengamos en su acepción estrictamente geométrica. Pero, lo cierto es que la noción de “sentido” constituye para Foucault un término polémico y problemático, que corre el riesgo de reducir las prácticas históricas a un sujeto (sentido como intencionalidad de un individuo), a una teleología (sentido como secuencia de mediaciones dialécticas) o a un texto (sentido como relación reglada de palabras y cosas). En esta línea, Foucault sentencia que “la historia no tiene 'sentido,' lo que no quiere decir que sea absurda, o incoherente. Al contrario, es inteligible y debe poder ser analizada hasta en sus mínimos detalles: pero según la inteligibilidad de las luchas, las estrategias y las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) pueden dar cuenta de lo que es la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos.” Foucault, Michel. “Entretien avec Michel Foucault.” Dits et écrits II, cit., p. 145. Es por ello que preferimos traducir “finaliser” por “finalizar,” entendiendo este último en términos de “dar una orientación,” “orientar hacia un fin determinado”.

13 Para un análisis de las estrategias políticas, ver Nosetto, Luciano. Michel Foucault y la política. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2014.

14 Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979. Buenos Aires: FCE, 2007, p. 358.

Política-poder, política-estrategia: estas dos acepciones de la política, una general y ominabarcadora, otra más específica y discreta, no constituyen sin embargo la última palabra de Foucault respecto de la política, ni agotan todas sus acepciones posibles. Es que, en varias oportunidades, Foucault avanza la necesidad de pensar nuevas formas de la política:

...el problema no es tanto el de definir una posición política (lo que nos lleva a una elección al interior de un tablero ya constituido), sino el de imaginar y de hacer existir nuevos esquemas de politización. Si politizar es llevar a opciones, a organizaciones preconstituidas, todas estas relaciones de fuerzas y estos mecanismos de poder que el análisis recorta no valen la pena. A las nuevas grandes técnicas de poder (...) es necesario oponer una politización que tendrá nuevas formas.¹⁵

Vemos, entonces, emerger un tercer sentido de la política en el pensamiento de Foucault. Por un lado, la política puede ser aprehendida como lo relativo al poder, expandiendo su dominio, sin exterioridad ni lagunas, sobre el conjunto del cuerpo social. Por otro lado, la política puede ser aprehendida como el campo de coordinación y finalización de las relaciones de poder, en función del sostenimiento de las grandes hegemonías sociales. Y ahora, en tercer lugar, la política aparece cargada de un nuevo sentido, asociado a la posibilidad de hacer existir nuevos esquemas de politización. Foucault dirá en esta línea que “nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento”.¹⁶ De modo que la política aparece como la resistencia ante las

15 Foucault, Michel. “Las relaciones de poder penetran los cuerpos.” *Microfísica del poder*, cit., p. 169.

16 Citado por Senellart, Michel “Situación del curso.” Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población*, cit., p. 451.

estrategias de totalización de las relaciones de poder. Tres sentidos, entonces, de la política: política es poder, política es estrategia, política es resistir. Esto nos permite relativizar el supuesto antipolicismo de Foucault. Es que, si bien él pudo manifestar su distancia, su recelo y incluso su abierta hostilidad hacia la política entendida en la lógica estratégica, lo cierto es que su interés por explorar otras formas de la politización, entendidas como formas de la resistencia, obstan a la posibilidad de hablar de un Foucault antipolítico. En lo que sigue, se propone recuperar la exploración foucaultiana de estas otras posibilidades de la política.

2. Figuras de la politización

El llamado foucaultiano a pensar nuevas formas de politización es contemporáneo de su militancia en el marco del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), fundado a comienzos de la década de 1970.¹⁷ En el marco de estas actividades, Foucault aborda las nociones de reforma y revolución, evaluando en qué medida estas formas políticas pueden alojar prácticas de resistencia o, al contrario, en qué medida las reforma y la revolución terminan capturando las prácticas resistentes y poniéndolas al servicio de estrategias políticas estabilizadoras. Ya hacia fines de la década del '70, las reflexiones relativas a la reforma y la revolución serán retomadas y profundizadas, en el marco de la cobertura foucaultiana de los acontecimientos de la Revolución iraní. Estos acontecimientos darán lugar a la introducción de otras dos figuras de la politización, que se presentan como superadoras de las encerronas inherentes al par reforma/revolución. Se trata de la sublevación y la contraconducta. En lo que sigue, proponemos restituir el tratamiento foucaultiano de estas cuatro figuras, a efectos de dar a ver el modo en que Foucault reflexiona sobre la posibilidad de otras formas de la política.

17 El Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) fue creado por Michel Foucault, Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet en 1971, con el objetivo de hacer visible la situación del sistema penal francés. Este grupo se expande a lo largo de Francia, publicando una serie de informes en base a entrevistas y documentos de presidiarios, ex presidiarios y familiares. Entre sus demandas, se exige la abolición de los antecedentes penales. Ver Eribon, op. cit., pp. 275-292.

2.1. Reforma

En sus análisis del nacimiento de la prisión, Foucault hace notar que el poder disciplinario de castigar ha sido objeto de debates y prácticas reformistas desde su mismo origen. De modo que la reforma queda, desde el comienzo, incorporada al conjunto de poder-saber de la práctica penal; internalizada como un gesto que estabiliza transformando. Foucault indica que “el reformismo tiene por rol estabilizar un sistema de poder a partir de una cierta cantidad de cambios”.¹⁸ El reformismo cambia la institución sin modificar la ideología en que se asienta, ideología simple y fundamental que establece las distinciones entre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, la inocencia y la culpabilidad.¹⁹ Indica Foucault que una postura no reformista intenta superar este efecto estabilizador, contestando no sólo las instituciones sino también el régimen de partición de lo verdadero y falso, lo bueno y malo, lo justo e injusto en que se asientan.

Bajo estas coordenadas, la creación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) intenta ir más allá del reformismo. Según Foucault, las actividades del GIP “no están destinadas a mejorar, a docilizar, a hacer más soportable un poder opresivo. Ellas están destinadas a atacarlo allí donde él se ejerce bajo otro nombre -el de la justicia, de la técnica, del saber, de la objetividad. Cada una debe, entonces, ser un acto político.”²⁰ Se trata de encontrar, más allá del reformismo, el espacio para un acto político: “Nuestro propósito no es el de hacer profesión de sociólogos ni de reformistas. No se trata de proponer una prisión ideal. Creo que por definición la prisión es un instrumento de represión.”²¹

Foucault indica, sin embargo, que es necesaria una reforma completa, profunda del código penal. ¿En qué consiste esta reforma? ¿En qué sentido puede pensarse una reforma no reformista? En principio, Foucault insiste en que no se trata de una reforma teórica, de un asunto de profesionales y burócratas. “Tenemos

18 Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política.” Obras esenciales III, cit., p. 124.

19 Foucault, Michel. “Más allá del bien y del mal.” Microfísica del poder, cit., p. 42.

20 Foucault, Michel. “Préface à Enquête dans vingt prisons.” Dits et écrits I, cit., p. 1063.

21 Foucault, Michel. “Je perçois l'intolérable.” Dits et écrits I, cit., p. 1072.

necesidad de un nuevo Beccaria”²² indica; pero inmediatamente aclara que él nunca podría ser ese Beccaria. Un nuevo Beccaria es un nuevo tipo de reformador, un nuevo tipo de práctica de reforma. “No es a un teórico a quien compete hacer la reforma de los Estados. Aquéllos mismos sobre los que pesa esta justicia, sin duda injusta, es a ellos mismos a quienes compete tomar en sus manos la reforma de la justicia.”²³ No se trata entonces de elaborar una teoría de la prisión ideal, una teoría del sistema represivo más justo. Se trata, más bien, de pensar la posibilidad de una reforma no reformista, de una reforma que se articule a partir de las experiencias y las luchas de los sujetos investidos por los dispositivos de poder a reformar. Una práctica de reforma que se cifra en las coordenadas de las batallas en curso; una reforma radical.²⁴ En este punto, Foucault hace saber de su admiración por el movimiento antipsiquiátrico en Inglaterra e Italia: un movimiento que operó una reforma al interior mismo del ejercicio del poder psiquiátrico, a partir de las propias experiencias y luchas de pacientes, enfermeros y médicos. Sin teorías globales, sin sistemas ideales, este movimiento operó una reforma radical desde el momento en que estas transformaciones se asentaron en la experiencia y en las luchas cotidianas de aquellos investidos por el poder psiquiátrico.²⁵

No se trata entonces de reconducir el enfrentamiento a las coordenadas teóricas de una justicia ideal. Si el pensamiento político puede contribuir a una reforma radical es sólo desde el momento en que abandona la construcción de teorías globales y se propone operar tácticamente, indicando los obstáculos, los peligros, los puntos ciegos, los cerrojos: “se trata de cernir el punto de la revuelta y mostrarlo”.²⁶

22 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1075.

23 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1075.

24 Seguimos, en este punto, el valioso artículo de Di Vittorio, Pierángelo. “Che cos'è il radicalismo?” Michel Foucault, *l'Islam et la révolution iranienne*. Milán: Mimesis Edizioni, 2005.

25 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1077.

26 Foucault, Michel. “Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal.” Dits et écrits I, cit., p. 1076.

En definitiva, éste es para Foucault el rol del intelectual: no se trata de construir un sistema ideal e indicar qué es imperativo hacer para obtenerlo; el rol del intelectual no puede ser el de dar consejos e instrucciones²⁷ sino el de ofrecer, a partir del trabajo filosófico e histórico, ciertas coordenadas tácticas que permitan identificar los puntos fuertes, las líneas de fragilidad; se trata de construir y ofrecer “un relevamiento topográfico y geológico de las batallas”.²⁸ Al reformismo Foucault no contrapone una postura revolucionaria, sino una radicalidad irreductible a toda profesión teórica. La reforma no debe ser rechazada en tanto obtura la revolución; más bien, la reforma debe ser rechazada en tanto morigera la radicalidad de las luchas que se entablan al interior de los dispositivos de poder. No se trata de oponer reformismo y revolución; se trata, en suma, de oponer reformismo y radicalidad, de pensar y contribuir, en todo caso, a reformas radicales, reformas que no estén suspendidas en teorías globales.

2.2. Revolución

Foucault propone entonces pensar la radicalidad más allá del reformismo. Ahora bien, si entendemos a la política como enfrentamiento, sublevación o resistencia, la revolución debería ser una cifra dilecta de las nuevas formas de politización. Y, sin embargo, ¿en qué consiste para Foucault una postura revolucionaria?

La revolución designa una lucha global y unitaria de toda una nación, de todo un pueblo, de toda una clase, en el sentido en que la revolución designa una lucha que promete trastocar de pies a cabeza el poder establecido, aniquilarlo en su principio; en el sentido en que revolución querría decir una lucha que asegura una liberación total, y una lucha imperativa, dado que exige que todas las demás luchas se subordinen a ella y permanezcan suspendidas.²⁹

27 Foucault, Michel. “Table ronde du 20 mai 1978.” Dits et écrits II, cit., p. 851.

28 Foucault, Michel, “Poder-cuerpo” Microfísica del poder, cit., p. 117.

29 Foucault, Michel, “Poder-cuerpo” Microfísica del poder, cit., p. 123.

La revolución monopoliza el tiempo histórico en función de una escatología que jerarquiza los momentos, las luchas dispersas, los roles de cada quien. De esta manera, si el Estado y las posturas reformistas son emergentes de una codificación estabilizante de las relaciones de poder, la revolución constituye otro tipo de codificación de estas relaciones. “Esto implica que existen tantos tipos de revolución como codificaciones subversivas posibles de las relaciones de poder; y que, por otra parte, es perfectamente posible concebir revoluciones que dejan intactas en lo esencial las relaciones de poder que habían permitido funcionar al Estado.”³⁰ En su debate con Noam Chomsky, Foucault indica la esterilidad de una postura revolucionaria que asuma las nociones de justicia correspondientes al orden jurídico que se quiere superar.³¹ En este mismo sentido, en su conocido debate con los maos respecto de la justicia popular, Foucault denuncia en las posturas revolucionarias un esfuerzo teórico global de transformación que, sin embargo, deja intactos los dispositivos de poder punitivo sobre los que se asientan las hegemonías que ellos recusan.³² En esta línea, Foucault afirma que, desde el siglo XIX, los movimientos revolucionarios han privilegiado el aparato de Estado como cifra de la lucha. Esto ha implicado la imposición del modelo estatal al interior de los partidos revolucionarios, organizados en términos de fuerzas políticas y militares con los mismos mecanismos disciplinarios, las mismas jerarquías, la misma organización de los poderes. Al mismo tiempo, el objetivo de la toma del Estado implica un juego ambivalente respecto de la hegemonía estatal dado que si, por un lado, los movimientos revolucionarios recusan al aparato del Estado, por otro lado, intentan conservarlo como instrumento de lucha una vez que se tome el poder: “es necesario minar el aparato, pero no por completo, dado que, en el momento en que la dictadura del proletariado se establezca, la lucha de clases no habrá concluido... Es necesario entonces que el aparato del Estado esté lo

30 Foucault, Michel. “Entretien avec Michel Foucault.” Dits et écrits II, cit., p. 151.

31 Foucault, Michel y Chomsky, Noam. De la naturaleza humana..., cit.

32 Foucault, Michel. “Sobre la justicia popular. Debate con los maos.” Microfísica del poder, cit., pp. 49-82.

suficientemente intacto para que pueda ser utilizado contra los enemigos de clase”.³³ De aquí, la necesidad de contar con especialistas y técnicos que permitan conocer, administrar, modificar y conservar la hegemonía estatal.

De modo que la revolución consiste en la postulación de un esquema teórico global que polariza la historia, jerarquiza las identidades y las luchas, y se articula en una práctica burocrática y militar apoyada en los mismos dispositivos de poder que pretende contestar. Reforma y revolución no aparecen entonces como alternativas inconciliables: en ambos casos, se trata del Estado, de su conservación, de la estabilización de una determinada hegemonía. En ambos casos, se trata de postular una teoría global que morigera la radicalidad de las luchas, las reenvía a jerarquías, las suspende en función de estrategias de hegemonización. Ya se trate del Estado actual o del Estado por venir, reforma y revolución son competencia de profesionales, de tecnócratas, de burócratas. Quedar preso del duelo entre reformismo y revolución implica obturar la radicalidad de las luchas. Es necesario desmarcarse de esta opción reduccionista entre posturas preestablecidas a efectos de pensar otras formas y estrategias de politización.

Es necesario distinguir la crítica al reformismo como práctica política de la crítica de una práctica política bajo la sospecha de que ella puede dar lugar a una reforma. Esta segunda forma de crítica es frecuente en los grupos de extrema izquierda y su utilización forma parte de los mecanismos de microterrorismo con los cuales ellos funcionan habitualmente. Ella consiste en decir: “Atención, no importa cuál sea la radicalidad ideal de vuestras intenciones, vuestra acción es tan local, vuestros objetivos son tan aislados que el adversario podrá sobre estos puntos precisos arreglar la situación, ceder si es necesario, sin comprometer para nada la situación de conjunto; mejor aún, él identificará, a partir de allí, los puntos de transformación necesarios; y os recuperará”. El anatema está lanzado.³⁴

33 Foucault, Michel. “Poder-cuerpo” *Microfísica del poder*, cit., p. 115.

34 Foucault, Michel. “Poderes y estrategias.” *Microfísica del poder*, cit., p. 182.

De esta manera, la crítica revolucionaria al reformismo esconde un esfuerzo sistemático por jerarquizar, capturar, bloquear toda lucha en función de una teoría, un programa, una autoridad y una temporalización revolucionarias. La oposición entre reforma y revolución queda así relativizada por la demostración de una afinidad fundamental: en ambos casos, las luchas deben ser morigeradas en su radicalidad, estabilizadas en grandes sistemas, jerarquizadas en función de saberes expertos. ¿Es deseable la revolución? “No tengo respuesta para ello. Pero, si ustedes quieren, creo que hacer política más allá de los políticos profesionales, es intentar saber con la mayor honestidad posible si la revolución es deseable. Se trata de explorar esta terrible madriguera en la que puede acabar la política.”³⁵

2.3. Sublevación

Foucault indica que, si un movimiento revolucionario tiene sentido, es sólo a condición de que sea radical, “sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para moldear el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titularidad”.³⁶ Se trata de recuperar la pregunta por la radicalidad de la revolución, más allá de sus teorías globales, sus vanguardias y sus tecnócratas. Este intento es el que lo convoca a cubrir, entre 1978 y 1979, la caída del régimen del Sha Reza Pahlevi en Irán. ¿Qué encuentra Foucault en Irán? Y bien, Foucault insiste que no se trata de una revolución sino de la manifestación de una voluntad colectiva cifrada en la afirmación de un gobierno islámico. Tres preguntas, entonces: ¿en qué sentido la sublevación iraní no es una revolución? ¿En qué consiste esta manifestación de una voluntad colectiva? ¿De qué se trata, finalmente, el gobierno islámico?

35 Foucault, Michel, “No al sexo rey.” Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Buenos Aires: Alianza, 1995, p. 161.

36 Foucault, Michel. “Los intelectuales y el poder.” *Microfísica del poder*, cit., p. 93.

En primer lugar, Foucault insiste en que los acontecimientos de Irán de 1978 no constituyen una revolución. La revolución no es el objetivo ni el sueño de los iraníes.³⁷ “No es una revolución en el sentido literal del término, una manera de posicionarse y rectificarse. Es la insurrección de hombres de manos desnudas que desean sublevarse ante los pesos formidables que caen sobre cada uno de nosotros.”³⁸ Foucault indica que podemos reconocer una revolución a partir de dos dinámicas: por un lado, la presencia de contradicciones en la sociedad que articulan los enfrentamientos sociales en términos de lucha de clases; por otro lado, una dinámica política articulada en términos de vanguardia, partido, clase e ideología. Ninguna de estas dinámicas está presente en los sucesos de Irán. “¿Qué es para nosotros un movimiento revolucionario donde no se puede situar la lucha de clases; donde no se pueden situar las contradicciones internas a la sociedad; y donde no se puede designar una vanguardia?”³⁹ Foucault prefiere indicar en Irán la presencia de una insurrección, una rebelión o una sublevación. En todo caso, los sucesos de 1978 no constituyen un movimiento revolucionario: “lo que pasa en Irán complica a los observadores contemporáneos. Ellos no pueden encontrar allí ni a China ni a Cuba ni a Vietman, sino a la corriente de una marea sin aparato militar, sin vanguardia, sin partido. No encontrarán allí tampoco los movimientos de 1968, dado que estos hombres y mujeres que manifiestan con banderolas y flores tienen un objetivo políticamente inmediato.”⁴⁰ No se trata de una revolución sino más bien de la manifestación de una voluntad colectiva.

¿En qué consiste esta voluntad colectiva? Foucault indica que la voluntad colectiva es un mito filosófico; pero que en Irán adquiere realidad. Sin embargo, no se trata de la “voluntad general” de los filósofos sino de la manifestación de una voluntad determinada, concreta, de objetivos explícitos e inmediatos; una voluntad

37 Foucault, Michel. “A quoi rêvent les iraniens?” Dits et écrits II, cit., p. 690.

38 Foucault, Michel. “Le chef mythique de la révolte de l'Iran.” Dits et écrits II, cit., p. 716.

39 Foucault, Michel. “L'esprit d'un monde sans esprit.” Dits et écrits II, cit., p. 744.

40 Foucault, Michel. “La révolte a mains nues.” Dits et écrits II, cit., p. 701.

que se articula en un doble gesto de rechazo y afirmación. Rechazo del régimen político de la revolución blanca de Reza Pahlevi, de su despotismo, su modernización, su corrupción. Rechazo de una monarquía anacrónica, de un ejército temerario que no tiene otra función que la de la represión interior, de una policía política insidiosa,⁴¹ de la intromisión cotidiana de los Estados Unidos, de las exacciones económicas del sha y sus allegados,⁴² de una modernización que ha trastornado las costumbres y la vida cotidiana.⁴³ Afirmación, por otro lado, del gobierno islámico. Y bien, ¿de qué se trata esta afirmación política de la religión del Islam?

Ella [la religión] hace de miles de descontentos, de odios, de miserias, de desesperanzas, una *fuera*. Y hace una *fuera* de todo esto, porque ella es una forma de expresión, un modo de relaciones sociales, una organización elemental flexible, y extensamente aceptada, una manera de estar juntos, una forma de hablar y escuchar, algo que permite hacerse oír por los otros y querer con ellos, al mismo tiempo que ellos.⁴⁴

A los ojos de Foucault, la afirmación de un gobierno islámico no es la afirmación de un régimen político teocrático. Se trata, más bien, de la afirmación de otra forma de conducirse respecto de sí mismo, de la comunidad, de la naturaleza, de lo divino. La exigencia de un gobierno islámico, como ideal y utopía que puebla las manifestaciones de los hombres y mujeres durante 1978, remite a la afirmación de una práctica comunitaria no jerárquica, donde los clérigos son independientes entre sí pero dependientes de sus comunidades, incluso económicamente. Una práctica donde la autoridad espiritual es determinante, debiendo cada clérigo sostener un rol de eco y de

41 Foucault, Michel. "L'armée, quand la terre tremble." Dits et écrits II, cit., pp. 662-669.

42 Foucault, Michel. "Le chah a cent ans de retard." Dits et écrits II, cit., pp. 679-683.

43 Foucault, Michel. "Le chef mythique de la révolte de l'Iran." Dits et écrits II, cit., p. 713-716.

44 Foucault, Michel. "Téhéran: la foi contre le chah." Dits et écrits II, cit., p. 688.

guía a efectos de mantener su autoridad.⁴⁵ No se trata de oponer un régimen teocrático al laico despotismo del sha. Se trata de la afirmación de una espiritualidad política: “Me siento avergonzado por hablar del gobierno islámico como 'ideal' o mismo como 'utopía'. Pero como 'voluntad política', me ha impresionado. Me ha impresionado en su esfuerzo por politizar, en respuesta a los problemas actuales, estructuras sociales y religiosas que son indisociables entre sí; me ha impresionado también en su tentativa por abrir en la política una dimensión espiritual.”⁴⁶ La sublevación iraní aparece ante Foucault como un rechazo del régimen político del sha en función de la apuesta por una nueva forma de conducirse, una novedosa espiritualidad política que implica, de manera inescindible, una transformación ética, comunitaria, religiosa y política.

Al sublevarse, los iraníes se dicen -y ésta es el alma de la sublevación-: “nos es necesario cambiar de régimen, claro, y deshacernos de este hombre; nos es necesario cambiar este personal corrompido; nos es necesario cambiar todo en el país, la organización política, el sistema económico, la política exterior. Pero, sobre todo, nos es necesario cambiarnos a nosotros mismos. Es necesario que nuestra manera de ser, nuestras relaciones con los otros, con las cosas, con la eternidad, con Dios, etcétera, sean completamente cambiadas, y no habrá revolución real sino a condición de este cambio radical en nuestra experiencia”.⁴⁷

Si Foucault indica la radicalidad en la sublevación iraní es porque, más allá de las teorías globales, los programas revolucionarios, las vanguardias y las jerarquías, él observa la posibilidad de afirmación de una voluntad colectiva que apuesta por una conversión, por una espiritualidad política. No se trata meramente de cambiar las

45 Foucault, Michel. “A quoi rêvent les iraniens?” Dits et écrits II, cit., p. 691.

46 Foucault, Michel. “A quoi rêvent les iraniens?” Dits et écrits II, cit., p. 694.

47 Foucault, Michel, “L'esprit d'un monde sans esprit.” Dits et écrits II, cit., pp. 748-749.

instituciones, tampoco se trata de cambiar la ideología. Se trata de operar una conversión de sí, de afirmar la posibilidad de nuevas formas de conducirse a sí mismo en relación con todo lo demás. En esta “rebelión de manos desnudas” Foucault reconoce la afirmación de una nueva forma de vida. “La religión permanecía para ellos como la promesa y la garantía de encontrar desde dónde cambiar radicalmente la subjetividad.”⁴⁸

La cuestión central es la de saber qué forma tomará esta voluntad colectiva desnuda y masiva que, desde hace tiempo, ha dicho “no” a su soberano y terminó desarmándolo. La cuestión es la de saber cuándo y cómo la voluntad de todos va a ceder su lugar a la política; la cuestión es la de saber si ella quiere hacerlo y si debe hacerlo. Este es el problema práctico de todas las revoluciones, es el problema teórico de todas las filosofías políticas.⁴⁹

Y bien, muy pronto, en los primeros meses de 1979, Foucault indica que la sublevación abre paso a la revolución. Si hasta aquí era difícil encontrar en Irán los rastros de una revolución, a partir de febrero de 1979 el teatro revolucionario se dispone con sus elementos más clásicos: barricadas, saqueo de los armamentos oficiales, vanguardia, partido revolucionario, lucha de clases. La sublevación da lugar al teatro revolucionario, “el acto principal va a comenzar”.⁵⁰ Muy pronto, el terror y la persecución de los traidores: la Revolución francesa, teatralizada en sus gestos más ominosos. Así, la sublevación de hombres y mujeres que dan su vida por el gobierno islámico desemboca en un régimen integrista que detiene, tortura y fusila en nombre del Islam.

48 Foucault, Michel, “L'esprit d'un monde sans esprit.” Dits et écrits II, cit., p. 749.

49 Foucault, Michel. “La révolte a mains nues.” Dits et écrits II, cit., pp. 703-704.

50 Foucault, Michel. “Une poudrière appelée islam.” Dits et écrits II, cit., p. 759.

¿Es posible recuperar algún sentido en el encendido elogio que Foucault dedica a la sublevación iraní? ¿Debemos limitarnos a denunciar la incompreensión foucauldiana de estos sucesos? ¿Debemos limitarnos a marcar la imprudencia, la terrible irresponsabilidad de Foucault ante la catástrofe iraní? ¿Debemos asumir este pasaje como un momento oscuro, entregándolo a una opacidad muda que en nada contribuye a la intelección del pensamiento de Foucault? O, al contrario, ¿qué implica recuperar el análisis foucauldiano de la sublevación iraní como un elemento importante en su pensamiento de la política?⁵¹

De cara al terror que adviene en Irán a partir de 1979, Foucault indica que el movimiento iraní ha sufrido la ley de las revoluciones, haciendo aflorar, bajo el entusiasmo ciego, la tiranía que en secreto lo habitaba desde el comienzo.

Llegó la era de la “revolución”. Desde hace dos siglos, ésta ha dominado la historia, ha organizado nuestra percepción del tiempo, ha polarizado las esperanzas. Ha constituido un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación al interior de una historia racional y dominable: la revolución le ha dado una legitimidad, ha hecho una selección de sus buenas y malas formas, ha definido las leyes de su desarrollo, le ha fijado condiciones previas, objetivos y maneras de cumplirse. Se ha definido incluso la profesión de revolucionario. Al repatriar de este modo la sublevación, se ha pretendido hacerla

51 Luis Blengino ha provisto recientemente la reflexión más sistemática y profunda que conozco sobre el tratamiento foucaultiano de la Revolución iraní. Allí, Blengino señala cómo los acontecimientos de Irán, vistos desde la óptica de Foucault, interrogan los cimientos de nuestra modernidad política, movilizand una reflexión que nos retrotrae tanto a la tradición inaugurada por Maquiavelo, Descartes y Hobbes, como al umbral de nuestra modernidad biológica. Blengino, Luis. “La revolución de Michel Foucault” Cartografía histórica del poder bélico-gubernamental occidental, Buenos Aires: Tesis del Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.

aparecer en su verdad y conducirla hasta su término real. Maravillosa y temible promesa. Algunos dirán que la sublevación se encontró colonizada por la *Real-Politik*. Otros dirán que le ha sido abierta la dimensión de una historia racional. Yo prefiero la pregunta que Horkheimer postuló alguna vez, pregunta ingenua y un poco febril: “Pero, pues, ¿es tan deseable esta revolución?”.⁵²

En una historia hecha de causas y efectos, la sublevación no hace más que preparar el terror revolucionario. Así, los *sans-culottes* llevan consigo el terror jacobino; los obreros moscovitas, el gulag; el pueblo iraní, el terror integrista. En una historia hecha de causas y efectos, es inútil sublevarse. Toda opresión puede ser reenviada a la ingenua y siempre trágica búsqueda de libertad que la precede. Cuanto más radical la sublevación, más catastrófico el resultado. La ley de las revoluciones no hace más que sancionar esta ecuación simple y trágica: en todo deseo de libertad siempre habita, incoada, la tiranía más profunda.

Ahora bien, la apuesta de Foucault por una historia sin racionalidad subyacente, sin encadenamientos necesarios; la apuesta por una historia abierta a las singularidades, a la contingencia de lo posible y a la inmanencia, obliga a identificar en las sublevaciones qué hay de irreductible a la ley de las revoluciones. Para Foucault, el movimiento por el cual los hombres y mujeres apuestan su vida por liberarse de un poder que consideran opresivo es irreductible al régimen político que recupera la apuesta y los hace morir. “De ahí, justamente, la necesidad de hacer resurgir lo que hay de no reductible en tal movimiento. Y de profundamente amenazante para todo despotismo, tanto para el de hoy como para el de ayer.”⁵³ ¿En qué consiste esto de irreductible en la sublevación? ¿En qué consiste este resto inasimilable de cara a la racionalidad revolucionaria?

52 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” Escritos esenciales III, cit., p. 204.

53 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” Escritos esenciales III, cit., p. 206.

2.4. Contraconducta

Durante el año de la sublevación iraní, Foucault dicta el curso *Seguridad, territorio, población*, centrado en una analítica del poder gubernamental, desde el pastorado cristiano hasta la razón de Estado. A lo largo del curso, emerge una figura muy cuidada que es, precisamente, la que pone en movimiento la trama. Foucault se preocupa por recortarla con mucho cuidado, delinearla en su especificidad, su persistencia y su actualidad. Se trata de las luchas contra el poder gubernamental. “¿Cómo designar ese tipo de revueltas o, mejor, esa suerte de trama específica de resistencia a formas de poder que no ejercen la soberanía ni explotan, sino que 'conducen'?”⁵⁴ Foucault no se conforma con los términos rebelión, desobediencia, inconducta e insumisión; términos que se le aparecen inespecíficos de cara a esta trama de resistencias a la gubernamentalidad. Es entonces que evalúa el término “disidencia” como forma específica de las resistencias a los poderes que intentan conducir a los hombres.

Aquí resuena el eco de sus intervenciones en torno al caso Klaus Croissant.⁵⁵ En su apuesta por el asilo político del abogado alemán, Foucault llama a reconocer no sólo los derechos de asilo político a aquéllos que aspiran al gobierno. Para Foucault es imperioso reconocer el carácter político de la persecución que sufren aquéllos que no quieren gobernar ni ser gobernados. El asilo político se garantiza a los opositores que quieren tomar el poder y son perseguidos por ello. Ahora bien, ¿qué hay con aquéllos que no quieren tomar el poder y son perseguidos de todos modos?

La concepción tradicional [del asilo político] situaba lo “político” del lado de la lucha entre los gobernantes y sus adversarios; la concepción

54 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población...*, cit., p. 235.

55 Se trata de un abogado de la República Federal Alemana, que asume la defensa de miembros del grupo Rote Armee Fraktion (RAF), procesados por actividades terroristas. Croissant es acusado de excederse en sus funciones de defensa, apoyando materialmente a sus defendidos. Ante esta acusación, Croissant huye a Francia y solicita un asilo político que, finalmente, le es denegado.

actual, nacida de la existencia de regímenes totalitarios, está centrada en torno a un personaje que no es tanto el del “futuro gobernante” sino el del “perpetuo disidente” –quiero decir aquél que está en desacuerdo global con el sistema en el que vive, que expresa su desacuerdo con los medios que están a su disposición y que es perseguido por ello; ésta [concepción] no está ya centrada en el derecho a tomar el poder sino en el derecho a vivir, a ser libre, a partir, a no ser perseguido –en suma, en la legítima defensa de cara a los gobernantes.⁵⁶

La figura del perpetuo disidente se aparece ante Foucault como la de un rechazo global a los poderes gubernamentales, una resistencia que tiene por blanco la conducción política de sí mismo, un bloqueo del poder salvífico de la práctica de gobierno. El exilio de Klaus Croissant es un ejemplo de esta figura de la resistencia. Sin embargo, la noción de disidencia solo parece dar cuenta del movimiento negativo, de rechazo del ejercicio del gobierno, perdiendo de vista la dimensión afirmativa o productiva que inhiere a las resistencias. Es en parte por esta razón que Foucault prefiere dejar de lado la noción de disidencia, para hablar de “contraconductas”.⁵⁷

La contraconducta no sólo es una resistencia a la conducción de sí por la práctica política gubernamental. La contraconducta implica una apuesta afirmativa, un intento de conducirse de otra manera ante las estrategias totalizadoras e individualizadoras del poder gubernamental. De este modo, la resistencia de los delincuentes en la prisión, de los internados en los asilos, de un pueblo entero bajo un régimen opresivo encuentra su carácter afirmativo cuando, más allá del repudio, se articula en la postulación de nuevas formas de conducirse, de nuevas formas de subjetividad. Foucault indica que estas contraconductas estuvieron presentes en los procesos revolucionarios de la modernidad. Estuvieron presentes en la Reforma, a partir de las prácticas ascéticas y comunitarias, de las experiencias místicas, de las

56 Foucault, Michel. “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?” *Dits et écrits II*, cit., p. 364.

57 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población...*, cit., p. 238.

creencias de escatologías cumplidas, del retorno inmediato a la Escritura.⁵⁸ Estuvieron presentes en la Revolución inglesa, en cada secta y comunidad religiosa que insufló de radicalidad el siglo XVII inglés.⁵⁹ Estuvieron presentes en los clubes que prologaron y nutrieron la Revolución francesa. Estuvieron presentes en los sóviets, en los consejos obreros de la Revolución rusa.⁶⁰

Las contraconductas aparecen ante Foucault como resistencia articuladas en la apuesta por nuevas formas de conducirse, por nuevas formas de relación consigo y con lo demás. Ante un poder totalizante e individualizante, las insurrecciones de conducta aparecen como una práctica de resistencia política en la forma de una apuesta por el gobierno de sí, por una nueva subjetividad. No se trata aquí de encontrar una figura mesiánica: esta nueva subjetividad no es la del marginal heroico. Tampoco se trata de la irrupción de “el Hombre” o “el Sujeto” que suspende los encadenamientos de la historia. Se trata más bien del gesto irreductible por el cual un hombre cualquiera, varios de ellos, un pueblo entero apuesta por otras formas de vida, por otras formas de relación consigo y con lo demás, por otra subjetividad. Son las contraconductas las que radicalizan las reformas y las revoluciones, y se ubican, por lo tanto, más allá del duelo cómplice que opone a ambas alternativas. Contra la profesión reformista, contra la profesión revolucionaria, es posible pensar formas de resistencia radicales desde el momento en que los hombres y mujeres, al interior de dispositivos de poder que los invisten, articulan la pregunta por otras formas de conducirse, de vivir, de hacer la experiencia de sí mismos. Más allá de la reforma y la revolución; más allá también del gesto desesperado y reactivo de la disidencia, las contraconductas son resistencias afirmativas en la forma de prácticas de otra subjetividad. Las contraconductas aparecen así como resistencias éticas.

58 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 244-261.

59 Ver también Walzer, Michel. La revolución de los santos. Buenos Aires: Katz, 2008. Hill, Christopher El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII. Madrid: Siglo XXI, 1983.

60 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 264-265.

Se ha leído la apuesta foucauldiana por la sublevación iraní como un fracaso de su pensamiento al momento de comprender las coyunturas y alternativas políticas. En este sentido, la posterior preocupación de Foucault por la ética del cuidado de sí y por la estética de la existencia ha sido leída en los términos de una capitulación, de un pudoroso abandono del pensamiento político, de cara a la irresponsable e ingenua defensa del integrismo iraní. Creemos posible una lectura alternativa. Tal vez, la experiencia de Foucault en Irán haya sido punto de partida para pensar la posibilidad y los riesgos de otras formas de politización. Tal vez la apuesta de los iraníes por otras formas de conducirse, por nuevas formas de subjetividad, por una espiritualidad política dé cuenta de la necesidad de pensar que, de cara al poder soberano, guerrero, gubernamental, las formas de politización más urgentes y más peligrosas son las que convocan a la pregunta por la relación de sí consigo. En este sentido, el momento ético/estético en la obra de Foucault no implicaría el abandono del pensamiento político sino, más bien, la postulación de la ética como continuación de la política por otros medios. Y aquí es donde la sublevación se manifiesta en su irreductibilidad.

La gente se subleva, es un hecho; y es así que la subjetividad (no la de los grandes hombres sino de la cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo. Un delincuente pone su vida en juego contra los castigos excesivos; un loco ya no puede ser encerrado y despojado; un pueblo rechaza el régimen que lo oprime. Esto no hace inocente al primero, ni cura al otro, ni asegura a los terceros los mañanas prometidos. Nadie está obligado, por otra parte, a ser solidario. Nadie está obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de la verdad. Basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir (...) Todos los desencadenamientos de la historia no lograrán nada al respecto: porque

hay tales voces es que el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución sino, justamente, la de la “historia”.⁶¹

Si la política tiene algún sentido distinto al de la opresión de los poderes microfísicos; si la política tiene algún sentido distinto al de las grandes hegemonías y estrategias globales; si la política conserva algún reducto de radicalidad más allá de los profesionales y burócratas de las reformas y revoluciones; si es posible aun esperar algo de la política es, precisamente, porque, en el devenir cenegoso de la historia, un hombre cualquiera, o varios, o un pueblo entero puede apostar por la libertad aún a costa de su vida; y este gesto por el cual la libertad vale más que la vida es, para Foucault, simplemente inexplicable. Este exceso respecto de la historia, este resto inasimilable para toda racionalidad, ya sea reformista o revolucionaria, este gesto irreductible se manifiesta en la irrupción de una subjetividad cualquiera, en la posibilidad y en la forma de la pregunta por el gobierno de sí, por la conducción de la propia vida, por la ética como práctica de la libertad. Si la política alberga algún lugar para la radicalidad, es porque es posible pensar que no es la vida sino la libertad el sentido de la política; porque es posible pensar que la libertad no es sino el gobierno de sí mismo.

3. Política de la verdad

El tratamiento de los pares de la reforma y la revolución, de la sublevación y las contraconductas, permite reconstruir parte del trayecto de una inquietud foucaultiana permanente por la política. Inquietud que no tiene, como indicábamos al comienzo, la forma de la fascinación ante lo que se aborrece, o del juego ambivalente de la atracción y la aversión. Si bien Foucault critica los poderes omnipresentes y las grandes estrategias políticas, no por ello puede tenérselo por antipolítico. Al contrario, es posible identificar que su crítica a la política es solidaria de la pregunta permanente

61 Foucault, Michel. “¿Es inútil sublevarse?” Escritos esenciales III, cit., p. 206.

por otros modos de politización. Surge entonces la pregunta de en qué medida puede el trabajo de la crítica, el trabajo filosófico e histórico, contribuir a la exploración de esas otras formas de la política. En esta línea, quisiera terminar recuperando la evaluación de Foucault respecto de la efectividad de la teoría, es decir, su evaluación en lo relativo a los efectos del trabajo teórico. Esto, en la fe de que una correcta apreciación de la función que para Foucault cabe al intelectual permitirá comprender por qué el propio Foucault se tuvo siempre a relativa distancia de la política –y no solo a distancia de las grandes estrategias de poder sino también de las prácticas de resistencia y politización.

Al momento de considerar la relación entre filosofía y política, es posible identificar en Foucault dos consideraciones divergentes, aunque no necesariamente incompatibles. Por un lado, Foucault indica en varios pasajes de su obra que la lucha política se desencarna, se teatraliza, pierde sentido y eficacia cuando intenta resolverse al interior de las disputas académicas y los discursos teóricos.⁶² Allí donde el trabajo académico pretende utilizar la teoría para darle a una práctica política su valor de verdad,⁶³ este compromiso normativo de la teoría no termina brindando más que unos imperativos estéticos: “desee esto, aborrezca aquello (...) pelee contra esto y hágalo de tal o cual manera”.⁶⁴ La teoría aparece aquí como un compromiso estético, teatralizado, identificado de manera autocomplaciente con “el lado de los buenos”.⁶⁵ Al interior del trabajo teórico, Foucault postula entonces un imperativo “categórico e incondicional: no hacer nunca política”.⁶⁶ La propuesta que Foucault avanza en este punto está vinculada su rechazo de la figura, para él perimida, del intelectual universal: aquel “maestro de la verdad y de la justicia,” que pretendía erigirse en

62 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 17-18.

63 Foucault, Michel. “Préface à l'Anti-Œdipe.” Dits et écrits II, cit., p. 135.

64 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., pp. 17-18.

65 Foucault, Michel. “No al sexo rey.” Un diálogo..., cit., pág 159 (ligeramente modificada).

66 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población..., cit., p. 18.

“representante del universal” y manifestar “la conciencia de todos”.⁶⁷ El intelectual universal aparece para Foucault como la figura de quien da la ley de las luchas, de quien utiliza la teoría para absolver o condenar los poderes, de quien brinda criterios para permitir o prohibir las prácticas políticas. Esta figura del intelectual universal aparece como la de una teatralización de la práctica política al interior del campo teórico. Futilidad e ineficacia de la teoría cuando pretende erigirse en guardiana del universal: “No creo que el intelectual pueda, sólo a partir de sus investigaciones librescas, académicas y eruditas, postular las verdaderas preguntas que conciernen a la sociedad en la cual vive”.⁶⁸ En un célebre diálogo con Gilles Deleuze, Foucault refuerza esta posición:

El intelectual decía la verdad a los que todavía no la veían y en nombre de los que no podían decirla: conciencia y elocuencia. Ahora bien, los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien.⁶⁹

De modo que, aquí, la teoría adolecería de una ineffectividad profunda. Aquellos trabados en la lucha no precisan una justificación teórica para hacerlo. Las luchas suceden más allá de las previsiones y las prescripciones de la teoría.⁷⁰

67 Foucault, Michel. “La fonction politique de l'intellectuel.” Dits et écrits II, cit., p. 109.

68 Foucault, Michel. “Entretien avec Michel Foucault.” Dits et écrits II, cit., p. 903.

69 Foucault, Michel. “Los intelectuales y el poder.” *Microfísica del poder*, cit., p. 9. Este punto ha sido especialmente resistido por Gayatri Spivak. “Can the subaltern speak.” Nelson, C. & Grossberg, L. (eds.) *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988, pp. 271-313.

70 “Hay por ende en primer lugar aquello que podríamos llamar un 'principio de modestia' que no permite considerar que el intelectual juegue un rol hegemónico en la sociedad. Según Foucault, es la responsabilidad de cada uno que está comprometido en el cambio y la crítica de la sociedad. La

Sin embargo, en varios otros pasajes de su obra, Foucault reconoce una profunda efectividad de la teoría, pero esta efectividad no es más que amenaza y peligro. En una conferencia dictada en 1978, Foucault señala que la relación contemporánea entre teoría y práctica ha dado lugar a trabadas relaciones entre regímenes políticos y sistemas filosóficos. No sin reconocer las paradojas, Foucault indica los pares de Rousseau y el Imperio napoleónico, Hegel y el Estado prusiano, Nietzsche y el nacionalsocialismo, Marx y el Estado soviético. En todos estos casos, Foucault identifica la emergencia de verdaderos regímenes filosóficos.

...todas estas filosofías que se han convertido en Estados eran, sin excepción, filosofías de la libertad (...) filosofías de la libertad que han producido a su vez formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia, o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron precisamente lo contrario del régimen de la libertad.⁷¹

En este sentido, Foucault advierte la imposibilidad de controlar los efectos de las posiciones normativas que se avanzan teóricamente; y sostiene que ni siquiera las mejores teorías están exentas de dar lugar a opciones políticas desastrosas.⁷² Llega

función del intelectual es la de ayudar a formular correctamente los problemas. Si el intelectual, en tanto tal, es incompetente para juzgar cuáles son los problemas de los que debe ocuparse, es porque tales cuestiones no pueden emanar sino de los individuos que están realmente implicados en ellas.” Adorno, Francesco Paolo. “La tâche de l'intellectuel.” Gross, Frédéric. Foucault. Le courage de la vérité. París: PUF, 2002, p. 41.

71 Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política.” Obras esenciales III, cit., p. 115 (ligeramente modificada).

72 Foucault, Michel. “Politics and ethics. An interview.” Rabinow, Paul. Ed. The Foucault Reader. Middlesex: Peregrin, 1986, p. 374.

incluso a sostener que “la filosofía legitima los poderes irrefrenables en mayor medida que el apoyo dogmático de la religión”.⁷³ Estas sospechas respecto de los efectos incontrolables de la teoría se vuelven condena abierta y virulenta en ocasión de evaluar la reacción de cierto marxismo francés ante los crímenes del gulag:

La prueba decisiva para los filósofos de la antigüedad era su capacidad de producir sabios; en la Edad Media, de racionalizar el dogma; en la época clásica, de fundar la ciencia; en la época moderna, es su aptitud para dar razón de las masacres. Los primeros ayudaban al hombre a soportar su propia muerte, los últimos a aceptar la muerte de los otros.⁷⁴

Dos evaluaciones, entonces, respecto de la efectividad de la teoría: cuando ella no es teatralización estéril, deviene amenaza profunda. ¿Cómo salvar el trabajo teórico del riesgo doble de su irrelevancia y su peligrosidad? El andarivel que se delinea entre ambos riesgos aparece identificado en los términos de una “política de la verdad”.⁷⁵ Esta noción remite no tanto a un trabajo teórico orientado a decir la verdad de las cosas políticas; remite más bien a un trabajo teórico advertido de los efectos políticos que podría poner en marcha. Esta advertencia se traduce en una economía de la palabra y en una prudencia en la escritura. Prudencia que se manifiesta en un trabajo teórico estrictamente destructivo. Un trabajo que se limita a indicar la ausencia

73 Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política.” *Obras esenciales III*, cit., p. 116.

74 Foucault, Michel. “La grande colère des faits.” *Dits et écrits II*, cit., p. 278.

75 Respecto de la filosofía como “política de la verdad,” ver Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2003, p. 29; “La fonction politique de l’intellectuel.” *Dits et écrits II*, cit., p. 114; “Entretien avec Michel Foucault.” *Dits et écrits II*, cit., p. 160; Seguridad, territorio, población..., cit., p. 17; “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 11 (1995), p. 8.

de fundamentos de los poderes y saberes que nos invisten; sin postular una alternativas de recambio, sin proponer ningún sistema de valores.⁷⁶ En esta línea, la teoría renuncia a postular criterios para conmutar la legitimidad o la justicia de los poderes; más bien, se limita a indicar la arbitrariedad, la contingencia, la ausencia de fundamentos y la “no-necesariedad” de todo poder. En una entrevista ofrecida en 1980, Foucault indica: “En algún sentido, soy un moralista”; y confiesa que su moral consiste en “no aceptar jamás nada como definitivo, intocable, evidente, inmóvil.”⁷⁷

Esta actitud crítica, esta erosión de los fundamentos y las certidumbres, se articula en un trabajo filosófico e histórico que permite indicar los peligros, las amenazas, pero también los puntos ciegos, las líneas de fragilidad, las coyunturas mal soldadas: se trata de construir y ofrecer “un relevamiento topográfico y geológico de las batallas”.⁷⁸ De modo que el rol del intelectual no es, para Foucault, el de articular imperativos morales, el de dar consejos e instrucciones.⁷⁹ Más bien, Foucault propone un imperativo condicional, que pretende funcionar a la manera de indicador táctico: “si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos claves, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos”.⁸⁰ Esta actitud crítica se limita entonces a erosionar las certidumbres, hacer ver lo intolerable e indicar coordenadas tácticas a disposición de aquellos que deseen trabarse en la lucha.

76 Paul Veyne ha indicado en este sentido: “Foucault jamás escribió: ‘Mis preferencias políticas y sociales son las verdaderas y las buenas’ (...) él no escribió por lo demás: ‘Las preferencias de mis adversarios son falsas’; todos sus libros suponen más bien esto: ‘Las razones por las cuales mis adversarios pretenden que su posición es la verdadera reposan genealógicamente en la nada.’” Veyne, Paul. “El último Foucault y su moral.” *Zona erógena*, No. 11 (2002), p. 8.

77 Foucault, Michel. “Interview with Michel Foucault. San Francisco, 3 novembre 1980 by Michael Bess.” *Fonds Michel Foucault*, mimeo, cota D. 385(a).

78 Foucault, Michel. “Poder-cuerpo” *Microfísica del poder*, cit., p. 117.

79 Foucault, Michel. “Table ronde du 20 mai 1978.” *Dits et écrits II*, cit., p. 851.

80 Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población...*, cit., p. 18.

Ahora bien, puede indicarse que esta actitud teórica eminentemente crítica y sustraída de todo componente normativo es traicionada desde el momento en que Foucault despliega una intensa militancia.⁸¹ Efectivamente, en muchas de sus intervenciones públicas, Foucault avanza de manera intransigente sus posiciones normativas, sus propuestas políticas y sus imperativos morales. Pero estas tomas de posición aparecen siempre limitadas a las coyunturas concretas en que se inscriben⁸² y carentes de toda justificación teórica.⁸³ Sus tomas de posición no tienen la forma de un intelectual universal que da la ley e imparte justicia; tienen más bien la forma de un intelectual movido por la experiencia personal de lo intolerable.⁸⁴

De modo que, yuxtapuesta a la actividad académica de un destructor amoral de certidumbres, aparece la figura de un intelectual implicado, trabado en fuertes compromisos normativos. Por un lado, un académico que se limita a la crítica, sin ofrecer criterios normativos de recambio; por el otro, un militante que avanza posiciones fuertemente normativas sin asentarlas en certidumbre teórica alguna. En definitiva, Foucault no se ha mantenido a distancia de la política. Más bien, ha interiorizado esa distancia, haciendo convivir su interés por la política con un sentido

81 “Foucault se entiende a sí mismo como un disidente que hace la guerra al pensamiento moderno y al poder disciplinario disfrazado de humanismo [pero] todos sus trabajos están transidos de engagement.” Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989, p. 337.

82 “Me rehúso a tomar posición o a emitir ideas generales sobre dominios a los que no estoy ligado.” Foucault, Michel. “Asiles, sexualité, prisons.” *Dits et écrits I*, cit., p. 1644.

83 Nancy Fraser indicó en este punto la distancia entre sus intervenciones políticas y sus trabajos teóricos, denunciando la presencia de fuertes inconsistencias normativas que incluso acercaban a Foucault a la figura de un demócrata liberal. Fraser, op. cit., p. 33.

84 “Foucault ya no parte, obviamente, de un principio abstracto o de un concepto ideal -desde cuya norma positiva habría que evaluar la realidad-; su punto de partida es, antes al contrario, la experiencia de lo que no es aceptable.” Schmidt, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir*. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault. Valencia: Pretextos, 2002, p. 74.

de responsabilidad por los efectos de la teoría. Responsabilidad emergente de la conciencia de los profundos efectos de poder que la teoría acarrea. En este sentido, si la tarea de explorar nuevas formas de politización debe tenerse a resguardo de todo intento de captura y domesticación, la primera exigencia de una “política la verdad” es precisamente la de evitar la tentación de capturar estas prácticas resistentes en un discurso teórico.

Bibliografía

- Adorno, Francesco Paolo. “La tâche de l'intellectuel.” Comp. Gross, Frédéric. *Foucault. Le courage de la vérité*. París: PUF, 2002.
- Blengino, Luis. *Cartografía histórica del poder bélico-gubernamental occidental*. Buenos Aires: Tesis del Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2013.
- Di Vittorio, Pierangelo. *Foucault e Basaglia: l'incontro tra genealogia e movimenti di base*. Verona: Ombre Corte, 1999.
- “Che cos'è il radicalismo?” *Michel Foucault, L'Islam et la révolution iranienne*. Milán: Mimesis Edizioni, 2005.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Foucault, Michel. “Interview with Michel Foucault. San Francisco, 3 novembre 1980 by Michael Bess.” *Fonds Michel Foucault*, mimeo, cota D. 385(a).
- *Microfísica del poder, Madrid: La piqueta, 1992*.
- *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza, 1995.
- “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]” *Daimon. Revista de Filosofía*, no. 11 (1995).
- *Obras Esenciales III, Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- *Dits et écrits I: 1954-1975*. París: Gallimard, 2001.
- *Dits et écrits II: 1976-1988*. París: Gallimard, 2001.
- *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

- *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: FCE, 2006.
- *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- y Chomsky, Noam. *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Fraser, Nancy. *Unruly practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- Hill, Christopher. *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1983.
- Nosetto, Luciano. *Michel Foucault y la política*. Buenos Aires: UNSAM Edita, 2014.
- Potte-Bonneville, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
- Rabinow, Paul. Ed. *The Foucault Reader*. Middlesex: Peregrin, 1986
- Schmidt, Wilhelm. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pretextos, 2002.
- Spivak, Gayatri. “Can the subaltern speak.” Eds. Nelson, C. & Grossberg, L. *Marxism and the interpretation of culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988, pp. 271-313.
- Taylor, Charles. “Foucault on freedom and truth.” *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (1984): 152-183.
- Veyne, Paul. “El último Foucault y su moral.” *Zona erógena*, No. 11 (2002).
- Walzer, Michel. *La revolución de los santos*. Buenos Aires: Katz, 2008.

Transitando los atajos de Michel Foucault. Una lectura de Las Leyes desde la Hermenéutica del sujeto. Política y subjetividad.

Travelling through Michel Foucault's Shortcuts. A Reading of Laws
from the Hermeneutics of the Subject. Politics and Subjectivity.

María Cecilia Colombani *

Fecha de Recepción: 23 de septiembre de 2014

Fecha de Aceptación: 30 de octubre de 2014

Resumen: *El presente artículo se propone pensar algunas marcas de lo que Michel Foucault denomina “la Historia de la espiritualidad en Occidente” en vistas a leer ciertos modos de constitución de sí en el marco de la preocupación de las artes de la existencia. Por ello hay que comprender un tipo de historia que se caracteriza por vincular tres dimensiones fundamentales de las tekhnai tou biou, askesis, ejercitación, práctica, mathesis, estudio, y aletheia, verdad, ya que postula e indaga las reglas de acceso a esta última, a partir de la solidaridad entre los tres conceptos, capitales en la constitución del sujeto ético-político-estético en el universo de la Grecia Clásica. En este marco general de constitución subjetiva, nuestro proyecto consiste en pensar algunos aspectos de la constitución del sujeto ético político estético en la economía general del uso de los placeres, chresis ton aphrodision. Se trata de indagar las relaciones entre subjetividad y política. Finalmente nos proponemos aceptar el desafío foucaultiano de retornar a los griegos y hacerlo desde un texto emblemático de la constitución del sujeto ético político; nos referimos a Las leyes, considerado por Foucault en múltiples pasajes de la Historia de la sexualidad por constituir una materia de reflexión noble de lo que constituía su genealogía del sujeto.*

Palabras

clave:

Michel Foucault, Las Leyes, hermenéutica del sujeto.

* Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. UBACyT. Correo electrónico: ceciliacolombani@hotmail.com

Abstract: *This article proposes thinking some brands of what Michel Foucault called "History of spirituality in the West" in order to read certain types of constitution in the framework of the concern of the arts of existence. Therefore we must understand a type of story that is characterized by linking three fundamental dimensions of tekhnai tou biou, askesis, exercise, practice, mathesis, study, and aletheia, truth, since it postulates and investigates the rules of access to the truth, based on solidarity between the three concepts, capital in the constitution of the aesthetic-political-ethical subject in the universe of Classical Greece. Within this general framework of subjective constitution, our project is to think some aspects of the constitution of this type of subject in the general economy of the use of pleasures, chresis ton aphrodision. Finally we propose to accept Foucault's challenge of returning to the Greeks and do it from a landmark text of the constitution of political ethical subject; we refer to The Laws, considered by Foucault in multiple passages in the History of Sexuality as a matter of noble reflection of what his genealogy of the subject constitutes.*

Keywords: *Michel Foucault, Laws, hermeneutics of the subject.*

I. Mismidad y otredad en la *poiesis* subjetivante. En torno a la relación entre política y subjetividad

Nos proponemos pensar algunas marcas de lo que Michel Foucault denomina “la Historia de la espiritualidad en Occidente” en vistas a leer ciertos modos de constitución de sí en el marco de la preocupación de las artes de la existencia. Por ello hay que comprender un tipo de historia que se caracteriza por vincular tres dimensiones fundamentales de las *tekhnai tou biou*, *askesis*, ejercitación, práctica, *mathesis*, estudio, y *aletheia*, verdad, ya que postula e indaga las reglas de acceso a esta última, a partir de la solidaridad entre los tres conceptos, capitales en la constitución del sujeto ético-político-estético en el universo que la Grecia Clásica abre como condición de posibilidad de tal emergencia. La verdad constituye un bien preciado, un verdadero *telos*, en tanto fin último que orienta la totalidad de la vida, al tiempo que se instituye como un prestigioso objeto de deseo cuyo alcance exige una cierta disposición subjetiva y pone al sujeto en el marco de un peculiar horizonte de constitución de sí.

La verdad aparece, de algún modo, asociada a un largo viaje de desplazamiento desde un *topos*, territorio, hacia otros *topos*, plano. En el horizonte de una cierta metáfora del viaje, ambos *topoi*, son de características nítidamente diferenciadas, donde punto de llegada ubica precisamente al sujeto en un territorio codiciado y privilegiado al que no todos tienen acceso. Si pensamos en la dimensión topológica a partir de la insistencia de la palabra *topos*, debemos ubicar su doble campo semántico: ámbito, plano, territorio, pero también, estatuto y categoría. El desplazamiento al que aludimos no es meramente un cambio de plano o región antropológica, sino un cambio de registro en la constitución subjetiva, a partir del trabajo del sujeto sobre sí mismo con fines transformadores. En última instancia se trata del desplazamiento que sólo la *poiesis* subjetivante permeabiliza.

El territorio de la verdad constituye una geografía privilegiada que da cuenta de un largo maridaje con figuras excepcionales y extra-ordinarias que en ella se inscriben en el marco de la lógica del don: poetas videntes, adivinos y reyes de justicia han sido los sujetos privilegiados de la provincia de lo mágico religioso en la configuración mítica; “maestros de verdad” que rozaron la “llanura de *aletheia*” en el marco de un sistema de pensamiento sostenido por la lógica de la ambigüedad².

El advenimiento de la ciudad representa otro esquema mental, una nueva forma de trabar lo que se ve y lo que se nombra en un determinado tiempo histórico. La filosofía encuentra en ese advenimiento su medio de producción y con ella se opera una nueva trabazón entre las palabras y las cosas como efecto de saber-poder. En el horizonte de consolidación de la *polis* clásica, acceso el acceso a la verdad no resulta idénticamente permeable, sino, antes bien, parece exigir cierto estatuto de cualificación subjetiva para su contacto. La verdad queda así territorializada a un *topos* peculiar cuyo acceso, ya sea en la Grecia Arcaica, ya en la clásica, supone rutas y atajos de contorno, plasmados en una gesta estetizante.

2 Detienne, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Cap. “La memoria del poeta”.

Ahora bien, no sólo se trata de un desplazamiento subjetivante, sino que la empresa implica una *askesis*, que solidariza el acceso hacia la verdad con la noción de cuidado. El punto de llegada se da sólo tras un largo *methodos*, camino, que implica una férrea disciplina, al tiempo que plasma un movimiento ascendente.

La verdad es la más alta aspiración que posee el varón prudente; pero su contacto exige una preparación que despliega un cierto *topos* disciplinario, que impacta sobre dos geografías privilegiadas de atención: el cuerpo y el alma. Un territorio emparentado con las prácticas sensatas y voluntarias que hacen de un sujeto un actor responsable de sus actos. La primera geografía de cuidado es el cuerpo a fin de neutralizar el peso que, naturalmente y a raíz de su estatuto ontológico, puede acarrear; la gesta estetizante supone subsumir el poder de su peso a un poder otro que, por encima de él, debe guiarlo a partir de su estatuto regio; ese otro poder soberano es el del alma que debe necesariamente enseñorearse sobre la posible irracionalidad del cuerpo como fuente de agitación³.

En segundo lugar el cuidado debe recaer sobre el alma porque es el verdadero enclave que conduce al *topos* de la *aletheia*. La constitución del sujeto ético político reedita entonces el clásico relato de la batalla perpetua donde cuerpo y alma juegan en una dimensión agonística las relaciones de poder que acabarán produciendo los distintos tipos de *anthropoi* que la *polis* conoce, los hombres temperantes, dueños de sí, con el pleno ejercicio de una potestad sobre ellos mismos y los hombres transidos por la *hybris* como polo que tensiona la *sophrosyne* que caracteriza al varón prudente.

En realidad la historia de la espiritualidad que estamos rastreando parece montarse sobre tres nociones capitales de los modelos de subjetivación: la *enkrateia*, *epimeleia heautou* y la *epsitrophe heautou*, nociones que atraviesan la cultura clásica en general, más allá de que nos propongamos retrotraerlas interpretativamente a la constitución del sujeto ético-político.

3 Platón, Fedón

La noción de *epistrophe eis heautou* abre una perspectiva topológica, ya que implica un cambio en la dirección de la mirada. Dice Foucault al respecto: "El objetivo común de estas prácticas de uno mismo, a través de las diferencias que presentan, puede caracterizarse por el principio completamente general de la conversión a uno mismo."⁴ Esta conversión implica un desplazamiento de la mirada y en tal sentido, una nueva configuración espacial. El retorno al sujeto, el volverse sobre sí o tornarse sobre uno mismo, implica el recorte de un *topos* íntimo, celular, privado, donde el hombre se encuentra consigo, con su más genuina privacidad. Se trata de un recorrido, de un camino que privilegia una geografía íntima y que plasma un proceso de territorialización. El hombre queda territorializado a ese *topos* familiar y desde allí se arma, se nutre de su propio conocimiento y *askesis*, se reivindica como *anthropos* en ese gesto de auto-reconocimiento que constituye un gesto estetizante; se diferencia del resto de los animales por esa nota distintiva que lo singulariza: su racionalidad. Es sólo desde ese retorno que se accede a la verdad. Es un retorno hacia la interioridad para desde allí, encaminarse hacia la verdad; el verbo *epistrophéo* remite a la idea de itinerario, ya que, lo que estamos indagando es un verdadero *méthodos*, en su doble acepción de camino y procedimiento.

La *epimeleia heautou* parece dominar el escenario subjetivante. La huella semántica del término *epimeleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia de subjetivación que venimos indagando. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica parecen aunar sus espacios y garantizar conducción, autoridad, potestad, dominio sobre sí, *heautou*.

Por su parte, la noción de *enkrateia* define la actitud del sujeto sobre sí, del sujeto soberano, dueño de sí, que ha hecho de su vida un objeto bello, a partir de "haberse tomado a cargo".

4 Foucault, Michel. La historia de la sexualidad. Vol. II., pág. 64.

En este marco general de constitución subjetiva, nuestro proyecto consiste en pensar algunos aspectos de la constitución del sujeto ético político estético en la economía general del uso de los placeres, *chresis ton aphrodision*.

Se trata de indagar las relaciones entre subjetividad y política, ya que la administración de la *polis* supone el abordaje de la administración de sí como núcleo problemático e isomórfico en lo que podríamos considerar las marcas del dispositivo subjetivante, que se consolida al interior de la *polis* como medio de producción de las relaciones, tanto políticas como intersubjetivas.

Finalmente, pretendemos intersectar los campos de problematización precedentes con una lectura de marcado sesgo antropológico. Sin duda la Antropología, tanto desde el pasado como en la actualidad, enfrenta la compleja tensión entre la Mismidad y la Otredad como uno de los núcleos dominantes de problematización en el marco de su contorno disciplinar.

Esta tensión propia del escenario antropológico-filosófico supone y despliega en todas sus peculiaridades la tensión entre la homogeneidad y la heterogeneidad, la semejanza y la desemejanza, la continuidad y la discontinuidad, como dadas no sólo antropológicas, sino también éticas y políticas.

La Mismidad, como eje de poder-saber, consolida la construcción y conservación de la tradición y la transmisión de la memoria tanto del individuo como del colectivo social, enmarcado en el plano de la Mismidad, y constituye el paradigma de las formas en que se expresa o se nos atribuyen las notas de una determinada identidad.

La Otredad, en cambio, dibuja un escenario complejo: su territorio incluye los modos de entrar en relación, visualizar, calificar o descalificar a los otros hombres que difieren en sus aspectos físicos exteriores, en sus costumbres y en algunas formas de construir sus identidades.⁵

5 Para este tema, véase Garreta, Mariano. La Trama Cultural, pág. 15 y ss.

Nuestro propósito es pensar la compleja relación que el hombre entabla consigo mismo presenta a la luz de esta partición binaria que territorializa al hombre prudente a un *topos* honorable, inscrito en el plano de la Mismidad y desterritorializa al hombre transido por la *hybris* a otro *topos* de distinto estatuto ético-ontológico, inscrito en el plano de la Otredad. Así la *polis* clásica reedita las viejas figuras de lo Mismo y de lo Otro, inscritas en el relato mítico como *logos* explicativo.

II. Los atajos de Foucault. La presencia de *Las leyes* en la *Historia de la Sexualidad*

A continuación nos proponemos aceptar el desafío foucaultiano de retornar a los griegos y hacerlo desde un texto emblemático de la constitución del sujeto ético político; nos referimos a *Las leyes*, considerado por Foucault en múltiples pasajes de la *Historia de la sexualidad* por constituir una materia de reflexión noble de lo que constituía su genealogía del sujeto.

Debemos desplegar una mínima información de este diálogo platónico de vejez para orientar el seguimiento del gesto interpretativo. Los personajes del diálogo son un anciano ateniense que camina con otros dos viejos de una edad semejante, Clinias, el cretense y Megilo, el lacedemonio. La caminata se desarrolla desde la ciudad de Cnosos, en Creta hasta el santuario de Zeus, en su cercanía. La propuesta del ateniense es que la conversación verse sobre el régimen de gobierno y las leyes en general, teniendo en cuenta la presencia de sus interlocutores que provienen de ciudades afamadas en relación a las viejas normas de Licurgo y Minos. Así lo expresa el ateniense iniciando la propuesta: “creo que no os será desagradable que nos entretengamos en hablar acerca del régimen político y de las leyes alternando la conversación al tiempo que vamos de camino”⁶. El interés político surge muy tempranamente en el diálogo.

6 *Leyes*, 625 a

En el primer punto de la conversación, el ateniense interroga sobre las características de la guerra y sus alcances, al tiempo que pregunta sobre la conveniencia de las comidas en común, los ejercicios gimnásticos y las armas de particulares características, esto es, la levedad de los arcos y las flechas. Todo ello se debe en realidad a favorecer la victoria en la guerra como modo de asegurar la paz y con ello la preservación de los bienes. Es Clinias quien se encarga de dar la respuesta: “Y observándolo así hallarás fácilmente que el legislador de los cretenses dispuso todas nuestras instituciones legales, en lo público y en lo privado, mirando a la guerra, y con este objeto nos encargó que guardásemos las leyes, pensando que en todo lo demás, posesiones o normas de vida, no había utilidad alguna si no se vence en aquella, pues todos los bienes de los vencidos pasan a mano de los vencedores”⁷. Clinias está sin duda exponiendo un modelo de guerra que pronto despertará el comentario del ateniense, ya que en su concepción de guerra lo único que aparece como blanco de acción es el enemigo extranjero. El ateniense amplía con su observación el concepto y el alcance de la noción de guerra para pensar en dos frentes, no contemplados por Clinias: las guerras intestinas, donde la idea de extranjero se desdibuja en aras del enemigo interno y la guerra del hombre contra sus instintos, donde el escenario y las características del adversario parecen cambiar radicalmente. “Y uno mismo con respecto a sí mismo ¿ha de considerarse también como enemigo a enemigo? ¿O qué decimos de ello?”⁸. He aquí el punto de nuestro interés en la lectura ántropo-política que buceamos. El hombre se mide frente a sí mismo en relación a la fortaleza de sus impulsos. El hombre deviene su propio guardián ya que sus impulsos pueden jugarle una mala pasada. No hay victoria más noble que aquella que se logra sobre el enemigo interno. El campo de batalla ya no guarda las características del viejo frente. Es el interior del hombre, el *topos* privado el que deviene lugar de contienda. Clinias lo reconoce cuando afirma: “Y en esta guerra, huésped, el vencerse a uno a sí mismo es la primera y la mejor de todas las

7 Las Leyes, 625 e-626 a

8 Las Leyes, 626 d

victorias; y el ser derrotado uno por sí mismo, el peor y más vergonzoso de los males. Y esta manera de hablar declara que en cada uno de nosotros existe una guerra contra nosotros mismos”⁹. El viejo dispositivo de la guerra contra el extranjero cede paso a una guerra donde el adversario está muy próximo y acecha constantemente, a punto tal de amenazar uno de los bienes más preciados: el honor. No se trata ya de los viejos bienes en términos de posesiones materiales; el nuevo bien es aquel que hilvana una larga tradición donde el honor se mide en soberanía.

Como siempre, el desplazamiento al orden de la *polis* no se hace esperar. La línea de continuidad entre el individuo y la ciudad es un elemento constante en la reflexión política y ello porque la ciudad y el individuo están recíprocamente implicados. El ateniense así lo propone: “Llevemos ahora, pues, el argumento otra vez hacia atrás, y pues, entre nosotros todos, el uno es superior a sí mismo y el otro inferior, ¿diremos o no que en la casa, en la aldea y en la ciudad ocurre otro tanto?”¹⁰.

Así, puede ocurrir que los mejores y más nobles ciudadanos triunfen y gobiernen, con lo cual llamaremos buena a la ciudad, o, por el contrario, los malos, seguramente en mayoría numérica, triunfen y entonces la *polis* será mala. La ciudad es lo que sus ciudadanos hacen de ella. La *polis* justa resulta de la justicia que sólo sus hombres pueden imprimirle. De allí que la política sólo puede ser leída a la luz del planteo antropológico que jerarquiza el constituirse como sujeto ético. El ateniense lo reafirma cuando dice: “Lo que tú acabas de decir lo entiendo de este modo: que alguna vez ciudadanos de una misma estirpe y de una misma ciudad, siendo injustos y en gran número, se reúnen y hacen fuerza a los justos, que son menos, tratando de esclavizarlos; y cuando triunfan, aquella ciudad puede ser llamada inferior a sí misma y mala al mismo tiempo; y cuando son vencidos, superior a sí misma y buena juntamente”¹¹. No hay una *polis* a priori, sino una polis construida a partir de quienes la conforman. Su superioridad o inferioridad radica en su capacidad de combate. Si

9 Las Leyes, 626 e

10 Las Leyes, 627 a.

11 Las Leyes, 627 b.

existe un sujeto agonístico en la medida en que combate contra las contradicciones y tensiones de sus propios impulsos e instintos, hay también una ciudad agonística que debe luchar por su superioridad derrotando lo que la daña.

Ahora bien, no olvidemos uno de los pilares de la conversación: ¿Quién ha de ser el mejor gobernante? Seguramente no aquel que proponga el exterminio de aquellos elementos dañinos a la ciudad, como modo de invisibilizar su presencia y neutralizar su acción, sino aquel que promueva la reconciliación de todos los elementos que componen el todo que es la ciudad. El ateniense interroga a sus interlocutores al respecto: “¿Y cuál sería el mejor, el que exterminase a los malos y encargase a los buenos de que se rigiesen a sí mismos no el que pusiese a gobernar a los buenos y, dejando vivir a los malos, los llevase a obedecer voluntariamente a aquéllos? Aún tendríamos que hablar de un tercer juez en grado de excelencia, si es que ese juez existe: el que tomando una familia dividida, no hiciese perecer a nadie, sino que la reconciliase y, poniéndole leyes, pudiese lograr que sus miembros vivieran en lo sucesivo en recíproca amistad”¹². Pensemos en la intervención del ateniense. En primer lugar, aparece el dispositivo educativo que hace que los hombres obedezcan voluntariamente a quien es el más apto para gobernarlos. La fuerza parece ceder paso a un tipo de vínculo sostenido por la voluntad. En segundo lugar, el dispositivo político parece obedecer a un *telos*: la reconciliación como forma de *philia*. El gobernante debe actuar siempre con miras a lo mejor y lo más justo, *to agathos* y *to dikaios* parecen ser los valores supremos que un buen gobernante debe tener, porque constituyen, en última instancia los elementos que propician la paz y la armonía. Lejos ha quedado el modelo político del exterminio como modo de preservar la armonía; el nuevo concepto de armonía parece ser el encastre entre las partes constitutivas de la ciudad y tal parece ser el desvelo de un buen gobernante. Así lo interroga, una vez más el ateniense: “¿Y qué diremos del que ha de poner armonía en la ciudad? ¿Ordenará la vida más bien mirando a la guerra con los enemigos de fuera

12 Las Leyes, 627 e-628 a.

o a la guerra que se produce una y otra vez dentro de ella, la que se llama sedición? Guerra que nadie querría que surgiese en su propia ciudad y que, una vez surgida, querrían todos que acabase cuanto antes”¹³. Claramente el mejor gobernante es un *fulax*, aquel que sabe guardar, velar por la armonía interna. Su superioridad radica en esa posibilidad de poner vislumbra lo que hace a la reconciliación de las partes. De allí que “el que atiende a la felicidad de la ciudad y de los individuos no sería buen político si sólo, y en primer término, mirara a la guerra exterior; ni legislador cumplido si no dispusiese más bien las cosas de la guerra en gracia de la paz que las de la paz en gracia de la guerra”¹⁴. El texto parece estar proponiendo un desplazamiento de la atención. Del elemento externo, propio de la guerra contra el extranjero, al espacio interno, propio de la sedición que jaquea el orden de la ciudad; pero este desplazamiento encierra el más radical movimiento: el desplazamiento de la mirada hacia el espacio más íntimo aún, el del propio individuo.

El segundo desplazamiento, ya advertido, parece desviar la atención del habitual modelo del exterminio al propuesto modelo de reconciliación, subtenido por el concepto de *philia*.

Ahora bien, si se trata de orientar la mirada, el ateniense se refiere a aquel punto que todo gobernante debe ver para poder gobernar: el valor. El buen gobernante debe clasificar las virtudes y de acuerdo a esa clasificación, ordenar las leyes. En efecto, “ante todo, lo mismo ese legislador de aquí, inspirado por Zeus, que cualquier otro que valga para algo no dará nunca leyes sino puesta la vista precisamente en la mayor virtud; y ésta, como dice Teognis, es la lealtad en los peligros que podríamos llamar justicia perfecta”¹⁵. Es precisamente en nombre de ella y por acción de la virtud que el legislador supo y pudo poner las leyes. La ley encuentra su razón de ser en la virtud, cuyo conocimiento marca la superioridad de quien debe gobernar.

13 Las Leyes, 628 b.

14 Las Leyes, 628 d.

15 Las Leyes, 630 d.

Es el propio ateniense quien ordena el cuadro que clasifica los distintos bienes, según su jerarquía, hasta culminar con el bien máspreciado: el valor: “Estos bienes, por otra parte son de dos clases: los hay humanos y los hay divinos; de los divinos dependen los otros; y el que recibe los mayores adquiere también los más pequeños, y si no, carece de unos y otros. De los bienes menores va a la cabeza la salud; es segundo la hermosura; tercero, la fuerza para las carreras y para los demás ejercicios del cuerpo; y el cuarto es la riqueza, no la riqueza ciega, sino la de vista aguda, que toma por guía a la razón, la cual es a su vez capitana de los bienes divinos; el segundo de éstos es la conservación del alma en templanza acompañada de reflexión; de éstos, unidos al valor, saldrá el tercero, que es la justicia, y el cuarto será el valor mismos. Todos estos últimos se ordenan por naturaleza antes de aquellos cuatro, y el legislador ha de ordenarlos también así”¹⁶. Típico cuadro platónico donde se visibiliza un orden jerárquico que, en primer lugar, tensiona los dos *topoi* clásicos: el humano y el divino. Es esta primera partición la que abre la posibilidad de la segunda: los bienes menores y los bienes mayores; los primeros, fuertemente vinculados al cuerpo, como entidad menor y los segundos, vinculados al alma como entidad superior. La salud, la hermosura, la fuerza y la riqueza, como bienes menores, dependen enteramente de los divinos, que, a su vez, miran a la razón como entidad suprema, como capitana de los bienes superiores.

La conservación del alma, la justicia, y el valor, completan el cuadro de los bienes superiores. El cuadro, asimismo, delimita los juegos de la dependencia, lo cual jerarquiza los *topoi* desde una función rectora. Los primeros dependen y miran a los segundos y estos, a su vez, miran a la razón, que es su guía.

Hemos aludido a una forma de combate que se entabla consigo mismo. El legislador es el primero que debe dar cuenta de esta forma de *agon*. El ateniense lo advierte: “El legislador debe cuidar rectamente, dando honra o castigo, de sus recíprocas uniones matrimoniales, y tras de ellas, de los nacimientos y crianzas de los

16 Las Leyes, 631b-d.

hijos, ya sean varones o hembras, tanto en su juventud, como después cuando van siendo mayores, hasta la vejez; debe en todas sus relaciones observar y vigilar sus dolores y sus placeres, las pasiones y afanes de amor de todos ellos, y reprenderlos y alabarlos rectamente por medio de las mismas leyes”¹⁷. He aquí la clave de nuestro proyecto de lectura sobre el libro I. El legislador es un *agonistes*, un combatiente. El hombre se constituye como tal en este combate que parece incluir algunas acciones sugerentes que hablan de un dispositivo de control, de autocontrol, que tiene como *telos* el control de sí, el autodomínio como forma de libertad y de no ser esclavizado o tiranizado por aquello que, por naturaleza, debe quedar sometido a la guía de la razón. Debe observar, con el imperativo de un deber voluntario y razonado, aquellos elementos que dan cuenta de su propia constitución: dolores, placeres, pasiones. Asimismo, debe reprenderlos o alabarlos, según el orden del merecimiento, pero, en ambos casos, actuar como un conductor que premia o castiga.

Otro elemento a tener en cuenta es la continuidad del gobierno de sí como empresa sostenida en el tiempo. No se trata de una actividad esporádica o fragmentaria, sino vivida como un *continuum*, que, por otra parte, se dirige a la totalidad de la vida del legislador, sus uniones, sus matrimonios, sus hijos. Se trata de un todo, de un modelo global de vida, transida por la templanza y la prudencia.

El ateniense ha conducido el diálogo para desplegar el perfil de lo que debe ser el legislador; esta era la pintura que esperaba de Clinias cuando el interlocutor desplegara la bonanza de la legislación de su ciudad, alejada, por cierto, de esta pintura a la que han arribado.

El tema de la constitución del sujeto ético-político que venimos persiguiendo retorna, una vez más, de la mano del ateniense cuando vuelve a aparecer el tema del hombre inferior, semejante, por otro lado, al concepto de ciudad inferior, a partir del isomorfismo al que aludiéramos oportunamente. ¿Cuál es el hombre inferior? ¿Se trata únicamente de aquel que está por debajo de los dolores, o también aquél que está

17 Las Leyes, 631 e-632 a.

por debajo de los placeres? Sin duda, ambos deben ser considerados a la hora de testear al buen legislador, pero, el sometimiento a los placeres es, quizás, lo que acarrea la mayor vergüenza.

De allí la necesidad de que las leyes enseñen el dominio de los mismos, a partir del conocimiento de los mismos; los placeres no deben ser invisibilizados; por el contrario, el contacto con los mismos desde temprana edad, vuelve a los sujetos resistentes a sus eventuales peligros. El ateniense se refiere al respecto: “Otro tanto creo yo que debería tal legislador haber discurrido respecto de los placeres, diciéndose a sí mismo que si nuestros conciudadanos no tienen experiencia alguna desde su juventud de los mayores deleites, al hacerse descuidados en su propio dominio sobre aquéllos y en el no dejarse llevar a acciones vergonzosas por la dulzura de los mismos, sufrirán lo que los vencidos por los miedos; serán esclavos, de modo distinto y aun más ignominioso, de los que saben dominarse en los placeres y de los que son maestros en ellos, hombres absolutamente malvados en algunos casos; tendrán el alma esclava en un respecto, aunque sea libre en otro; y no serán dignos de ser llamados, sin más, hombres valerosos e independientes”¹⁸. La batalla contra los placeres reporta no sólo el honor, sino también la libertad; quizás por la estrecha vinculación entre el valor y el dominio de sí. La sumisión a una fuerza otra que la propia racionalidad determina un tipo de esclavitud que supone la pérdida del vigor del alma para hacer frente a aquello que puede tiranizarnos, imponiendo su imperio.

Habiendo discurrido sobre el valor a propósito del dominio reflexivo de los placeres, el ateniense propone hablar de las ventajas de las comidas comunes y los gimnasios, presentes en las costumbres de tantas ciudades y prácticas directamente vinculadas con el valor y la templanza, temas de discusión puntual. Tal como advierte el ateniense: “Esas dos (los placeres y los dolores) son, en efecto, las dos fuentes que manan y corren por naturaleza, de las que, bebiendo la debida cantidad en el lugar y tiempo que procede, resulta feliz lo mismo la ciudad que el individuo y, en general,

18 Las Leyes, 635 e-d.

todo ser; y el que bebe sin conocimiento y fuera de sazón lleva existencia enteramente opuesta a la de aquél”¹⁹. Al mentado isomorfismo individuo-*polis*, se suma la idea de medida conforme a razón. Sólo la justa medida implica la sujeción a la razón como guía y conductora para no caer en la *hybris* como estado no deseado.

Surge entonces el tema de la embriaguez como núcleo de problematización, a partir del consumo no regido `por la razón, ante la ausencia de un jefe capaz de controlar los excesos. Así lo expresa el ateniense: “Pero ahora no hablamos del que ha de gobernar un campamento en tiempo de guerra en encuentros de enemigos contra enemigos, sino del que ha de regir a unos amigos en comunidad de benevolencia con sus amigos en tiempo de paz”²⁰. Este también es el momento oportuno para medir la tensión *hybris-sophrosyne*. Si una tal sociedad se da a la embriaguez, quedará sujeta a las perturbaciones antes aludidas, pero es ella también el *kairos*, la ocasión favorable, para una tarea didáctica que sólo un jefe imperturbable sabrá desplegar, pues “viene a ser custodio de la amistad que existe entre ellos y hasta encargado de acrecentarla por medio de la misma actual reunión”²¹. La *philia* constituye, como sabemos, una práctica subjetivante; de allí la necesidad de guardarla, cuidarla de todo elemento que pueda dañarla o debilitarla. La embriaguez, en tanto pérdida del control de uno mismo, implica la posibilidad de dañarla y, con ello, de dañar un bien preciado para la comunidad de varones libres. El jefe vuelve a tener esa doble misión que el dispositivo diseña: maestro y guardián, conductor y gendarme del orden interno de la comunidad de *philoí*: “Pues un jefe de embriagados, embriagado él también, joven y no entendido, tendría gran fortuna si no produjese algún gran daño”²².

En realidad, el ateniense está discutiendo sobre el arte de la conducción, sea cual fuese el elemento conducido. Retorna el tema del isomorfismo al que Platón no tiene acostumbrados, ya que en materia de conducción la *tekhne* no reconoce *topoi*.

19 Las Leyes, 636 d-e.

20 Las Leyes, 640 b.

21 Las Leyes, 640 c.

22 Las Leyes, 640 d.

Así lo define: “¿O no te das cuenta de que, embriagado, un capitán de navío o un gobernante de cualquier cosa da al traste con todo, sean barcos, sean carros, sea ejército, sea, en fin, lo que fuere lo sometido a su gobierno”²³. En la lista de elementos nombrados podría aparecer el hogar, la ciudad, la familia, todos *topoi* subordinados a la primera y determinante conducción de sí mismo, sólo posible a partir de la educación, la que, “sin duda, trae consigo entre otras cosas la victoria”²⁴. Si el modelo es agonístico, si la vida como *continuum* depende del modelo de las batallas perpetuas, la educación es el único pasaporte a la victoria, victoria que se aleja, por supuesto, del habitual concepto en términos bélicos, para pensarse desde el modelo subjetivante, donde la victoria se mide en la acabada consolidación del sujeto temperante.

Clinias ha comprendido el mensaje del ateniense y su intervención lo demuestra: “Páreceme, amigo, que hablas de las reuniones en que se bebe en común como de un elemento importante de educación si son bien conducidas”²⁵. Queda claro que el escenario de la educación no esquiva la presencia del eventual elemento perturbador. Insistimos, no se trata de invisibilizar aquel elemento que virtualmente puede causar el daño, la bebida, por ejemplo, sino, por el contrario, se trata de enfrentarlo para medirse frente a él, para establecer un *agon* que constituya la ocasión de una victoria, a la medida del sujeto.

Surge pues el tema de lo que es la educación, la cual parece estar asociada a la noción de juego, y a los primeros años de vida del niño, ya que el niño se ejercita en aquello que más tarde jugará como hombre. Tal es lo que expresa el ateniense: “Digo, en efecto, y sostengo que el varón que ha de alcanzar excelencia en alguna cosa debe ejercitarla de niño, ya en juego, ya en serio, en todos sus particulares”²⁶. La excelencia está sin duda asociada a cierta habitud, a un cierto ejercicio sostenido, lo que

23 Las Leyes, 640 e-641 a.

24 Las Leyes, 641 c.

25 Las Leyes, 641 c-d.

26 Las Leyes, 643 b.

despliega la noción de *askesis*. Por otra parte, el ateniense advierte la necesidad de desear la excelencia como modo de encaminarse a ella, como *telos* último. Eso también forma parte de la disciplina a la que la *paideia* está asociada: “Ciertamente, decimos que lo principal de la educación es la buena disciplina que lleve, sobre todo, el alma del educando al amor de aquello en que, una vez llegado a hombre, debe perfeccionarse con la excelencia propia de la profesión”²⁷

La disciplina forma parte del dispositivo educativo porque conduce al fin deseado: el amor a la excelencia; este *telos* sólo es posible en el marco de una educación que se ha iniciado en la infancia, “que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado con justicia”²⁸. El buen ciudadano desea serlo; no hay educación sin este matiz erótico, en cuanto es el *eros* la fuerza que moviliza al fin. El ateniense se encarga de distinguir esta verdadera educación de otras que no merecen recibir ese nombre: “mientras a la que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a algún conocimiento no acompañado de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto”²⁹. Como se puede ver, retorna en la observación del ateniense el mismo juego de jerarquías que acompaña las habituales clasificaciones platónicas. Una **educación verdadera** que se opone a otra aparente, vinculada a lograr aptitudes menores, que no están en relación con aquellas habilidades regidas por los elementos rectores en la constitución subjetiva: la razón y la justicia.

La educación así entendida resulta un bien. Así, debemos reconocer que es “ella el primero de los más hermosos bienes que se dan a los mejores varones; y si alguna vez se extravía y cabe enderezarla de nuevo, esto es lo que ha de hacer cada uno con todas sus fuerzas durante toda la vida”³⁰. Una vez más aparece la idea de una

27 Las Leyes, 643 d.

28 Las Leyes, 644 a.

29 Las Leyes, 644 a.

30 Las Leyes, 644, b.

empresa a largo plazo. La educación no implica un tramo de la formación del individuo; se trata, más bien, de una empresa moral que involucra la totalidad de la vida del individuo; un proceso sujeto a revisión constante, a ajustes permanentes, que, por supuesto, no sólo implica la adquisición de habilidades intelectuales, sino la completa formación del individuo en aras de aquello para lo cual la naturaleza lo ha destinado: la actividad política, como modo de velar por la felicidad de todos. Es, sin duda, un bien supremo para los hombres porque ocurre que “los rectamente educados vienen a ser en general hombres buenos y que no se debe en modo alguno despreciar la educación”³¹.

No obstante, debemos repetirlo una vez más, la mayor habilidad que este bien reporta es la posibilidad de autogobernarse, de ser el conductor de sí mismo para no devenir esclavo, con lo cual la educación se vincula con el esquema de saber-poder. El conocimiento es el pasaporte al poder que cada hombre ejerce sobre sí mismo. El poder no radica en otro tipo de acumulación, sino en la posesión de sí, como la mejor acumulación posible. Este es el concepto de lo bueno que el ateniense maneja: “Y antes ya admitimos que son buenos los que pueden gobernarse a sí mismos y malos los que no pueden”³².

En realidad, la importancia de ese gobierno es que el hombre debe lidiar, en el mejor sentido de la justa o lidia, contra dos elementos que en el interior del sujeto, capaces de dañarlo a partir de su imperio: “dos consejeros, contrarios el uno del otro y faltos de sensatez, a los que llamamos placer y dolor”³³.

La batalla por el gobierno de sí o la empresa de constitución del sujeto es difícil de graficar. El ateniense busca una imagen para hacerlo, convencido quizás de que una imagen viva puede acercar la envergadura del intento. La imagen elegida es la de pensar que los seres vivos somos marionetas de los dioses, que ellos han fabricado, ya sea para su propio juego, ya para algún fin serio, que, no obstante, los

31 Las Leyes, 644, a.

32 Las Leyes, 644, b.

33 Las Leyes, 644, c.

hombres desconocemos. “Lo que sabemos es que esas afecciones, a manera de unas cuerdas o hilos interiores, tiran de nosotros y nos arrastran, siendo opuestas entre sí a acciones divisorias de la virtud y la maldad. En efecto, la razón nos dice que debemos seguir constantemente una sola de aquellas tensiones y, sin dejarla en manera alguna, tirar contra las otras cuerdas; y que esa tensión es la conducción del raciocinio, áurea y sagrada, que se llama ley general de la ciudad; que las otras son duras y férreas y sólo aquella suave y uniforme como el oro, a diferencia de las demás, multiformes con varias apariencias”³⁴. El tema es que los hombres sepan distinguir entre las tensiones de los afectos que de ellos tiran, como hilos, la tensión suave y firme de la sujeción racional a la ley general de la ciudad de aquella otra tensión que es móvil en su apariencia. En última instancia se trata de poder discernir, en tanto distinguir y separar una sujeción de otra.

Una vez más, el ateniense remata el argumento en términos agonísticos: “Hay, en verdad que ayudar constantemente a esa hermosísima conducción de la ley, pues siendo el raciocinio en su belleza blando y no violento, necesita de quien sirva a su impulso para que lo que es de oro venza en nosotros a lo que es de otras materias”³⁵.

La ley es lo más fuerte, más allá de aparecer como suave y blanda. Su fortaleza radica en su misma racionalidad, superior a toda forma de dureza y violencia; la invitación de la ley, como bien supremo de la ciudad, es sujetarse a ella por fuera de toda coacción violenta. Allí radica su superioridad en la suavidad y es esta sujeción voluntaria la que determina la partición de aguas que venimos refiriendo: los hombres superiores frente a los inferiores a sí mismos; los que se someten a la ley y los que se someten a fuerzas antagónicas.

Acordado el valor de la ley, el ateniense vuelve a tocar el tema de la bebida y su derivación en la borrachera, como aquello que hace más tensos e impetuosos los deleites y pesares, las cóleras y los amores. La borrachera resulta entonces aquel estado en que el sujeto es “menos dueño que nunca de sí mismo”³⁶.

34 Las Leyes, 644, e.

35 Las Leyes, 645, a.

36 Las Leyes, 645, e.

Pero una vez más el tratamiento de lo que podríamos denominar el uso de los placeres, es la excusa perfecta para seguir haciendo hincapié en el modelo de lo que hemos denominado la batalla perpetua porque la presencia del placer y su posible desmesura es el topos ideal para la contienda. El campo de batalla es inigualable ya que la presencia efectiva de aquello que puede conducirnos a la *hybris* es la ocasión para poner de manifiesto la fortaleza del alma y erigirse como el vencedor. En realidad, la más cabal constitución de uno mismo como sujeto temperante supone haber rozado los peligros del desenfreno y la consecuente deshonra y haber salido airoso de tal contacto a partir de la sabia guía de la razón y el esfuerzo que sólo la fortaleza posibilita.

Tal es la recomendación del ateniense, cuando vuelve a poner el tema en términos de lucha: “¿No es preciso que, lanzándole y ejercitándole contra la desvergüenza, le hagamos vencer en la lucha contra sus propios placeres? Si, por lo que respecta al valor, sólo se llega a la perfección combatiendo y venciendo la interior cobardía, ¿va a valer nadie en virtud ni la mitad de sí mismo sin experiencia ni ejercicio de estos otros combates o será por ventura perfectamente temperante sin haber luchado con muchos placeres y deseos que le muevan a la desvergüenza y a la injusticia y haberlos vencido, ya en juego, ya en serio, con la ayuda de la razón, del esfuerzo, y del arte, y quedando, por el contrario, enteramente exento de todas esas afecciones?”³⁷.

La recomendación es siempre el control y la medida en el marco de ciertas situaciones problemáticas para no caer en aquel estado que conduzca a la vergüenza. Nada mejor, entonces, que cultivar en el alma dos cosas: por un lado la confianza y por otro el temor, lo cual asociados dan cuenta del pudor. “Así pues, en aquellos estados en que nos hacemos especialmente confiados y audaces, será preciso, según se ve, cuidar de que en la medida de lo posible no resultemos desvergonzados ni henchidos de osadía, sino temerosos de propasarnos en cualquier momento a decir, sufrir o hacer algo vergonzoso”³⁸.

37 Las Leyes, 647, e-d.

38 Las Leyes, 649, e.

Conclusiones

Larga travesía por un territorio subjetivante donde el sujeto humano ingresó en juegos de verdad, en el marco de lo que podemos denominar una práctica del yo; juegos de verdad que ya no se relacionan con prácticas coercitivas; juegos de verdad que ya no toman la forma de la ciencia o de su discurso, la forma de las instituciones encargadas del control de los sujetos; juegos de verdad que ya no definen al sujeto como el ser que habla, que trabaja y que vive. Se trata de otra cosa. Dice Foucault: “Es lo que podría llamarse una práctica ascética, usando el término “ascética” en un sentido muy general, o sea, no en el sentido de abnegación sino en el de un ejercicio del yo sobre sí mismo, por el que se trata de descubrir, de transformar el propio yo y alcanzar un cierto modo de ser”³⁹. El sujeto se convierte en un campo permeable a ciertas transformaciones, que sólo pueden darse por la intervención de prácticas posibilitantes de dicho cambio. Se trata entonces del conjunto de *tekhnai* que no sólo fijan sujetos a ciertas prácticas, sino que también, vehiculizan transformaciones, rectificaciones. No hay acceso a la verdad sin tecnologías política, por cuanto sabemos que toda tecnología está al servicio de la duplicidad subjetiva. Hay un salirse de uno mismo para convertirse en ese otro sujeto que la verdad exige como condición de contacto y esa salida sólo se produce desde la dimensión del trabajo sobre uno mismo. Este es exactamente el concepto de espiritualidad, en tanto conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias, a través de las cuales se opera la transformación.

A su vez, se plasma cierta alianza entre subjetividad y espacialidad. No sólo la verdad parece estar espacializada a cierto *topos*, sino que la misma noción de espacio se juega en el campo subjetivo. El viaje que todo sujeto inicia en su relación con la verdad, implica un espacio de partida y uno de llegada que difieren cualitativamente; pero, también el acceso a la verdad posiciona al sujeto en un espacio subjetivamente otro. La *epimeleia eis heautou* cambia las reglas de la espacialidad al cambiar el horizonte de la mirada, la cual no se detiene en el habitual espacio que se yergue entre

39 Foucault, M., El yo minimalista, p. 145.

las cosas, sino en el espacio interior. Del afuera al adentro, la dimensión topológica acarrea también consecuencias en el orden de la temporalidad: la transformación subjetiva se juega en el tiempo, que pasa a constituir la bisagra subjetivante por excelencia. No obstante, la dimensión topológica debe pensarse desde un horizonte semántico y allí aparece el término *topos* desde un juego de acepciones que impactan sobre el terreno de análisis foucaultiano. Hay otro espacio en juego, menos atendido a la metáfora topológica. El término significa condición, estatuto, rol, posibilidad. Eso es exactamente el proceso de transformación de los sujetos, quienes cambian de estatuto, de condición subjetiva. Devienen otros, como si se operara un doblote, una duplicidad antropológica, propia del proceso de conversión *ad se* y propia de la exigencia de acceder a la verdad. Siempre está en juego la relación sujeto-verdad. Dice Foucault al respecto: “No se puede cuidar de sí sin conocimiento. El cuidado de sí es, por supuesto, conocimiento de sí —ése es el aspecto socrático-platónico—, pero es también el conocimiento de un cierto número de reglas de conducta o principios que son, al mismo tiempo, verdades y normas. Cuidar de sí es dotar al propio yo con estas verdades. Allí es donde la ética se vincula con el juego de verdad”⁴⁰.

Es por ello que la vida auténtica implica cierta actitud, un peculiar modo de estar integrado al todo pero, a su vez, manteniendo la elección de una vida mesurada para no perderse en la vida inauténtica, donde el estado de *hybris* domina el escenario antropológico. La preparación del alma implica la distinción entre la medida y la desmesura como la tensión dominante del agonismo ético.

Esta es una batalla clave en el marco de la visión batalladora de la ética. El triunfo de la *hybris* es el pasaporte al sufrimiento como *pathos*, al tiempo que constituye la derrota definitiva del alma. La *hybris* supone el empobrecimiento de la racionalidad ya que representa la falta de límite, el desconocimiento de la medida como unidad que sostiene la vida prudente.

40 Foucault, M., El yo minimalista, p. 149.

Cuando hablamos de cuidado de sí debemos comprender que el retorno sobre uno mismo en términos de *epistrophe eis heautou* significa un gesto de volverse sobre un objeto prestigioso de consideración: el alma; ese es el lugar del retorno. El alma se convierte en el epicentro de una acción sostenida y continuada que reporta su propia purificación. Del afuera al adentro, del objeto exterior al seno de una interioridad que espera cuidado y atención, el sujeto se desplaza antropológicamente ya que la conversión de sí implica un mejoramiento en la calidad de ser, que retorna en un puente tendido hacia la polis.

Por ello el verdadero escenario de la hermenéutica de uno mismo es siempre de orden político, de una política de existencia como modo de dar cuenta de la autoconstitución como sujeto responsable de sus propios actos.

Apenas un gesto⁴¹. Dice Foucault: “Creo que en la medida que la libertad significa no esclavitud para los griegos –una definición bastante distinta de la nuestra–, el problema es totalmente político. Lo es, en la medida en que la no esclavitud con respecto a otros es una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, entonces, política en sí misma. Y entonces, tiene un modelo político, en cuanto que ser libre significa no ser esclavo de uno mismo y sus propios apetitos, lo que supone que uno establece sobre el propio yo cierta relación de dominación, de liderazgo, que era llamada *arkhe* –poder, autoridad–”⁴². En esa ontología histórica de nosotros mismos, la política en Foucault cobra su más alto sentido, ya que tiene que ver con el dominio de uno mismo, con la posibilidad de autodeterminarse, de autoinventarse. Es en el pliegue del poder de policía que surge, quizás como necesidad, antes que intelectual, existencial, la necesidad de pensar este atajo subjetivante.

41 Lo que sigue forma parte de la conclusión de mi obra Foucault y lo político, expresamente referida a la problemática recortada en el presente artículo.

42 Foucault, M., El yo minimalista, p. 151.

La autonomía, como Castoriadis dijera alguna vez, parece ser el valor político máximo. Cuando Foucault expresa sus críticas al mundo capitalista, a los dispositivos de control y disciplina que ejercen el poder para hacer sufrir, a la forma-Estado, compartida por el capitalismo y por el comunismo, Foucault parece tener en mente a la autonomía y el autogobierno (sea individual o social) como criterio que permite abrir las aguas, distinguiendo las formas en que el poder se ejerce o se padece. El Foucault que denuncia el poder allí donde se ejerce coactivamente desde fuera, abre el intersticio para pensar un poder que desde sí se ejerce sobre uno mismo con fines estetizantes. Estética y política hilvanan una nueva red.

Así entendida, la política tiene que ver con una forma de cuidarse, de autogobernarse para cortar con las dominaciones, con aquello que me debilita y por ende, puede resultar antivital. La constitución de uno mismo deviene *agon*, combate y en ese combate hay algo que abraza al otro como *praxis* política, en una trama compleja de relaciones con los demás. Dice Foucault: “Y el cuidado de sí implica además una relación con el otro desde el momento que, para realmente cuidar de sí mismo, debe atenderse a las enseñanzas de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo –alguien que le diga a uno la verdad–. De esta modo, se presenta el problema de la relación con los demás paralelamente al desarrollo del cuidado de sí”⁴³.

43 Foucault, M., El yo minimalista, pp. 151-152.

Bibliografía

- Aries, Ph., Béjin, A. Foucault, M. y Otros. *Sexualidades Occidentales*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Colombani, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1991.
- Detienne, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1986.
- Eggers Lan, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Colihue, Buenos Aires, 2000.
- Foucault, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*. (2ª ed.) Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1991.
- Foucault, Michel. *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1991.
- Foucault, Michel. *El yo minimalista y otras conversaciones*, Biblioteca de la mirada, Buenos Aires, 1996.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- Garreta, Mariano. *La Trama Cultural Textos de Antropología*. Caligraf, Buenos Aires, 1999.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Vol. I a IV*. Gredos, Madrid, 1991.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999.
- Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Losada, Buenos Aires, 1980.
- Platón. *Las Leyes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- Platón. *Leyes*, Gredos, Madrid, 1999.
- Platón. *República*, Estudio preliminar, Traducción y notas, Mársico, C. y Divenosa, M. Losada, Buenos Aires, 2004.
- Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Ariel, Barcelona, 2001.

**Voluntad de verdad y sentido común.
Una mirada deleuziana sobre Foucault.
Will to Truth and Common Sense. A Deleuzean Look at Foucault.**

Pablo Pachilla *

*Fecha de Recepción: 20 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 25 de septiembre de 2014*

Resumen: *En el presente trabajo nos proponemos explorar las críticas de Michel Foucault y Gilles Deleuze a la concepción de la verdad según la cual habría una adecuación o continuidad entre objeto y sujeto de conocimiento. Pensadores franceses de la misma generación, ambos realizaron una novedosa lectura de Nietzsche centrándose en su crítica a la voluntad de verdad. Nos detendremos, en este sentido, en el desmontaje llevado a cabo por Foucault del dictum aristotélico según el cual todos los hombres desean por naturaleza conocer, procurando deshacer de este modo la ligazón “natural” entre voluntad y verdad. Sostendremos que el abordaje de Deleuze resulta complementario al de Foucault, al señalar la conexión entre el postulado de la voluntad de verdad como connatural al hombre y el supuesto del sentido común como uso concordante de las facultades, rompiendo de este modo con la unidad del sujeto. Por último, exploraremos la lectura que Deleuze realiza de Foucault, donde su concepción de la irreductible heterogeneidad entre las facultades puede reencontrarse llevada al plano de lo visible y lo enunciable.*

Palabras clave:

Deleuze, Foucault, verdad, sentido común.

Abstract: *This paper aims to explore Michel Foucault and Gilles Deleuze’s critical views towards the conception of truth according to which there would be an adequacy or continuity between subject and object of knowledge. French thinkers of same generation, they have both contributed to a novel reading of Nietzsche focusing on his critique of the will of truth. We will then review the dismantling carried forward by Foucault of the Aristotelian dictum according to which all men by nature desire to know, attempting to undo the “natural” bond between will and truth. We will argue that Deleuze’s approach is complementary to that of Foucault, since he points out the*

* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris VIII, así como becario de CONICET. Su investigación gira en torno a la reformulación de la filosofía trascendental por parte de Gilles Deleuze, enfocándose en el concepto de tiempo en el cruce entre ontología y estética. Correo electrónico: ppachilla@hotmail.com

connection between the postulate of the will of truth as inherent to mankind, on one hand, and the assumption of common sense as a concordant use of the faculties, on the other, thus breaking the alleged unity of the subject. Finally, we shall explore Deleuze's reading of Foucault, where we will reencounter his conception of an irreducible heterogeneity between the faculties taken to the plane of the visible and the sayable.

Keywords: *Deleuze, Foucault, truth, common sense.*

I. La lección de Nietzsche

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento.”

Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, I

Con las siguientes palabras abría Michel Foucault su clase del 2 de diciembre de 1970, que oficiaba como conferencia de asunción de la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento” en el Collège de France —ocupada hasta su muerte por Jean Hyppolite—:

He aquí la hipótesis que querría emitir, esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.²

2 Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 1992 [1970], p. 11.

Foucault hablará, en este sentido, de tres tipos de procedimientos. Existirían procedimientos *externos* como la prohibición, la exclusión mediante la separación locura/razón, y el establecimiento de una división entre lo verdadero y lo falso. Existirían asimismo procedimientos *internos*, que ordenan o clasifican los discursos a través del comentario, el dispositivo autoral y el establecimiento de disciplinas. Por último, habría también procedimientos de *rarificación* o selección de los hablantes, tales como rituales, pertenencia a grupos, doctrinas y una creciente especialización. Foucault establece luego el objetivo que guiará las investigaciones del curso, sosteniendo que, de los tres grandes tipos, se interesará por los *externos*, y a su vez, dentro de estos tres sistemas de exclusión externos —la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad—, se interesará especialmente por el último, puesto que los otros dos “desde hace siglos no han cesado los primeros de derivar hacia él” y “cada vez más él intenta recuperarlos a su cargo, para modificarlos y a la vez fundamentarlos”³. Mientras que el peso de la prohibición y de la separación de la locura, según el filósofo francés, tienden progresivamente a decrecer, la voluntad de saber no deja de consolidarse y atravesar el resto de los procedimientos. Pero paradójicamente, mientras que los otros procedimientos son estudiados con frecuencia, la voluntad de verdad permanece como invisibilizada. De inmediato Foucault se ve obligado a plantearse una objeción:

Quizás es un tanto aventurado considerar la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión, junto a aquéllos de los que acabo de hablar. ¿Cómo van a poder compararse razonablemente la coacción de la verdad con separaciones como éstas, separaciones que son arbitrarias desde el comienzo o que cuando menos se organizan en torno a contingencias históricas; que no sólo son modificables sino que están en perpetuo

3 Foucault, Michel. El orden... cit., p. 11.

desplazamiento; que están sostenidas por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia y que finalmente no se ejercen sin coacción y sin una cierta violencia?⁴

En efecto, la comparación parece temeraria. Un primer argumento recurrente en las críticas a Foucault con respecto a su tematización de la verdad es plantear cuestiones del tipo: “pero, ¿acaso usted me va a decir que si digo ‘esa pared es blanca’, mi afirmación es completamente arbitraria y daría lo mismo si la pared fuese negra?”. Es a este tipo de críticas que contesta por adelantado Foucault:

Ciertamente, si uno se sitúa al nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).⁵

En la clase siguiente, el autor se preguntará: cuando se habla de voluntad de verdad, “¿se habla de la voluntad que elige lo verdadero contra lo falso, o de una voluntad más radical que postula e impone el sistema verdad/error?”⁶ Desde luego, se trata de lo segundo. La empresa parece sin embargo harto difícil, y se requiere una gran sutileza para no confundir ambos planos. Esta distinción entre el nivel de una

4 Foucault, Michel. El orden... cit., p. 19.

5 Foucault, Michel. El orden... cit., p. 15-16.

6 Foucault, Michel. Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [2011], pp. 18-19.

proposición al interior de un discurso, por un lado, y la voluntad de verdad que subyace, por otro, puede también enriquecerse apelando a la distinción que Foucault ya realizara en la *Archéologie du savoir* entre *connaissance* y *savoir*: mientras que el primero se refiere a la relación del sujeto con el objeto y con las reglas formales que lo rigen, el segundo alude a las condiciones necesarias en un determinado período para que un cierto tipo de objeto sea dado a la *connaissance* y para que ciertos tipos de enunciaciones puedan ser formulados. En estos términos, la voluntad de verdad como objeto de estudio de Foucault no se ubica en el plano del conocimiento, sino en el plano del saber. Y más tarde, en la “Lección sobre Nietzsche” pronunciada en Montreal, afirmará su voluntad de “pensar el conocimiento como un proceso histórico anterior a toda problemática de la verdad, y de manera más fundamental que en la relación sujeto-objeto”, definiendo entonces el “conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto”⁷ como *saber*.

Tres años más tarde, el 21 de mayo de 1973 en Río de Janeiro, Foucault presentará nuevamente “su” Nietzsche, con el objetivo declarado de sentar las bases metodológicas para introducirse “de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento”⁸ —esto es, aquello que en *El orden del discurso* llamaba “historia externa” de la verdad. Al considerar allí el contraste entre Nietzsche y Kant, Foucault señala que cuando el primero sostiene que no existe el “conocimiento en sí” se refiere a algo completamente diferente que el segundo. No es que no pueda haber, como para el genio de Königsberg, conocimiento *de lo en sí*, sino que el conocimiento no es algo del orden de lo *natural*: “Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento”⁹; este no es, entonces, en modo alguno una causa necesaria, una facultad ni una estructura universal, sino “un efecto o un acontecimiento”, histórico y contingente.

7 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 236

8 Foucault, Michel. La verdad y las formas jurídicas. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996 [1978], p. 31.

9 Foucault, Michel. La verdad... cit., p. 30.

Probablemente uno de los más relevantes puntos clave de las críticas foucaulteanas a las concepciones tradicionales del conocimiento y la verdad se encuentre en esta apropiación de Nietzsche y, más particularmente, en la distinción que Foucault retoma del filósofo alemán entre los conceptos de, por un lado, *Ursprung* u origen, y por el otro, *Erfindung* o invención¹⁰. Pueden darse dos sentidos a la afirmación de que el conocimiento es una invención. En un primer sentido, significa que el conocimiento “no forma parte de la naturaleza humana”¹¹. En un segundo sentido, se puede pensar que, aún si el conocimiento no está inscripto en la naturaleza humana, esta tiene algo así como un “derecho de origen con un mundo a conocer”. De acuerdo con Nietzsche, por el contrario, no existiría ni semejanza ni afinidad entre conocimiento y mundo ‘por ser conocido’, sino que subsistiría siempre una irreductible heterogeneidad entre ambos polos. Acuñando esta idea, Nietzsche efectúa una ruptura con un supuesto común a toda la filosofía occidental, al menos de Platón a Hegel. “Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo”, reconstruye Foucault, “y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza”¹²; “entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer

10 Seguimos aquí la lectura del propio Michel Foucault, que elige traducir los términos alemanes *Ursprung* y *Erfindung* por las voces francesas *origine* y *invention* respectivamente (y que a su vez Enrique Lynch vuelca en español, aunque esta vez de un modo prácticamente necesario, como “origen” e “invención”): “Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. La palabra que emplea, invención—el término alemán es *Erfindung*—reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de «invención» tiene in mente una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen», cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*.” Foucault, Michel. *La verdad...* cit., p. 20. Por otra parte, Foucault realiza una importante distinción, en “Nietzsche, la genealogía, la historia”, entre *Ursprung* como origen, *Herkunft* como procedencia, y *Entstehung* como emergencia. Cf.: Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia” [1971]. *Microfísica del poder*. Comp. y trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992 (3ra ed.), pp. 7-32.

11 Foucault, Michel. *La verdad...* cit., p. 24.

12 Foucault, Michel. *La verdad...* cit., p. 24.

no puede haber ninguna relación de continuidad natural”, sino tan solo “una relación de violencia, dominación, poder y fuerza”¹³. Todo menos *reconocimiento* o identificación.

Según Foucault, la crítica nietzscheana acarrearía dos grandes rupturas con la filosofía occidental tradicional. En primer lugar, aquella entre el conocimiento y las cosas. Esta relación era garantizada, a partir de Descartes, por Dios, que en tanto ser perfecto, no puede querer engañarnos; en consecuencia, el lugar de Dios en la teoría del conocimiento se vuelve innecesario o, en otras palabras, se corta la ligazón de la gnoseología a la teología. En segundo lugar —sostiene Foucault—, si entre el conocimiento y los instintos hay ruptura, entonces no solamente el lugar de Dios desaparece, sino también la unidad del sujeto. Volveremos a este punto al llegar a Deleuze, puesto que sus desarrollos intentarán desenvolver al máximo las consecuencias de dicha ruptura. La unidad del sujeto, afirma Foucault, “era asegurada por la *continuidad entre el deseo y el conocer*, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad”¹⁴.

Esta continuidad, supuesta por la tradición, entre el deseo y el conocer, es ejemplificada de un modo prístino por Foucault durante la segunda clase del curso de 1970-1971 en el Collège de France, editadas recientemente bajo el título *Leçons sur la volonté de savoir*. Exactamente una semana después de la clase que constituye *L'ordre du discours*, Foucault se detendrá a analizar concienzudamente nada más y nada menos que el primer párrafo de la *Metafísica* de Aristóteles, no sin antes retomar y enfatizar su propósito revelado la clase anterior: “se trataría de saber si la voluntad de verdad no ejerce, con respecto al discurso, un papel de exclusión análogo —en parte y, lo concedo, solo en parte—, al que puede tener la oposición de la locura y la razón, o el sistema de los interdictos”¹⁵. Se propone, en otras palabras, investigar si la voluntad de verdad no es un sistema de exclusión tan histórico, modificable y hasta arbitrario como los otros.

13 Foucault, Michel. La verdad... cit., p. 25.

14 Foucault, Michel. La verdad... cit., p. 26 (el subrayado es nuestro).

15 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 18.

La *apuesta* abierta de este modo—el propio autor utiliza este término— al intentar descubrir la historia de esta tan peculiar y sin embargo tan poco cuestionada voluntad es desmenuzada por Foucault en tres afirmaciones. En primer lugar, nuestra voluntad de verdad no es eterna, sino que tiene una *historia*. En segundo lugar, se sigue de ello que debe haber tenido un comienzo; y puesto que se trata por lo visto de una voluntad de tal modo arraigada en nuestra cultura que ni aún la disciplina cuyo nombre etimológicamente la designa es capaz de explicitarla, ha de haber sido un acontecimiento fundacional de la civilización occidental. Foucault irá tan lejos como para arrojar, en una formulación hipotética que sugiere enérgicamente un íntimo convencimiento, que “esa puesta en juego histórica, singular y siempre renovada del sistema verdadero o falso constituye *el episodio central* de cierta voluntad de saber propia de nuestra civilización”¹⁶. Esta última cita permite distinguir, al mismo tiempo, entre dos conceptos a primera vista identificables: la *voluntad de verdad*, en efecto, sería uno de los modos de la *voluntad de saber*; una voluntad de saber históricamente configurada en torno a la dualidad entre lo verdadero y lo falso. Por último —y se trata ahora de una afirmación que ya no se infiere necesariamente de la primera, sino que sobredetermina la dimensión del saber con la *dimensión del poder*, radicalizando así la apuesta—, es posible articular esta voluntad de saber bajo la forma de una voluntad de verdad, según el filósofo, “no con un sujeto o una fuerza anónima, sino con los sistemas reales de dominación”¹⁷. En otras palabras, el proyecto foucaulteano anunciado implica un análisis, de inspiración nietzscheana, de las fuerzas en pugna en torno a los saberes, y, más aun, que la *forma-verdad* como modo de la voluntad de saber es el resultado de una violencia concreta. Esta violencia de la verdad, por otra parte, ha sido de tal modo ocultada que aún hoy nos resulta extraño pensarla.

16 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20 (el subrayado es nuestro).

17 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20.

II. Una genealogía de la voluntad de verdad

“Examínense, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y las más recientes: falta en todas ellas una consciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda filosofía —¿a qué se debe?”

Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III, 24

Continuidad, entonces, entre el deseo y el conocimiento: eso es precisamente lo que significa el sintagma *voluntad de verdad*. Ahora bien, si dicha voluntad — como decíamos más arriba— fue históricamente configurada, habrá que referirse al episodio central mentado, como lo hace Foucault, como una “elisión”¹⁸. Deberíamos preguntarnos entonces ¿cuál pudo haber sido el momento en que se fusionaron el *deseo* y el *conocimiento* de tal modo que, a partir de entonces, comenzó a percibirse una continuidad *natural* entre ambos? Dicha fusión, si tomamos en cuenta su duración y su casi total invisibilidad, debe haber implicado una operación lo suficientemente compleja como para borrar al mismo tiempo su propia inscripción.

Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. [πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων] (Met A, 980a).¹⁹

Con estas palabras, hace ya más de veintitrés siglos, Aristóteles comenzaba un papiro que más tarde y por los avatares de la historia terminaría conformando el Libro

18 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20.

19 Aristóteles. Metafísica. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, p. 69.

Primero (en algunos casos intitulado como la primera letra del alfabeto griego, “Alfa”, luego denominando al Libro Segundo “Alfa Micrón”; en otros denominado simplemente “A” para distinguirlo del resto) de un tratado que, sea por las razones que sea, hoy conocemos como *Metafísica*. Retornando ahora a la noche del 9 de diciembre de 1970, Michel Foucault anuncia que desea mostrar a continuación “cómo se hace la elisión de ese deseo de saber que, no obstante, la filosofía nombra para explicar y justificar su existencia”²⁰ —φιλοσοφία²¹, como es sabido, puede traducirse por algo así como “amor por la sabiduría”—; y aunque se refiera al texto a analizar como “el *ejemplo* elegido”, bien podemos pensar que se trata mucho más que de un mero ejemplo. Foucault dirá que la sentencia aristotélica citada constituye un *operador*, entendiendo por tal cosa un texto referido “a la posibilidad misma del discurso dentro del cual está contenido”²². Y así como existen operadores epistemológicos en el campo de la ciencia, existen también operadores filosóficos de la filosofía. En otras palabras, la sentencia aristotélica implica una operación sobre las condiciones de posibilidad mismas del discurso filosófico.

Foucault llevará a cabo, entonces, un análisis pormenorizado de la sentencia del Estagirita, comenzando por subdividirla en tres afirmaciones: en primer lugar, “existe un deseo que se refiere al saber”; en segundo lugar, “ese deseo es universal y está en todos los hombres”; por último, “es dado por la naturaleza”²³. Ahora bien, en cuanto a la “prueba” o señal de ello —σημείον²⁴—, nos encontramos en una grave dificultad, puesto que el argumento aristotélico constituye formalmente, según su propia doctrina, un sustituto del silogismo en el cual “el caso particular está subsumido en un principio general aún hipotético; y la verdad del caso particular

20 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 20.

21 “Filosofía”.

22 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

23 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

24 “SemeiÓN” (señal).

establece la verdad del principio general²⁵: es un caso del entimema [ἐνθύμημα]. En otras palabras, “se trata de un razonamiento no por la causa sino por el ejemplo, el caso particular²⁶. Dicho ejemplo aducido a modo de prueba es, en efecto, el *placer*²⁷ suscitado por las sensaciones independientemente de la utilidad.

Si el argumento en cuestión ha de ser tenido por bueno, como remarca Foucault, es necesario empero haber previamente aceptado tres premisas implícitas: *a*) que la sensación es un conocimiento; *b*) que se acompaña de placer; y *c*) que dicho placer depende de lo que hace que la sensación sea un conocimiento. Cada una de estas premisas puede ser rastreada, como lo hace el filósofo francés, a consideraciones aristotélicas presentes en distintos textos. En cuanto a *a*), de este modo, se puede leer en el *De anima* que la sensación es una actividad del alma sensitiva, resultado de la actualización de una cualidad y, por tanto, es conocimiento cualitativo. En cuanto a *b*), se afirma en la *Ética nicomaquea* que hay tantos placeres distintos como actividades específicas de sensación. Por último, en cuanto a *c*), Foucault rastrea dos argumentos, de los cuales convendrá retener principalmente el segundo. Nuevamente en la *Ética nicomaquea*, Aristóteles afirma que el verdadero placer es el de las personas sanas y no el de las enfermas, *puesto que* está ligado “a la verdad misma del conocimiento” —argumento a todas luces falaz, siempre que no se pruebe además que la persona sana *conoce* verdaderamente. Pero además, se afirma en la misma *Metafísica* que el sentido de la vista no solo es el que mayor placer da sino también el que mayor conocimiento aporta.

25 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

26 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 22.

27 Si bien Tomás Calvo Martínez traduce ἡγάπησις (agápeis) y ἡγαπῶνται (agápesthai) por “amor” y “amadas” respectivamente, ἡγάπησις suele volcarse como “placer”, o incluso “deleite” (por ejemplo, en la traducción de la *Metafísica* de Hernán Zucchi. Cfr. Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978, p. 119).

En cuanto a este último punto, se debe a su vez a que, como lo reconstruye Foucault a partir del *De anima*, “la vista permite indirectamente captar sensibles comunes [que corresponden a otros sentidos] (como el reposo y el movimiento, el número, la unidad [...]), y al dejar percibir la unidad, permite distinguir a través de sensibles como el color a los individuos que son sus portadores”²⁸. En otras palabras, y acercándonos ahora al punto de vista deleuziano, para aceptar la prueba de que todos los hombres desean por naturaleza conocer, debemos aceptar que existe aquello que Aristóteles denomina “sensibles comunes”, que no son percibidos por ninguno de los sentidos en particular sino por la *koiné aísthesis* [κοινή αἴσθησις]²⁹, concepto que luego sería retomado por la tradición latina y llegaría a la Modernidad, reinterpretado, como *sensus communis* o equivalentes en lenguas vernáculas a “sentido común”. El Estagirita escribe que

Los sentidos particulares perciben por accidente las cualidades sensibles propias de los demás —pero no en tanto que son sentidos particulares, sino en tanto que constituyen uno solo— siempre que se produce una sensación conjunta sobre un mismo objeto, por ejemplo, que la bilis es amarga y amarilla. [τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ἢ αὐταί, ἀλλ' ἢ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολῆς ὅτι πικρὰ καὶ ξανθὴ (οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἶπεῖν ὅτι ἄμφω ἔν)· διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ἢ ξανθόν, χολῆν οἶεται εἶναι.] (Aristóteles, *De anima*, 425^{a-b})

28 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 25.

29 Este término, aunque de gran importancia, aparece como tal —como sostiene D. W. Hamlyn en un artículo ya clásico— solamente en *De anima* 425a27, *De memoria* 450^a10 y *De partibus animalium* 686^a27. Cf. Hamlyn, D. W. *Koiné aísthesis*, *The Monist*, Buffalo, The Hegeler Institute, Volume 52, Issue 2, (1968): 195-209. Una buena discusión acerca de si el sentido común sólo cumple la función de permitir la actividad conjunta de los cinco sentidos o si además cumple —como sostiene Hamlyn— funciones aperceptivas puede encontrarse en Modrak, D.K., *Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in de Anima III.2*, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 11, Issue 3, (1981): 405-423. Para una exposición más reciente y detallada del tema, puede consultarse el excelente libro de Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Llegados a este punto, Foucault lanzará una pregunta meritoria de su gran suspicacia: “si todas las sensaciones dan placer y lo dan en la medida de su actividad de conocimiento, ¿por qué los animales [*no humanos*] que tienen sensaciones no desean conocer? ¿Por qué Aristóteles parece atribuir el deseo de conocer a todos los hombres, pero exclusivamente a ellos?”³⁰ Pueden encontrarse en el hombre aristotélico, según Foucault, tres conjuntos de diferencias con respecto a los demás animales sensitivos que ayudarían a responder este interrogante: en primer lugar, el hombre posee memoria y audición; en segundo lugar y posibilitado por dichas facultades, es capaz de τέχνη³¹, arte, y ἐπιστήμη³², ciencia; por último, “la tercera diferencia que separa la naturaleza humana del animal sensitivo es la presencia de la σοφία³³; la σοφία es el conocimiento de la causa, que está envuelto en el conocimiento de la esencia en lo que ésta tiene de universal”³⁴ y que no conlleva ninguna utilidad sino que es un fin en sí mismo. Foucault encadenará lúcidamente dichos conjuntos teniendo en cuenta la importancia fundamental que adquieren en Aristóteles los conceptos de ὕλη, μορφή, y τέλος³⁵; así, prolongando con su ayuda la sentencia de *Metafísica A*, afirmará que “hay un modo de conocimiento específico del hombre y que no es el de la sensación; es el conocimiento que tiene ante todo por materia (por causa material) las imágenes de la memoria y los sonidos articulados; por forma (o causa formal) la τέχνη y la ἐπιστήμη; por fin y causa final, la sabiduría, la σοφία”³⁶. Hay que decir entonces, concluye el autor, “que la famosa ‘satisfacción que se obtiene con las sensaciones inútiles’ no es tanto, o no es únicamente, un caso

30 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 25.

31 “Techné” o arte.

32 “Episteme” o ciencia.

33 “Sophía” o sabiduría.

34 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 26.

35 “Hyle” (materia), “morphé” (forma) y “télos” (finalidad), respectivamente.

36 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 26.

particular del gran deseo general de conocer que constataríamos por doquier en la naturaleza; es sobre todo [...] el modelo aún rudimentario, el paradigma minúsculo de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo”³⁷.

Si hace un momento, entonces, se preguntaba por qué razón Aristóteles invocaba un argumento concerniente a las sensaciones inútiles para probar que el hombre desea *por naturaleza* conocer, la respuesta radica en que “la naturaleza de la que se trataba era en realidad cierta naturaleza del hombre destinada a un conocimiento sin otro fin que sí mismo. Y era este fin último el que ya atraía hacia sí la mera actividad de sentir y la hacía ya placentera, al deshacerse por un instante en torno de ella la prueba de la utilidad”³⁸. Nos encontramos ahora en condiciones, según Foucault, de responder por qué Aristóteles invocaba en la prueba la ἄγαπαισις³⁹, término traducido por placer, agrado o satisfacción pero que, no obstante, difiere tanto de la ἡδονή⁴⁰ sin más como de la elevada εὐδαιμονία⁴¹ que adviene en la contemplación. Se trata de un juego de anticipaciones, donde la teleología está más presente de lo que parece en un primer momento: “así como la sensación inútil es el paradigma de la contemplación venidera, el agrado asociado a ella perfila ya la dicha futura: la ἄγαπαισις”⁴².

En la sentencia aristotélica, los sentidos de los términos se encastran unos con otros como en un juego de espejos —identidad mediatizada— o en todo caso de mitades, donde un sentido es el comienzo y el otro el final de la gran aventura:

37 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 27.

38 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 27.

39 “Agápesis”.

40 “Hedoné” (placer asociado a los sentidos).

41 “Eudaimonía” (felicidad).

42 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28.

[...] cuando Aristóteles habla de naturaleza (φύσει⁴³), entiende ésta en general pero también la diferencia genérica del hombre en oposición a los animales; cuando presenta una prueba llamándola σημεῖον⁴⁴, designa tanto el ejemplo en cuanto caso particular de un principio general como el paradigma de algo venidero, y cuando utiliza el término ἀγαπεις, se refiere tanto al placer de la sensación como a algo que anuncia la dicha de la contemplación⁴⁵.

Se ve entonces la enorme complejidad de la operación montada en una sentencia a primera vista tan sencilla y natural, juego de encajes o superposiciones mediante el cual Aristóteles logra la elisión que nos ocupa:

por un lado, inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, ligarlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de goce; pero por otro, y al mismo tiempo, le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad⁴⁶.

Aristóteles produce de este modo un operador filosófico que constituye una épica en la cual lo que ya estaba ahí llega a realizarse en virtud de su naturaleza. El deseo y el conocimiento, la voluntad y la verdad, elementos acaso *exteriores* el uno al otro, han sido anudados de tal modo que los segundos son ahora *interiores* a los primeros; los primeros no son ya sino los segundos *en potencia*. Mediante esta operación, “el movimiento que lleva en la superficie misma de la sensación hacia el

43 “Phýsei” (por naturaleza).

44 “Semeión” (señal).

45 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28. En cuanto al término “diferencia genérica”, es evidente que Foucault lo utiliza en un sentido no-aristotélico; de lo contrario, habría que reemplazarlo por “diferencia específica”.

46 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28.

gran conocimiento sereno e incorpóreo de las causas ya es de por sí voluntad oscura de acceder a esa sabiduría; ese movimiento ya es filosofía⁴⁷. En cuanto a las consecuencias desprendidas por Foucault de esta operación, tan solo nos quedaremos con una: si el deseo de conocer es connatural al hombre, inocente curiosidad de la verdad por la verdad misma, “en ese deseo no reconoceremos ninguna violencia, ninguna voluntad de dominación, ninguna fuerza de exclusión y rechazo”⁴⁸.

Sin embargo, podríamos extraer aún otra conclusión, no focalizada por el propio filósofo. Mediante el procedimiento relevado, la *sensación* en particular, en tanto lugar donde se inicia y anticipa la sabiduría, ha quedado marcada a fuego con el signo de lo verdadero. La percepción sensible ha sido colocada sobre el riel que conduce hacia el conocimiento, última estación de un recorrido establecido de antemano; ya se le ha asignado a la sensibilidad, por ende, una voluntad de verdad. La satisfacción en la αἴσθησις ha pasado a ser el primer escalón hacia la felicidad en la σοφία.

III. El sentido común como concordia facultatum

“[...] hay alguien —aunque solo sea uno—, con la modestia necesaria, que no llega a saber lo que todo el mundo sabe y que niega modestamente lo que se supone que todo el mundo reconoce”.

Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*

Si damos crédito a la reconstrucción foucaulteana del argumento subyacente a la sentencia inicial de la *Metafísica*, dicho argumento posee a su vez otro supuesto: el uso concordante de las facultades. Aquellas sensaciones que la vista y el oído hubieran percibido serán recogidas por la memoria y trabajadas por la inteligencia y las partes racionales del alma: ello supone que todas las facultades trabajan

47 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 28.

48 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 32.

conjuntamente en torno a un mismo objeto. Es la misma cera la que veo, toco, recuerdo, imagino y concibo. Ya en los albores de la Modernidad, al poner en duda la existencia del mundo exterior, Descartes deberá poner entre paréntesis la existencia física o material del objeto; pero lo que no podrá poner en duda es la actividad subjetiva de la cual recordar, imaginar y, desde luego, dudar —inclusive ver y tocar, aunque pertenezcan a la fantasía— son modos, a saber, el pensamiento y el yo al que este le es inmanente. Así encontrará su comienzo necesario para el filosofar. Gilles Deleuze objetará este procedimiento, arguyendo que, mientras que Descartes hace a un lado los presupuestos objetivos que pesaban sobre Aristóteles —i.e., definir al hombre como “animal racional” supone definir “animal” y “racional”, etc.—, no por ello se deshace de ciertos presupuestos subjetivos, a saber, que todos sabemos lo que significa pensar, y que sentir, recordar o imaginar son sólo diversos modos de ejercer esta capacidad unitaria. Pero, ¿por qué deberíamos *suponer*, en efecto, que pensar corresponde a un uso concordante de las facultades? Si dejamos caer este supuesto, poniendo en cuestión esta *unidad*, que no es otra que la unidad del sujeto, cae con él al mismo tiempo aquella cualidad de *ser por naturaleza* [φύσει] de nuestra voluntad de verdad.

En su tesis doctoral publicada en 1968 como *Différence et répétition*, Gilles Deleuze propondrá también una *paideia* de las facultades humanas, pero esta aventura diferirá radicalmente de la aristotélica, estando en cambio signada por la sospecha nietzscheana dirigida a la presunta afinidad entre el pensamiento y lo verdadero.

Es imposible hablar de una φιλία⁴⁹ que sea el testimonio de un deseo, de un amor, de una buena naturaleza o de una buena voluntad por las cuales las facultades ya poseerían, o tenderían hacia el objeto al cual la violencia las eleva, y presentarían una analogía con él o una homología entre ellas.⁵⁰

49 “Philía” o amistad.

50 Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2007 [1968], p. 224.

Es preciso aclarar que el término *violencia* tiene aquí un significado diferente del que le daba Foucault: no se trata en este punto de las relaciones de dominación que afectan la producción y la circulación de los discursos, sino de la potencia azarosa y contingente de un encuentro. Contingente en sí, el encuentro involuntario en el que piensa Deleuze conlleva sin embargo una necesidad para el sujeto. La clave aquí es la *involuntariedad* de dichos encuentros: es, en efecto, lo único que puede garantizar la necesidad de un verdadero comienzo, siempre que pongamos en duda la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento: “cada facultad, incluido el pensamiento, no pasa por otra aventura que la de lo involuntario”⁵¹.

Ya cuatro años antes, en *Proust et les signes*, Deleuze cuestionaba este supuesto común de la amistad y la filosofía tal como los entendía el novelista, según el cual “los amigos son como espíritus llenos de buena voluntad que se ponen de acuerdo explícitamente sobre el significado de las cosas, las palabras y las ideas”, y el filósofo “es un pensador que en sí presupone la disposición de pensar, que concede al pensamiento el amor natural de lo verdadero, y a la verdad la determinación explícita de lo que es pensado de forma natural”⁵². A dicha pareja, Proust oponía la del amor y el arte, que no suponen ninguna buena voluntad ni tendencia natural, sino encuentros involuntarios con toda la fuerza que conllevan. No buscamos la verdad por naturaleza, sino “cuando estamos determinados a hacerlo en función de una situación concreta, cuando sufrimos una especie de violencia que nos empuja a esta búsqueda”⁵³ —por ejemplo, el celoso bajo la presión de las mentiras de su ser amado. Como nos enseña la *Recherche...*, “lo que nos violenta es más rico que todos los frutos de nuestra buena voluntad o de nuestro cuidadoso trabajo”, y la inteligencia ejercida de un modo voluntario no llega más que a verdades abstractas, posibles aunque no necesariamente reales⁵⁴.

51 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 224.

52 Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1972 [2da ed. 1970], p. 40.

53 Deleuze, Gilles. *Proust...* cit., p. 25.

54 Deleuze, Gilles. *Proust...* cit., p. 41.

Y desde luego, es preciso remitirse a *Nietzsche y la filosofía*, libro de 1962 admirado por Foucault, en el que Deleuze combatía con vehemencia la sentencia aristotélica tratada más arriba:

Todo el mundo sabe que, de hecho, el hombre raramente busca la verdad. nuestros intereses, y también nuestra estupidez, nos alejan más que nuestros errores de lo verdadero. Pero los filósofos pretenden que el pensamiento, en tanto que pensamiento, busca la verdad, que ama «por derecho» la verdad, que quiere «por derecho» la verdad. Al establecer una relación de derecho entre el pensamiento y la verdad, al relacionar así la voluntad de un pensador puro a la verdad, la filosofía evita relacionar la verdad con una voluntad concreta que sería la suya, con un tipo de fuerzas, con una cualidad de la voluntad de poder.⁵⁵

En ese libro Deleuze conceptualizaba ya lo que denominaba *la imagen dogmática del pensamiento*, y que resumía en tres tesis. En primer lugar, “el pensador en tanto que pensador quiere y ama *la verdad* (veracidad del pensador)”, o, en otras palabras, “el pensar es el ejercicio natural de una facultad”⁵⁶. En segundo lugar, el peor enemigo de la verdad es el error, y proviene desde afuera del pensamiento. Por último, basta con un método, con un buen camino que nos guíe sistemáticamente para pensar con verdad y conjurar el error —una suerte de “estado civil” del pensamiento que garantice su buena dirección natural. A este modo de pensar Deleuze oponía entonces una *nueva imagen del pensamiento*, cuyo elemento ya no sería lo verdadero sino el sentido y las fuerzas que se apoderan del pensamiento mismo:

55 Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971 [1962], p. 134.

56 Deleuze, Gilles. *Nietzsche...* cit., p. 146.

un sentido pensable o pensado se realiza siempre en la medida en que las fuerzas que le corresponden en el pensamiento se apoderan también de algo, se apropian de alguna cosa fuera del pensamiento. Es evidente que el pensamiento no piensa nunca por sí mismo, como tampoco halla por sí mismo la verdad. La verdad de un pensamiento debe interpretarse y valorarse según las fuerzas o el poder que la determinan a pensar, y a pensar esto en vez de aquello. Cuando se nos habla de la verdad «a secas», de lo verdadero tal como es en sí, para sí o incluso para nosotros, debemos preguntar qué fuerzas se ocultan en el pensamiento de esta verdad, o sea, cuál es su sentido y cuál es su valor.⁵⁷

Ya entonces la involuntariedad era considerada por Deleuze un requisito necesario para activar el pensamiento. En *Diferencia y repetición*, el filósofo retoma estos planteos de su *Nietzsche...*, reelaborando la imagen dogmática del pensamiento en ocho postulados y contraponiéndole no ya una nueva imagen, sino un *pensamiento sin imagen*. Las tesis medulares formuladas seis años antes permanecerán, pero el principal elemento novedoso será la teoría de las facultades y la crítica al sentido común como *concordia facultatum*. De este modo podrá derrumbar el supuesto según el cual “el pensamiento es naturalmente recto porque no es una facultad como las otras, sino que, relacionado con un sujeto, es la unidad de todas las otras facultades, que son sólo sus modos”⁵⁸. Ahora bien, si las facultades no poseen el fundamento de su unidad en el pensamiento del sujeto, entonces sus objetos correlativos tampoco tienen por qué coincidir. Si se puede hablar de *verdades* en Deleuze, aunque necesariamente será en plural, será sólo después de haber atravesado este sinuoso y tropezado camino en el que cada facultad aprehende algo que la concierne exclusivamente y que no tiene más relación con los objetos de las otras facultades que el hecho de que cada una de ellas constituye el límite propio de dicha facultad.

57 Deleuze, Gilles. *Nietzsche...* cit., p. 147.

58 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 208.

Pero, desde luego, no todas las cosas nos inducen a este movimiento. Recordemos un pasaje de la *República* aludido por Deleuze, en el que Sócrates le expone a Glaucón una peculiar teoría de la sensibilidad.

—Mira si no es cierto —proseguí— que entre los objetos sensibles hay unos que no animan la inteligencia a examinarlos, porque para su examen bastan los sentidos, en tanto que otros reclaman ese examen con urgencia porque los sentidos no consiguen de ellos nada válido.

—Hablas sin duda —contestó— de los objetos vistos a distancia y de las pinturas con sombras.

—No has comprendido del todo —repliqué— lo que quiero decir.

—¿De qué hablas entonces? —preguntó.

—Entiendo por objetos que no la animan —respondí— todos aquellos que no suscitan a la vez dos sensaciones contrarias; si las suscitan, en cambio, coloco a estos objetos entre los que la animan, pues los sentidos no determinan que sean tal o cual cosa en vez de tal o cual otra absolutamente opuesta, ya sea que los percibamos de cerca o de lejos. (Rep 523^{b-c})⁵⁹

Deleuze coincidirá plenamente con la dualidad allí expuesta por Sócrates entre objetos que podemos identificar y que, en este sentido, no nos demandan mayor esfuerzo, y otros que, al exceder los límites de lo que es sensible por un uso de nuestra sensibilidad regido por el sentido común, producen en ella una suerte de descalabro. “Ese texto”, sostiene Deleuze, “distingue pues dos tipos de cosas: las que dejan el

⁵⁹ Deleuze dirá que no es un αἰσθητόν (aisthetón), sino un αἰσθητέον (aisthethéon). La diferencia gramatical de las terminaciones es muy sutil: mientras que se trata en ambos casos de adjetivos derivados de verbos, y si bien tienden a ser intercambiables, la segunda terminación se utiliza en reemplazo del gerundivo, forma presente en el latín y que porta el significado “ha de ser hecho”. No es, entonces, lo sensible, sino lo que ha de ser sentido —lo que debe ser sentido, no puede ser sino sentido.

pensamiento tranquilo, y (Platón lo dirá más adelante) las que fuerzan a pensar”⁶⁰. Mientras que las primeras son objetos de *reconocimiento*, puesto que todas las facultades pueden colaborar ejerciéndose en torno a ellos, suponiendo que se trata siempre del mismo objeto (el percibido, recordado, concebido), y por ende aprehendiendo sólo aquello que permite ser recolectado también por las otras facultades, en el segundo caso cada facultad aprehende lo que le concierne a ella *exclusivamente*. No se podrá hablar más ya, en consecuencia, de reconocimiento, sino de *encuentro*. “Hay algo en el mundo que fuerza a pensar”, escribe Deleuze; y ese algo “es objeto de un *encuentro* fundamental, y no de un reconocimiento”⁶¹.

Algo similar sucede en el caso de la memoria: se produce un encuentro que nos fuerza a un *ejercicio disjunto* de la misma —este será el término deleuziano para nombrar ese uso no concordante de las facultades—, en el que aprehende algo que sólo puede ser recordado, pero que nunca fue percibido y que es inimaginable e impensable. Para seguir con el ejemplo proustiano, Marcel encuentra una magdalena, y lo que aprehende su memoria en ese instante epifánico no es Combray tal como lo vivenció en algún momento de su infancia, sino un Combray que nunca existió como presente, y que es por lo tanto un pasado puro, ideal, virtual. La aprehensión de este ser puro del pasado —Deleuze lo llamará *memorandum*— tal como lo capta la memoria es entonces un evento forzado y no voluntario. Sólo este movimiento despierta el pensamiento, según Deleuze; sólo él es capaz de sacarlo de su estupor natural en el que se dirige a un objeto supuestamente idéntico para todas las facultades, y forzarlo a aprehender el *cogitandum* o lo que sólo es posible ser pensado. De este modo, las facultades se desquician, puesto que —como pregunta el autor— “¿qué es el quicio sino la forma del sentido común que hace girar y converger todas las facultades?”⁶².

60 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 214.

61 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 215.

62 Deleuze, Gilles. *Diferencia...* cit., p. 217.

IV. Lo visible, lo enunciable y el esquematismo del poder

La relación entre Deleuze y Foucault no fue sólo de amistad y militancia política⁶³. Luego de la muerte de este último, Deleuze dedicó sus cursos de 1985 y 1986 en Paris 8 al estudio de Foucault, al término de lo cual publicaría un libro consagrado a él. Entre las clases y el libro se pinta un nítido retrato filosófico de Foucault, claro está, con la paleta de colores típicamente deleuziana. Como siempre que realiza una aguda lectura de otro autor, Deleuze reencuentra en Foucault sus propios problemas, que incluso en algunos aspectos, dada la relación de ida y vuelta que se dio en este caso en particular, habían sido influidos en primera instancia por Foucault. Pero los reencuentra en otros tópicos, y se ve forzado a reelaborarlos. No otro parece ser el desafío que Deleuze siempre encontró estimulante en la lectura sistemática de un filósofo.

Su lectura de Foucault parte del relevamiento de una dualidad irreductible: aquella que se da entre *ver* y *hablar*. Ya en este punto de partida reencontramos la heterogeneidad radical de la experiencia presente en *Diferencia y repetición*: la asimetría abisal que ya entonces postulaba Deleuze entre los campos correspondientes a las distintas facultades. En su trabajo de 1968, Deleuze se detenía especialmente en lo visible, lo memorable, lo imaginable y lo pensable, pero planteaba sin embargo la necesidad de profundizar una teoría de las facultades; a diferencia de ello, en su *Foucault*, esta multiplicidad se ve reducida al mínimo de dos, a saber, lo visible y lo enunciable. Lo que Foucault llama propiamente *saber*, según Deleuze, está compuesto por ambos. Pero que exista un compuesto, una *formación histórica*, que lleve a cabo un entrelazamiento entre ver y hablar no elimina en lo más mínimo la absoluta irreductibilidad entre ambos. Ver no es hablar, hablar no es ver. Comprender esto será para Deleuze comprender lo primordial del legado foucaultiano: “no hay

63 Respecto de dicha relación, puede consultarse Dosse, François. “Deleuze y Foucault: una amistad filosófica”. Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 399-430.

conformidad, ni correspondencia, ni isomorfismo”⁶⁴; hay una no-relación. Pero si es que existen, como decíamos, formaciones históricas, es preciso que esta no-relación o disyunción sea también al mismo tiempo, en algún sentido, una relación.

Ya en este punto advierte Deleuze a su auditorio: “estamos de lleno en el problema de la verdad tal como lo planteará Foucault”, dado que “la verdad siempre fue definida por la conformidad [...] entre la cosa y la representación, conformidad entre el decir y el ver”⁶⁵. Por el contrario, al partir de la separación y la no conformidad entre ambos, la cuestión de la verdad, necesariamente, deberá ser planteada en otros términos. De los conceptos utilizados previamente para describir esta no-relación, la falta de *isomorfismo* es especialmente pertinente: en efecto, ver y hablar serán pensados como *formas*. Retomando las categorías del lingüista Louis Hjelmslev ya trabajadas junto a Félix Guattari en *Mille Plateaux*, Deleuze dirá que *ver* es forma del contenido, y *hablar*, forma de la expresión. Se trata entonces de dos formas heterogéneas, y saber es efectuar una (no-)relación entre ambas. Nótese que el concepto de saber tal como aquí se utiliza incluye todo tipo de experiencia, no habiendo por lo tanto ninguna experiencia desnuda previa al saber. Para Foucault, todo es saber. Sin embargo, es de suma importancia subrayar una vez más que, en la lectura deleuziana, “saber” no se limita al lenguaje, como parece pensar Barry Allen cuando, luego de haber llegado a la misma conclusión que Deleuze con respecto a la omnipresencia del saber, afirma que “todo es charla”⁶⁶. Se trata de un saber que incluye todos aquellos elementos de diferente naturaleza que, según sostenía Deleuze en *Diferencia y repetición*, eran remitidos a una identidad mediante las cadenas del *sensus communis*.

64 Deleuze, Gilles. El saber. Curso sobre Foucault (Tomo 1). Trad. Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013, p. 31.

65 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 31.

66 Allen, Barry. “Foucault’s Theory of Knowledge”. Foucault and Philosophy. Comp. Timothy O’Leary y Christopher Falzon. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 150 [la traducción es nuestra].

La verdad surge entonces a partir de esta relación no-natural entre prácticas discursivas y prácticas no-discursivas, y las prácticas discursivas constituyen regularidades entre puntos heterogéneos llamadas *enunciados*. El mundo —el mundo del saber, al menos, que es el único del que tenemos experiencia— no preexiste a los enunciados, sino que por el contrario “es cada enunciado el que se rodea de un mundo, es cada enunciado el que tiene su objeto discursivo”⁶⁷. Pero ¿qué puede relacionar lo visible con lo enunciable? En *Diferencia y repetición*, Deleuze podía explicar la subordinación de la heterogeneidad en las facultades a la identidad de la representación de un objeto idéntico mediante el concepto de sentido común.

Pero el reemplazo de la teoría de las facultades por la más minimalista dualidad entre visibilidades y enunciados nos coloca frente a un problema metodológico: en efecto, para llegar a dar con los enunciados constitutivos de un dispositivo o de una formación histórica, es preciso previamente constituir un *corpus* de palabras, frases y proposiciones. Y ¿con qué criterio constituir dicho corpus, si Foucault en *L'archéologie du savoir* había descartado las categorías habitualmente utilizadas para definir unidades de análisis (sujeto, objeto, autor, obra, etc.)? Más aún: todas estas categorías son —si seguimos a Deleuze— *funciones derivadas* del enunciado, con lo cual se estaría incurriendo en un evidente círculo vicioso en caso de determinar los enunciados a partir de ellos. La respuesta, según Deleuze, consiste en remitirse a una segunda dimensión del ser que ya no es el saber, sino el *poder*: para constituir un corpus, es necesario localizar los focos de poder y resistencia en torno a los cuales se organizan las palabras y las cosas. Esta decisión metodológica implica el postulado de que “el poder es estrictamente inmanente al saber”⁶⁸, aunque no se da la inversa.

Estableciendo una comparación con la filosofía kantiana, Deleuze sostiene que así como en Kant era necesario apelar a una tercera facultad que ponga en relación las facultades heterogéneas del entendimiento y la sensibilidad —i.e., la imaginación y su

67 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 137.

68 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 93.

esquematismo—, así en Foucault es necesario apelar a una tercera instancia que efectúe la relación en la heterogeneidad entre la *receptividad* de lo visible y la *espontaneidad* de los enunciados. Ahora bien, puesto que se trata de dos formas, es necesario que este tercer elemento, en aras de establecer la relación, sea un elemento *informal*. Así llegará Deleuze, reconstruyendo a Foucault, al poder o la *fuerza* — término que le resulta mucho más afín que “poder”—. *Histoire de la folie à l'âge classique* y *Surveiller et punir* constituyen dos grandes ejemplos de esta metodología. En el primer caso, mientras que se construyen enunciados en torno a la *sinrazón* [déraison], lo que se da como visibilidad es la *locura* [folie]. En el segundo, al lado del derecho penal como régimen de enunciados en torno a la *delincuencia*, del lado de lo visible se ve aparecer la *prisión*. “En el mismo momento en que aparece la prisión o, si prefieren, se generaliza [...], los enunciados del derecho penal buscan en una dirección completamente distinta”⁶⁹. Esta conclusión es sugerida por el hecho de que la evolución del derecho penal en el siglo XVIII, de hecho, no incluye en su horizonte referencias a la prisión. Ahora bien, en un segundo momento, la prisión, proveniente no de los enunciados del derecho penal sino de técnicas disciplinarias, comienza a realizar los objetivos del derecho penal: “el derecho penal reconduce prisioneros [...], y la prisión reproduce constantemente delincuencia”⁷⁰. Lo visible y lo enunciable han comenzado así a cruzarse y a establecer capturas mutuas.

Es necesario tener presente que, en este planteo, la perspectiva nietzscheana continúa siendo la rectora: estos entrecruzamientos entre lo visible y lo enunciable no constituyen de ningún modo un origen, en tanto no sólo este lazo no es natural, sino que los enunciados tampoco son isomórficos con respecto a lo visible. Aún así, estas *Erfindungen* no son para Foucault meramente represivas ni ideológicas; pero con respecto a cuál sea exactamente el rol que cumplan, puede rastrearse un movimiento en el pensamiento foucaulteano. En “Deseo y placer”, Deleuze escribirá que, mientras

69 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 163.

70 Deleuze, Gilles. El saber... cit., p. 165.

que en *Surveiller et punir*, los dispositivos de poder tenían un rol normalizador, en *La volonté de savoir*, ya no se contentarán sólo con *formar* saberes, sino que serán *constitutivos* de verdad⁷¹; y que si existe una verdad del poder en tanto estrategia de la sociedad, hay también en Foucault una suerte de poder de la verdad como contra-estrategia, contra los poderes. Pero la insatisfacción que Deleuze muestra en dicho texto —versión modificada de una carta enviada a Foucault en 1977, el año siguiente a la publicación del primer tomo de *Histoire de la sexualité*— por el modo en que Foucault resuelve dicho problema es a todas luces evidente. En efecto, Deleuze sólo podrá resolverlo recurriendo a su propia concepción del deseo como producción. A ese respecto, se observa una evolución en su interpretación entre la carta a Foucault de 1977 y su *Foucault* de 1986, donde la noción deleuziana de deseo habrá impregnado fuertemente al “último Foucault”: allí, Deleuze postulará una tercera dimensión del ser presente en Foucault, correspondiente a la subjetivación como pliegue del ser. El desarrollo de esta problemática requeriría otro artículo; baste aquí con decir que, creemos, no puede comprenderse ese último momento foucaultiano tal como es leído por Deleuze sin recurrir al entramado teórico de *L'Anti-Edipe y Mille Plateaux*.

V. A modo de conclusión

Aun dejando de lado ese importante momento, es posible hacer un balance de la concepción de la verdad hasta aquí desarrollada. En una primera acepción, como decíamos, la verdad consiste en capturas mutuas de entre las dos formas del saber, y en este sentido es un efecto de relaciones de fuerza. Pero aún existe otro sentido posible de *verdad*, relativo no ya a la congruencia entre lo que se dice y lo que se percibe, sino a la absoluta irreductibilidad de cada una —dirigido no ya al puente que los une, sino al intersticio. Al igual que en *Diferencia y repetición*, se trata de llegar al

71 Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”. Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995). Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007 [1994].

límite de lo que sólo puede ser dicho, de lo que sólo puede ser sentido, y sólo podemos continuar hablando de “verdad” por medio de una importante resignificación del término que ya no incluya concordancia alguna supuesta bajo el sentido común. Es en este último sentido que Deleuze puede afirmar que

desde el momento en que se abren las palabras y las cosas, desde el momento en que se descubren los enunciados y las visibilidades, la palabra y la vista se elevan a un ejercicio superior, a priori, de tal manera que cada una alcanza su propio límite que la separa de la otra, un visible que sólo puede ser visto, un enunciable que sólo puede ser hablado⁷².

En su “Lección sobre Nietzsche”, por su parte, Foucault hablaba de dos tipos de “verdades sin verdad”: por un lado, la verdad que es “error, mentira, ilusión”⁷³ en tanto supone una adecuación inexistente; pero por otro, de “una verdad liberada de esa verdad-mentira”⁷⁴. Se trataría, según Foucault, de una verdad “que no puede corresponderse con el ser”, sino que al liberarse de él, lo que ha liberado es el *devenir*. En los términos de la reconstrucción deleuziana de Foucault, podemos pensar que, mientras que el primer tipo corresponde a las capturas mutuas entre las formas del saber, el segundo corresponde a aquello que concierne exclusivamente a cada una de ellas. Cuando el yugo del sentido común es quebrantado por la violencia de un encuentro y las facultades se desquician bajo la fuerza de lo involuntario, lo que aprehende cada facultad no tiene ya la forma del ser actual, sino la problematicidad virtual del devenir.

72 Deleuze, Gilles. Foucault... cit., p. 94.

73 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 240.

74 Foucault, Michel. Lecciones... cit., p. 240.

Al igual que en su teoría de las facultades desarrollada dos décadas antes, Deleuze encuentra que, en Foucault, esta falta de isomorfismo en el saber da lugar a una extraña y paradójica verdad. Pero podemos observar una discontinuidad en el recorrido deleuziano. En efecto, pareciera como si la relectura de Foucault realizada entre 1985 y 1986 le hubiese permitido continuar con su concepción de la heterogeneidad entre las formas de la experiencia, desembarazándose al mismo tiempo del concepto de *facultad* presente en *Diferencia y repetición*, concepto que aún mantenía un anclaje en el sujeto. El recorrido realizado en estas páginas nos induce a pensar que el concepto foucaulteano de *saber* es la llave que permite a Deleuze realizar este pasaje desde una falta de isomorfismo inherente a la subjetividad hacia una reformulación de la ruptura con el sentido común en un plano más patentemente asubjetivo.

La “cuestión de la verdad” en Foucault es potencialmente infinita y, desde luego, no fue nuestra intención pasar revista de ella de un modo abarcativo, sino tan sólo señalar algunos puntos conectables con los desarrollos de Deleuze, así como también observar el modo en que la lectura deleuziana de Foucault se monta sobre sus desarrollos anteriores. Su original recepción de Nietzsche les ha permitido a ambos filósofos por igual establecer una metodología basada en una radical desconfianza hacia la supuesta naturalidad del deseo humano de conocer y hacia la verdad concebida como adecuación entre conocimiento y mundo. Mientras que la tradición occidental hegemónica sostuvo que “entre el conocimiento y los seres existe una cierta continuidad”⁷⁵, tanto Foucault como Deleuze procuraron seguir el legado nietzscheano, pensando a partir de la ruptura de esa ligazón, desligando por ende la gnoseología de la teología. Esperamos haber mostrado, por último, que ambas posiciones pueden enriquecerse mutuamente.

75 Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995, p. 233.

Bibliografía

- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
(También: Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1978.)
- Allen, Barry. “Foucault’s Theory of Knowledge”. *Foucault and Philosophy*. Comp. Timothy O’Leary y Christopher Falzon. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, pp. 143-161.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Deleuze, Gilles. “Deseo y placer”. *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007 [1994].
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2007 [1968].
- Deleuze, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2008 (2da ed.) [1986].
- Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault (Tomo 1)*. Trad. Pablo Ires y Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971 [1962].
- Deleuze, Gilles. *Proust y los signos*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Anagrama, 1972 [2^{da} ed. 1970].
- Dosse, François. “Deleuze y Foucault: una amistad filosófica”. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 399-430.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets, 1992 [1970].
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002 (2^{da} ed.) [1969].
- Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996 [1978].

- Foucault, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [2011].
- Foucault, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. *Microfísica del poder*. Comp. y trad. Julia Varela y Fernando Alvarez Uría. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992 (3ra ed.), pp. 7-32.
- Gregoric, Pavel. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Katz, 2008.
- Hamlyn, D.W. Koiné aísthesis, *The Monist*, Buffalo, The Hegeler Institute, Volume 52, Issue 2, (1968): 195-209.
- Modrak, D.K., Koinē Aisthēsis and the Discrimination of Sensible Differences in *de Anima* III.2, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 11, Issue 3, (1981): 405-423.

La nave de los locos. Ship of Fools.

Miguel Ángel Forte *

*Fecha de Recepción: 19 de julio de 2014
Fecha de Aceptación: 29 de agosto de 2014*

Resumen: *Señalo y presento ejemplos, a los efectos de explicar, como la epistemología moderna, en el mismo momento de la observación, marca una diferencia entre ambos lados de una forma, al tiempo en el que en esta operación, construye la inclusión y la exclusión.*

Palabras clave: *Occidente, epistemología, observación, sociología, contrato social, inclusión y exclusión, locura.*

Abstract: *I present examples in an attempt to show, how the modern epistemology, creates a difference of two sides of a shape, building inclusion and exclusion at the same time of observation.*

Keywords: *West, epistemology, observation, sociology, social contract, inclusion and exclusion, madness.*

* Licenciado y Profesor de Sociología, Carrera de Sociología, UBA 1983. Diploma Superior en Ciencias Sociales con mención en Sociología y Master en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política, FLACSO Argentina, expedidos en San José de Costa Rica en 1988 y en 1990 respectivamente. Profesor Titular Regular de "Sociología General" con extensión Área Teoría Sociológica y Profesor Titular de "Niklas Luhmann y la sociología de la modernidad"; Carrera de Sociología, Ciencias Sociales UBA. Docente Investigador Categoría I. Profesor de posgrados en universidades nacionales, Brasil y FLACSO. Jurado de concursos en universidades nacionales. Ex Director de la Carrera de Sociología UBA. Miembro del Comité Académico de FLACSO. Director de Proyectos UBACYT. Miembro del Registro de Expertos de la CONEAU. Autor del libro: Sociología, sociedad y política en Auguste Comte, Buenos Aires, EUDEBA, Estudios de Sociología, 1998. Escribió artículos para revistas nacionales e internacionales. Correo electrónico: fortemiguangel@gmail.com

*Esta es mi nave de los locos
de la locura es el espejo.
Al mirar el retrato oscuro
todos se van reconociendo.*

*Y al contemplarse todos saben
que ni somos ni fuimos cuerdos,
y que no debemos tomarnos
por eso que nunca seremos.*

*No hay un hombre sin una grieta,
y nadie puede pretenderlo;
nadie está exento de locura,
nadie vive del todo cuerdo*

*Sebastian Brant, la nave de los
locos. 1492*

Sentido

Occidente es un proyecto global desde su origen. Es un espacio abierto para geógrafos y navegantes. Pero también es un mundo, en tanto se trata de una filosofía, que también se expande, *se porta* en los barcos para extender el límite filosófico y espacial de un sentido. Un globo y un mundo al fin, que se entrelazan como la geografía con la filosofía². Esta expansión filosófico - continental globalizada, con metodologías diversas, adiestrará bajo las formas de la distinción, de la diferencia, de una observación que al operar incluye y excluye. Y es en el mismo movimiento de la expansión territorial, que el sentido, desplaza los límites filosóficos de occidente, y la razón, crítica o instrumental, al tiempo que somete, “enseña”, maneras posibles de identidad y de rebelión. Navegan así las carabelas cargadas de libros y de cañones. Dice Foucault: “En realidad, estamos frente a un discurso dotado de un gran poder de circulación, de una gran

2 Marramao, Giacomo. Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización. Buenos Aires: Katz., 2006.

capacidad de metamorfosis, de una especie de polivalencia estratégica”. Y agrega: “Se presentó por mucho tiempo como un discurso de los diferentes grupos de oposición y, pasando rápidamente de uno al otro, fue un instrumento relevante de crítica y de lucha contra una determinada forma de poder”³.

Agua

Cuando en el mundo veteroeuropeo, la lepra entró en decadencia, quedaron espacios vacíos, “grandes playas”, dice Foucault ⁴, susceptibles de ser utilizadas para amparar a otra enfermedad: La locura, una nueva encarnación del mal. Pero hubo un *mientras tanto*, un momento en el cual la lepra iba cediendo su espacio a las venéreas y la sinrazón pedía pista. Como dice el autor:

“...será necesario un largo momento de latencia, casi dos siglos, para que este nuevo azote que sucede a la lepra en los medios seculares suscite, como ella, afanes de separación, de exclusión, de purificación que, sin embargo, tan evidentemente le son consustanciales” ⁵.

Es decir, que en el mismo movimiento en el que se diferenciaba la locura de la cordura, había que resolver a donde poner a este loco de mierda. O, dicho en general: Cuando opera la observación, se marca la diferencia que incluye hacia un lado de la forma y excluye hacia el otro, para brindar asistencia social a la exclusión inventada. Era entonces, como en un barco, forma temprana del neuropsiquiátrico, un cuerdo en el timón, conducía a los locos hacia la incertidumbre, cuando se trataba de llegar en esos viajes, hasta el puerto que admitiera el desembarco y como esto no ocurría, lo irracional, volvía al agua

3 Foucault, Michael. Genealogía del racismo. Buenos Aires: Altamira, 1993. Pág. 59.

4 Foucault, Michael. Historia de la locura en la época clásica I. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Pág. 20.

5 *Ibíd.*

rumbo a otra playa que de seguro, tampoco daría lugar para el descenso de la insensatez. Y así, el cuerdo con sus locos, se pasaban la vida, hasta que algún meteoro de aquellos se apiadaba. Se trataba aquel crucero de una forma líquida de la peregrinación y aunque el agua, era un recurso pre psiquiátrico frecuente, aquí la nave, depositaba en un bautismo de flotación a los locos peregrinos. Esta era La nave de los locos, una *metáfora en acto*, citada en el arte renacentista⁶ y que reaparece con el nacional socialismo temprano en el viaje del Saint Louis. Una solución transatlántica para el “problema judío”, de Hamburgo hacia La Habana. Y si en los albores de la modernidad la locura ebria, navegaba sin rumbo fijo; en el 39 el mismo destino tuvieron aquellos judíos, cuando en el puerto de Centroamérica impidieron su descenso y como las embarcaciones locas volvieron al mar, en náutica peregrinación rumbo a los campos.

Salus populi suprema lex

La pregunta que subyace en Rosanvallon⁷ sobre: ¿Quién se ocupa de mis problemas? Supone la presencia de un responsable fuera de mí...de mí, y sintetiza en tal sentido, el origen social de la política moderna en su forma liberal, contractualista, iusnaturalista. Esto es, en términos de Locke⁸: *Salus populi suprema lex*. Si la sociedad es según la teoría del contrato, un artificio jurídico, producto de la razón y de la voluntad, y el bienestar del pueblo es la ley suprema, se encuentran aquí por un lado, una metáfora individualista del orden social ya que el contrato se celebra entre individuos, libres e iguales con arreglo a razón y voluntad, y por el otro, un bienestarismo temprano, si se piensa en un Estado que, bajo la forma del liberalismo político tiene como objetivo el bienestar general, que

6 *Ibíd.* Pág. 21

7 Rosanvallon, Pierre. La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia. Buenos Aires: Manantial, 1995

8 Locke, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil. Madrid: Alianza, 2000

sólo puede expresarse en los términos de un individuo que reclama con éxito, por ser asistido. Es aquí en donde Hannah Arendt⁹, observa que en la modernidad, cuando la esfera privada demandó sobre lo público, expresó el carácter social de la política. O, dicho de otra forma, la naturaleza de la política moderna es social cuando esta dimensión es la sumatoria de las demandas privadas. Dicha factura individualista, es contrastada por la autora sobre el fondo de la política clásica en donde no hay lugar para lo social, es decir para que lo privado contamine a la política. El asunto privado en aquel mundo estaba recluido en el *oikos*. Considera la autora que la modernidad, por individualista o social es decadente si se piensa a la política en términos clásicos, como el lugar de la supremacía de los asuntos públicos¹⁰. De todas maneras, en dos momentos de occidente se puede observar el dispositivo de la inclusión y de la exclusión. En los modernos por la vía del contrato y en los antiguos, naturalizando a la esclavitud en función de la polis.

Negros

Entre 1791 y 1894 se produce la primera revolución de América Latina que culminó con la abolición de la esclavitud en la colonia francesa de Santo Domingo y con la proclamación de la República de Haití. Al rebelarse los esclavos negros contra la dominación francesa, se propagó la lógica de la libertad en las colonias y así:

“...amenazaba con desbaratar el marco institucional de la economía esclavista sobre la que se apoya una parte tan importante de la burguesía francesa, cuya revolución política era ésta. Y aun así la lógica de la libertad fue la que dio legitimidad a su revolución, de acuerdo con los términos universales con que los franceses se percibieron a sí mismos”¹¹.

9 Arendt, Hannah.. La condición humana. Barcelona: Seix Barral, 1974.

10 *Ibid.* Págs. 39 – 109.

11 Buck – Morss, Susan. Hegel y Haití. La diléctica amo – esclavo: una interpretación revolucionaria. Buenos Aires: Norma, 2005. Pág. 44.

Parecía ser que estos jacobinos negros, respondían a su identificación con esmero al punto en que se pararon frente a la reciente Revolución Francesa con el paradigma de la Revolución Francesa, inquietando hacia ambos lados de la forma cuando cantaban La Marsellesa negra resistiendo a La Marsellesa blanca y provocando, poéticamente, una crisis epistemológica al no poder constituirse eficazmente como lo otro. Casi una rebelión por la integración sistémica cuando: “La Revolución Haitiana fue el téster, la prueba de fuego para los ideales de Iluminismo francés.”¹²

Sociología

La sociología se funda en la añoranza del lazo social del medioevo. La nueva ciencia concebía entonces al mundo medieval, como un orden altamente jerárquico pero fuertemente integrado y comparativamente, la sociedad moderna por secular estaba en riesgo de desintegración social. Para evitarla, a la presentación como disciplina se le superpone una deontología social, un deber hacer sobre el. Los padres fundadores de la sociología se presentaron así, en estos dos registros. Solo a la manera de ejemplos: La extensión del método de las ciencias positivas a la sociología junto a su anhelo de alcanzar en el futuro la sociedad orgánica en Comte; los hechos sociales como cosas con las corporaciones de Durkheim y la neutralidad valorativa con la democracia plebiscitaria en Weber. Conviene no obstante recordar al incluido excluido en la historia del conocimiento sociológico: Herbert Spencer que, en *El individuo contra el Estado* crea teoría de contrapolítica social. Dice:

“Está la necesidad progresiva de una mayor coacción e intervención del gobierno, originada en los males imprevistos y esperanzas frustradas, que han sido la sola consecuencia de las anteriores restricciones. Por otra parte, cada nueva injerencia del Estado da mayor fuerza a la opinión tácita de que el gobierno debe suprimir todos los males y asegurar el goce de todos los bienes”¹³ .

12 Ibíd.

13 Spencer, Herberbert. *El individuo contra el Estado*. Buenos Aires: Hyspamérica. 1984. Pág.53.

Estadística

La estabilidad necesaria para crear, como se dijo más arriba dos lados de la forma, se expresa al reglamentar la expectativa correspondiente, dirigida a la comunicación y al comportamiento. Dice Luhmann¹⁴: “Mediante la reglamentación por ejemplo se puede afirmar que algo es justo aun si, luego, en el caso particular, no viene al caso o se viola. Dios y el diablo estaban evidentemente de acuerdo en que los hombres no hubieran podido salir adelante de otra manera.. Incluso la naturaleza se sostiene normativamente, al no perturbarse por casos desviantes. Por su parte la estadística, que de manera diversa produce un efecto similar y que precisamente por esto permite abandonar el concepto normativo de naturaleza, comienza en el siglo XVII, en una sociedad en la que se hace cada vez más necesario trabajar con plausibilidades producidas de manera artificiosa”. Dijo un gremio en este espíritu:

Durante el día de ayer, la Presidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner, comunicó por cadena nacional un aumento del 22,7% en la Asignación Universal por Hijo (que involucra a madres embarazadas), las asignaciones por discapacidad y, también, un aumento de los topes que tienen las Asignaciones Familiares según los rangos salariales, el primer rango de hasta \$2.400 ahora elevado a \$2.800, el rango de \$2.800 se eleva a \$4.000 y el de \$4.800 a \$5200. Además de estos importantes anuncios, la Presidenta, adelantó datos obtenidos en materia de pobreza e indigencia y también la evolución de la distribución del ingreso, que serán presentados oficialmente el 26 de septiembre, en dónde demuestra que las políticas públicas de los últimos años han disminuido la pobreza de un 54% a un 8,3% y la indigencia de un 27,7% a un 2,4% de 2003 a 2010 respectivamente. Con esta medida, fundamental para disminuir la brecha entre los que más y los que

14 Luhmann, Niklas; De Giorgi, Rafaele. La teoría de la sociedad. México:Triana, 1998. Pág. 266.

menos tienen, los trabajadores del Instituto debemos estar orgullosos de colaborar, a través de los datos obtenidos como fruto de nuestro trabajo cotidiano, en la elaboración de políticas públicas que favorecen a mejorar la calidad de vida de los habitantes de la Nación. Por eso, desde nuestra Delegación Sindical, llamamos a que unamos esfuerzos para seguir transformando a nuestro país en una nación más justa donde les brindemos a nuestros hijos las necesidades básicas para que tengan una infancia cada día más feliz.

Conclusión

Este texto intentó señalar y para ello presentó ejemplos paradigmáticos, que en el mismo movimiento en el que opera la observación, se marca una forma, que diferencia hacia ambos lados de la forma y que es esta misma operación de la percepción la que construye la inclusión y la exclusión, tanto en términos epistemológicos como sociales, si es que aun podemos establecer tal distinción.

Excursus: La inclusión y la muerte

El 18 de febrero de 1937, Horacio Quiroga escucha el relato médico sobre su cáncer de próstata terminal. En esa tarde de verano porteño, pide permiso para despedirse de Buenos Aires. Retorna al Hospital de Clínicas a las 23. Cuando Quiroga fue internado supo que en los sótanos, estaba escondido y encerrado, el hombre elefante argentino, Vicente Batistessa, de quien el uruguayo se compadeció, al exigir que se lo liberara del encierro y que se lo alojara en su misma habitación. Vicente se hizo amigo de Horacio y le estuvo eternamente agradecido. Un día después, el escritor le confiesa a su amigo su decisión de morir anticipando al cáncer con la cicuta. Batistessa se compromete a ayudarlo. Quiroga muere en la madrugada e incluye a Batistessa en la historia.

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral, 1974.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití. La diléctica amo – esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Norma, 2005.
- Foucault, Michael. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1993.
- _____. *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2000
- Luhmann, Niklas; De Giorgi, Rafaele. *La teoría de la sociedad*. México: Triana, 1998
- Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*. Buenos Aires: Katz., 2006.
- Rosanvallon, Pierre. *La nueva cuestión social. Repensar el Estado providencia*. Buenos Aires: Manantial, 1995
- Spencer, Herberbert. *El individuo contra el Estado*. Buenos Aires: Hyspamérica. 1984.

Soberanía, secularización y final de la historia en Agamben y Kojève. Sovereignty, Secularization and The End of History in Agamben and Kojève.

Tomas Borovinsky*

Fecha de Recepción: 13 de septiembre de 2014

Fecha de Aceptación: 15 de octubre de 2014

Resumen: *El presente artículo se propone estudiar las matrices que subyacen a los debates en torno a la soberanía y al gobierno de la vida, la secularización y el denominado fin de la historia –y el fin de la política–, a partir de la influencia de Alexandre Kojève en el pensamiento de Giorgio Agamben. En este sentido indagaremos también sobre el teórico triunfo de la economía y la administración por sobre la política en la escena contemporánea. Los recientes estudios del pensador italiano Giorgio Agamben han sido más que relevantes para visitar aquella fundamental relación entre teología y política que atraviesa –quizás secretamente– al pensamiento moderno.*

Palabras clave: *Soberanía, secularización, Agamben, Kojève.*

Abstract: *This paper explores the matrices underlying the debates about sovereignty and the government of life, secularization and the end of history—and the end of politics— in Alexandre Kojève's influence on the work of Giorgio Agamben. It also focuses on the assumed triumph of Economics and Administration over Politics in the contemporary scene. In this regard, Giorgio Agamben's recent studies have been relevant to revisit the fundamental relation between Theology and Politics, which influences - perhaps shadowy- the modern thought.*

Keywords: *Sovereignty, secularization, Agamben, Kojève.*

* Doctor en Ciencias Sociales (UBA), becario posdoctoral del CONICET (IIGG) y docente universitario (UBA). Correo electrónico: tomas.borovinsky@gmail.com

“Los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su télos histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la oikonomía, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”.

Giorgio Agamben

I.

En el presente trabajo se busca analizar la cuestión de la soberanía y el gobierno de la vida, la secularización y el denominado “fin de la historia” a partir del pensamiento de Giorgio Agamben, considerando como eje su recuperación e influencia del pensamiento de Alexandre Kojève. Para este fin recapitularemos algunos aspectos claves de las respectivas obras buscando puntos de contacto y disenso entre las mismas.

Si bien Giorgio Agamben no ha sido discípulo directo de Alexandre Kojève su obra se encuentra signada por su influencia al punto de rescatar muchos de sus planteos fundamentales para marcar puntos fuertes y objeciones filosófico-políticas, citándolo en innumerables ocasiones.² En este sentido es que uno de los últimos avatares del pensamiento kojéviano en la escena contemporánea se encuentra representado en la lenta pero segura irrupción de la obra de Giorgio Agamben.

Ha sido Agamben quien en los últimos años ha propuesto una vez más, un enlace entre la obra de quien puso en la agenda intelectual el concepto de la biopolítica (gobierno de la vida) como fue Michel Foucault, y la de Alexandre Kojève relacionando la biopolítica con la poshistoria. En realidad, de distinta forma muchos otros fueron los que han realizado un cierto cruce entre ambos conceptos en los

² Es notable además que en el Coloquio realizado en 2011 en París sobre la obra de Alexandre Kojève, Giorgio Agamben fuera uno de los diez disertantes invitados.

últimos tiempos. De alguna manera, aunque aun menos explícitamente que Agamben, Roberto Esposito ha realizado algunos señalamientos en este sentido en uno de sus últimos libros, por ejemplo.³

Son conocidos los señalamientos de la notable influencia de Martin Heidegger (de quien fuera alumno) y de Carl Schmitt, así como también la importancia (como antídoto) de Walter Benjamin y de Aby Warburg en la obra de Agamben. También es evidente la importancia de Guy Debord (lo cita en numerosas ocasiones y le dedicó un libro) y de Pier Paolo Pasolini. Y si bien hay muchas otras influencias importantes en su trabajo, lo que pretendemos aquí es justamente acercar los polos que separan a Agamben y Kojève para así repensar la implicancia de esta relación.

Alexandre Kojève nace en Moscú en 1902 y muere en Bruselas en tiempos de reunión de la Comunidad Europea en 1968, cuando todavía suenan las sirenas del Mayo Francés. Huye de la flamante Unión Soviética en 1920 y recalca en Berlín y Heidelberg donde recibe su formación filosófica. Luego de vivir un período de excesos perderá su fortuna en la crisis del '29 y terminará dando clases sobre Hegel en la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) de 1933 a 1939 en París. Será movilizado en la guerra y luego de vivir unos años en territorio libre devendrá un alto funcionario francés y europeo en 1945, dedicando el resto de su vida a los asuntos extranjeros y económicos. De la revolución al exilio, de los excesos a la enseñanza, de la filosofía a la administración. Igualmente, seguirá haciendo filosofía en su tiempo libre, especialmente los domingos.

Kojève es uno de los mayores exponentes del denominado “fin de la historia” y del Estado universal y homogéneo que sería el que vendría a advenir en el momento en que la historia ha llegado a su meta (1806). Cuando ya nada nuevo puede ser dicho, cuando –si consideramos que la primer frase fue pronunciada en Grecia hace dos mil quinientos años– la última palabra ha sido ya disparada en Jena. Señala Kojève releendo a Hegel que el hombre existe como ser humano sólo en la medida

3 Esposito, Roberto. Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 158.

en que es reconocido. Dice Kojève en su *Esquisse d'une phénoménologie du droit* que el hombre "existe como ser humano sólo en la medida en que es reconocido: el reconocimiento de un hombre por otro es su ser mismo".⁴ En la lectura de Kojève, el reconocimiento del hombre entre hombres cristaliza en el Estado y en la Ley. Para Kojève, la dialéctica entre Amo y Esclavo es superada en el Ciudadano burgués. En este sentido afirma el autor que: "El hombre difiere del animal porque es Ciudadano (Bürger); no puede realizarse como hombre sino por la intermediación del pueblo (Volk) organizado en el Estado (Staat)".⁵ Ahí radica la importancia de la lucha por el reconocimiento, Deseo antropógeno, la lucha por la búsqueda de la dignidad del hombre que es alcanzada al principio del final de la historia.

En este sentido hallaremos en Kojève a un real heredero inmanente, herético y ateo del cristianismo, que pregonará un fin de la historia coronado en el denominado Estado universal y homogéneo, que será tan resistido por autores como Leo Strauss (ya que este verá en el Estado universal el ocaso de la filosofía, por ejemplo). De este modo Kojève atraviesa a la filosofía y la teoría política contemporánea, haciendo que todo pensamiento verdaderamente político deba medirse con una apocalíptica secularizada que plantea que ya nada nuevo puede ser dicho. En parte, un mundo meramente administrado.

De esta forma es que la obra de Alexandre Kojève tiene una centralidad fundamental, ya que consideramos que es su obra la que encarna como ninguna el paradigma del pretendido triunfo de la administración por sobre la política (por eso es que es recuperado oportunamente por Agamben). Siendo él mismo a su vez un formador de discípulos y una *eminencia gris* en la burocracia europea. Un supuesto sabio posfilosófico que asume la tarea poshistórica de administrar lo existente, contribuyendo *prácticamente* a la extinción definitiva de la política.

4 Kojève, Alexandre. *Esquisse d'une phénoménologie du droit*. París: Gallimard, 2007, p. 240. Las traducciones son propias en los casos en que no hay traducción al castellano. En los casos en que si las hay se han tomado las existentes en cuenta y se han hecho modificaciones cuando se lo consideró necesario.

5 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard, 2000, p. 83.

Giorgio Agamben, por su parte, filósofo italiano nacido en 1942, asistente a los seminarios de Martin Heidegger, piensa la soberanía y el gobierno en contexto pospolítico y posdemocrático. Es notable, además, que no solo Agamben fuera uno de los contados oradores invitados del último homenaje a Kojève en París en 2011 sino que además encontramos estudiosos italianos de la obra de Kojève como Mateo Vegetti y Marco Filoni que están además signados por la obra de Agamben. La afinidad electiva entre Kojève y Agamben es un dato relevante, pese a las claras diferencias. Mientras que Kojève fue un pensador del poder fáctico, Agamben se propone seguir haciendo filosofía y política a su modo. Por eso Agamben dirá que se propone llevar una maniobra “verdaderamente política” que es “solo aquella acción que corta el nexo entre violencia y derecho”.⁶ Mientras Kojève pasa a querer gobernar a los hombres por medio del esoterismo, la ironía y el secreto, Agamben busca desnudar los mecanismos de ese mismo poder. Agamben asume el fin de la historia pregonado por Kojève pero busca poner en jaque ese mismo poder señalando las contradicciones que implica ese acabamiento de la historia en el que sigue habiendo soberanía, gobierno y gloria. Frente a un Kojève defensor del orden europeo Agamben buscará pensar la forma-de-vida contemporánea desde la óptica de la biopolítica y la poshistoria sin perder de vista el lado más salvaje de la vida posdemocrática.

II.

Releer a Giorgio Agamben será interesante para recuperar algunos aspectos claves de la obra de Alexandre Kojève, que creemos son importantes para entender la forma que cobra la lectura agambeniana de Kojève, en el marco del interés nuclear en este artículo: el problema de la soberanía y el gobierno de la vida (biopolítica) y la poshistoria en el contexto de la secularización de lo teológico político en Occidente.

⁶ Agamben, Giorgio. Estado de excepción. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003, p. 157.

El fin de la historia de Kojève no es más que el efecto colateral de la secularización occidental, una inmanentización de la vieja soberanía de origen teológico que deviene biopolítica liberal. En este sentido es que la biopolítica es entendida como la administración de la vida en la modernidad. La administración de la vida biológica que, dependiendo del caso, buscará mejorar las condiciones de vida e inmunizar a las poblaciones para fortalecer el Estado y lógicamente para potenciar la performance económica. Surgen campañas de protección de la higiene pública en distintos países del mundo, habrá importantes campañas de vacunaciones colectivas y se prestará atención al estado físico, medico y mental de las poblaciones. Se tratará de intervenir en distintos fenómenos globales: morbilidad, longevidad, fecundidad, natalidad y otros que se buscará bajar, subir, modificar, controlar, regular. Habrá un fuerte interés gubernamental por el estudio de enfermedades, epidemias, endemias reinantes en la población.⁷ La biopolítica abordará acontecimientos aleatorios que se producen en una población. En este sentido la población aparece como problema político y científico. Surgen en el siglo XIX la sociología y la demografía, herramientas fundamentales para la biopolítica junto con la medicina, la biología y otras ciencias al servicio de los gobiernos de turno. Se reafirma mediante la modernización y el progreso lo que Foucault denominó las sociedades de normalización: poblaciones reguladas y disciplinadas. Las sociedades modernas son sociedades que gobiernan también la vida de los habitantes incentivando, lógicamente, ciudadanos atentos a estos asuntos. Alertas y atentos al cuidado de la vida individual y colectiva, la vida es tomada como un problema político.

7 Para el concepto de biopolítica y gobierno en Michel Foucault, ver: Foucault, Michel. Historia de la sexualidad I. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003, p. 163. Foucault, Michel. Defender la sociedad. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 226. Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. Foucault, Michel. Nacimiento de la biopolítica. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

Agamben será un recuperador de esta mirada y de estos planteos sobre la biopolítica pero a diferencia de muchos otros estudiosos, él leerá transversalmente la cuestión de la biopolítica con innovadoras lecturas de teología política y justamente a partir de la obra de Kojève. Agamben cruza biopolítica y poshistoria para aprehender la escena contemporánea asomándose al lado oscuro de la poshistoria que quizás Kojève no quiere asumir del todo. Agamben quiere iluminar el lado oscuro de la poshistoria: Auschwitz y sus avatares contemporáneos. Incluso, podemos decir, que esta es una maniobra schmittiana de Agamben.

Desde sus comienzos, con el primer tomo de *Homo sacer*, Agamben busca realizar una arqueología de la soberanía y el gobierno de la vida en Occidente –la biopolítica– estudiando el derecho, la teología, la política y la estética (de distinto modo en los diferentes volúmenes). Para esto parte del concepto de *homo sacer* –que da nombre a toda la obra– que vendría a ser una figura oculta del derecho romano arcaico –en palabras de Agamben– que habilita que alguien pueda matar a otro al declararlo sagrado sin recibir castigo alguno. Esta figura llamada *homo sacer* es la que utiliza el autor para explicar el funcionamiento de la soberanía y el gobierno de la vida en la modernidad, tomando como ejemplo extremo los campos de exterminio nazis en los que las víctimas son exterminadas sin que recaiga pena sobre quienes los aniquilan. A partir del *homo sacer* el autor piensa el gobierno de los hombres como si fuera una administración de la mera vida biológica de los mismos, lo que él llama la *nuda vida*: una vida desprovista de toda forma. Agamben parte del derecho romano arcaico en 1995 y llega a nuestros días estudiando las raíces teológicas ocultas de la modernidad. El problema de la vida y la ley atravesará de distinto modo toda su producción intelectual desde el primero hasta el último de los tomos del *Homo sacer*.

De ahí que sea imposible obviar la implicancia de estas observaciones en relación a aquella ligazón que plantea Schmitt entre política y policía, más aún considerando esto a la luz de lo señalado por Kojève e incluso por Michel Foucault. Según este tipo de interpretaciones debemos considerar lo que nos recuerda Jean-François Kervégan cuando dice que “si conservamos en la memoria el análisis realizado por Schmitt del Estado europeo clásico, en el cual la policía habría

reemplazado a la política: la cuestión de los modos y los medios de subordinación hasta entonces secundaria”, al menos en los términos del análisis schmittiano, “se vuelve decisiva para el Estado contemporáneo, posliberal, pues la multiplicación de sus funciones y sus intervenciones en la vida social se incrementa”.⁸ En un mundo posliberal, o quizás mejor aun, posdemocrático⁹, la política y la policía parecen confundirse ya que después de todo como señala el propio Schmitt en su prólogo de 1963, polémicamente, luego recuperado por Agamben en *Mezzi senza fine*¹⁰: “conviene recordar que ambas palabras, tanto política como policía, derivan de la misma palabra griega *polis*”.¹¹ En este sentido también podemos recordar nosotros aquello señalado por Michel Foucault sobre la noción de policía cuando señala que esta fue adquiriendo diferentes significados a lo largo de los últimos siglos al punto que Foucault recuerda en su breve historización de la noción de policía que: “Muy a menudo pueden encontrarse series de expresiones o enumeraciones como la siguiente: los Estados, los principados, las ciudades, las policías. O bien se comprueba con frecuencia la asociación de dos palabras: las repúblicas y las policías”.¹² Esto vale hasta el siglo XVII en que se empezará a llamar a la policía como al “conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este”.¹³ Podemos decir, por tanto, que habrá una intensa y cambiante relación entre policía –en su sentido amplio– y administración. Recordemos a Foucault cuando señalaba que, en estado puro “la policía es el golpe de Estado permanente”.¹⁴ Agamben dirá en este mismo sentido: “La decadencia de la democracia moderna y su progresiva convergencia con los Estados totalitarios en las

8 Kervégan, Jean-François. Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad. Madrid: Escolar y Mayo, 2007, p. 84.

9 Agamben, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, op. cit., p. 20.

10 Agamben, Giorgio. Mezzi senza fine. Note sulla politica. Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 84.

11 Schmitt, Carl. El concepto de lo político. Madrid: Alianza, 2005, p. 41.

12 Foucault, Michel. Seguridad, territorio, población, op. cit., p. 357.

13 Idem.

14 Ibid., p. 388.

sociedades posdemocráticas y <espectaculares> tienen, quizás, su raíz en la aporía que marca su inicio y la ciñe en secreta complicidad con su enemigo más empedernido”.¹⁵

La policía será la que mediante el cálculo y la técnica permitirán mantener el orden interior y el crecimiento de las fuerzas. Es como sostiene Alexandre Kojève¹⁶ habrá hacia adentro policía y hacia fuera, diplomacia (a veces bajo las formas de otro tipo de policía cuando es “diplomacia armada”). Entonces podemos encontrar dos tipos de policía: la interior y la exterior, esta última solo ejercida por las potencias al poner en práctica algo similar a lo que antes denominábamos como guerra a secas, que en el presente participan de un fenómeno denominado como una guerra civil mundial.

En este sentido “hacia adentro” la administración policíaca irá adquiriendo diferentes papeles a lo largo del tiempo, contribuyendo en determinados momentos a la conformación de los “Estados modernos clásicos” y contribuyendo en otro tiempo a la disolución de los mismos en la era del “auge de lo social”, cuando se busca disolver la supuestamente clásica distinción entre lo público y lo privado, en un posible tiempo posliberal y/o posdemocrático. Porque las estatalidades van mutando y lo seguirán haciendo al ritmo de las nuevas necesidades.

Por eso dirá Agamben que el estado de excepción separa “la norma de la aplicación, para hacer que esta última sea posible. Introduce en el derecho una zona de anomia para hacer posible la formación efectiva de lo real”.¹⁷ Agamben escribe después del final de la historia, supongamos, sí, pero también escribe filosofía después de Auschwitz. Porque es Auschwitz a los ojos de Agamben, el campo, el lado oculto de Occidente. Un lado oculto que Kojève reconoce parcialmente al afirmar que quienes no aceptan el final, es decir el orden existente, deben ser encerrados. Dice Kojève en una importante carta a Strauss: “El autómeta ‘saludable’ está ‘satisfecho’

15 Agamben, Giorgio. Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, op. cit., p. 20.

16 Carta de Alexandre Kojève a Carl Schmitt del 16/5/1955.

17 Agamben, Giorgio. Estado de excepción, op. cit., p. 77.

(deporte, arte erotismo, etc.), y los `enfermos' son encerrados".¹⁸ Los "autómatas saludables" son aquellos hombres que deben ser gobernados, mientras que los enfermos son a los ojos de Kojève los que no aceptan este fin de la historia y que por tanto deben ser encerrados, nada menos. Por eso es que el campo es la excepción de la regla liberal, a los ojos de un Agamben. En el mundo violento que describe Agamben conviven el consumo alegre de las masas con el exterminio de masas.

Pero cuando lo universal busca imponerse y la historia se cierra sobre sí misma, a los ojos de Agamben, lo único que nos queda por hacer es administrar económicamente lo existente (y lo viviente), y viajar. Porque como indica el autor de *Il Regno e la Gloria*: "El turista es la extrema reencarnación del peregrino en tierra cristiana, es la figura planetaria de la irreducible extranjería al mundo", donde "el peregrino y el turista son, el efecto colateral de una misma economía (en su versión teológica y secularizada)".¹⁹ Señalemos que para Agamben el tema del turismo es capital. No solo porque como él señala es la principal industria del mundo, sino porque además el turismo implica "la pérdida irrevocable de todo uso, de la absoluta imposibilidad de profanar"²⁰ en un mundo en el que "la museificación del mundo es hoy un hecho consumado".²¹ Un mundo poshistórico, enemigo de la filosofía y amigo de aquel hedonismo neocapitalista del que habla otro autor fundamental para Agamben, que también escribió sobre la poshistoria, como es Pier Paolo Pasolini quien sostiene estar escribiendo frente a los "actos primeros de la poshistoria".²²

En ese sentido, Giorgio Agamben afirma que los derechos humanos, el genoma y la economía global "son tres caras solidarias de un mismo proceso por el

18 Carta de Alexandre Kojève a Leo Strauss en Leo Strauss. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 255.

19 Agamben, Giorgio. *Il Regno e la Gloria*. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Vicenza: Neri Pozza, 2007, p. 158.

20 Agamben, Giorgio. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005, p. 110.

21 *Ibid.*, p. 109.

22 Pasolini, Pier Paolo. *Poesía en forma de rosa*. Madrid: Visor, 2002, p. 28.

cual la humanidad poshistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato”.²³ Tres caras solidarias que no hacen más que constituir las dimensiones visibles de la administración de lo existente después del fin de la historia, después de que la lucha por el reconocimiento toca su final. Porque cuando todos somos reconocidos como hombres lo que toca a su fin es la lucha por el reconocimiento político pero no la lucha. Desde esta lógica la lucha puede persistir como exterminio del Otro. Al otro se lo reconoce como Hombre, pero al mismo tiempo se lo extermina como a un igual. Esa es la diferencia ontológica entre el nazismo y el estalinismo, como suele señalar Slavoj Žižek.²⁴ El nazismo extermina a inferiores y el estalinismo, hijo del paradigma revolucionario jacobino, extermina a iguales.

Como hemos señalado anteriormente, Agamben sostiene que ya no es posible pensar el destino de la humanidad en términos de clases sociales porque asistimos al triunfo de la pequeña burguesía planetaria y las viejas clases sociales se han disuelto: “la pequeña burguesía ha heredado el mundo. Esta es la forma en la que la humanidad ha sobrevivido al nihilismo”.²⁵ Aquí Agamben no podría ser más, tristemente, kojéviano. Fue Kojève quien dijo en su momento que el país de la pequeña burguesía por antonomasia era la máxima representación de la sociedad sin clases.²⁶ Es el triunfo de la homogeneidad social y el fin de la vida comprometida, objeto de deseo tan temido por pensadores fundamentales como Leo Strauss y Carl Schmitt. Giorgio Agamben escribe después del final de la historia pero también escribe después de Pier Paolo Pasolini.

Pero, ¿qué pasa con la animalidad del hombre en la poshistoria para Giorgio Agamben? Recordemos que Alexandre Kojève señalaba dos posibilidades: la animalización del hombre en la *american way of life* o la japonización de Occidente y el mundo. Para Kojève nos enfrentamos a dos posibilidades que tienen como eje la

23 Agamben, Giorgio. L’aperto. L’uomo e l’animale, op. cit., p. 141.

24 Žižek, Slavoj. La suspensión política de la ética. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 203.

25 Agamben, Giorgio. La comunità che viene, op. cit., p. 51.

26 Kojève, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel, op. cit., p. 437.

cuestión de la animalidad. O el triunfo de la animalidad, de la *american way of life*, debido al cumplimiento de la dialéctica del reconocimiento encarnado en el fin de la historia y la interacción político-social, o la emergencia del snobismo japonés y su pura formalidad negativa desprovista de historicidad.²⁷

Frente a esto Agamben repiensa la cuestión de la animalidad desde la biopolítica y, más específicamente, como ya señalamos, después de Auschwitz. Afirma antropogénicamente que “el hombre existe históricamente tan solo en esta tensión”, es decir en la tensión Hombre/animal, y continúa afirmando que este “puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme al animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad”.²⁸ El Hombre llega a ser tal solo en la medida en que, siguiendo aquí a Kojève al pie de la letra, niega la animalidad que hay en sí mismo. De ahí que Agamben cite a Kojève cuando dice que “el hombre es una enfermedad mortal del animal”²⁹.

III.

Uno de los aspectos más interesantes del cruce entre biopolítica y poshistoria, dijimos, es que implica una forma nueva de comprender la cuestión de la animalidad en la poshistoria. Pensar la animalidad en la poshistoria a partir de los aportes de Agamben implica asumir el gobierno de la vida, lo que es un implícito pero no dicho aspecto en Kojève. De ahí, en parte el interés de Agamben por Kojève. Porque Kojève, desde una perspectiva agambeniana habla de biopolítica sin hablar de biopolítica. Lo cual implica también hacer una lectura “moderna” de Kojève, como la que hace el propio Kojève sobre otros o como hacemos nosotros con el propio Kojève.

27 Idem.

28 Agamben, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 28.

29 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 554. Esta cita aparece en Agamben, Giorgio. *L'aperto. L'uomo e l'animale*, op. cit., p. 19.

Agamben piensa al hombre desde la animalidad, como vida que debe ser gobernada y piensa al hombre como superviviente. Piensa al hombre-animal-viviente en su dimensión más extrema: como nuda vida. La nuda vida es la vida desprovista de toda forma-de-vida, el hombre en el campo de concentración capturado por la biopolítica. La nuda vida es, para decirlo schmittianamente, el caso extremo que explica la normalidad de la vida ciudadana. Siendo la forma-de-vida “una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida”.³⁰ Por eso para Agamben es fundamental en este contexto comprender “la definición de una vida a la que se le puede dar muerte sin cometer homicidio”³¹ que él encuentra en la sacralización del hombre bajo la figura del *homo sacer*. Son los ciudadanos a los que hay que encerrar de los que habla Kojève y a la larga es el mundo fuera de quicio del que habla Schmitt que indistingue civiles y militares. Pero, ¿quién mata en la era de la política de la vida? ¿Qué forma cobra la soberanía en la poshistoria? El Estado universal y homogéneo poshistórico, desde la mirada de Agamben, “ejecuta” el estado de excepción permanente.

Por eso aquí Agamben se pregunta por el estatuto del Estado universal y homogéneo después del final de la historia. ¿Es esto posible? Agamben, como señalamos antes, encuentra aquí un problema fundamental en el planteo de Kojève. En este contexto Agamben se propone “pensar un acabamiento de la historia en que permanezca la forma vacía de la soberanía es tan imposible como pensar la extinción del Estado sin la consumación de las figuras históricas”.³² El Estado moderno ha sufrido grandes transformaciones en los últimos siglos. Por eso la pregunta de Agamben es fundamental para comprender el presente. ¿Cómo sobrevive el Estado después del final de la historia? Una forma política vacía cuya única meta es administrar económicamente lo dado.

30 Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica, op. cit., p. 13.

31 Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*. El poder soberano y la nuda vida, Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 209.

32 *Ibid.*, p. 82.

La administración perpetua del mundo es para Agamben un problema netamente teológico-político que hunde sus raíces en Kojève. Afirma Agamben que el paradigma cristiano de gobierno, tal como la historia occidental que es su heredera, dura desde la creación hasta el final de los tiempos. Por eso la concepción moderna de la historia se encuentra en un callejón sin salida, se encuentra en una situación contradictoria. En este sentido Agamben sostiene que “por una parte anula la escatología y prolonga al infinito la historia y el gobierno del mundo” y por otra “ve reaparecer continuamente el carácter finito del propio paradigma (esto es evidente tanto en la interpretación kojéviana de Hegel como en el problema del fin de la historia del ser del último Heidegger)”.³³ Esta contradicción es realmente problemática porque desgarrar la vida política moderna. Porque además desde el punto de vista teológico cristiano una vez finalizada la historia debe cesar el gobierno en la tierra pero no en el infierno. Los ángeles cantan la gloria a Dios –devienen inoperosos– mientras en el infierno sigue habiendo gobierno: “el infierno es, así, el lugar donde el gobierno divino del mundo sobrevive para siempre, aunque en forma puramente penitenciaria”.³⁴ A los ojos de Agamben, una vez más, el mundo encarnado en Kojève está desprovisto de redención: una vida penitenciaria.

Abre aquí Agamben una polémica indistinción entre democracia y totalitarismo. Asistimos al advenimiento de sociedades posdemocráticas y “especulares”³⁵, dijimos. Porque “los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia”. Prosigue Agamben leyendo a Kojève y dice que “el hombre ya ha alcanzado su télos histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la oikonomía, o bien la asunción de la propia

33 Agamben, Giorgio. *El Reino e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, op. cit., p. 189.

34 Idem.

35 Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, op. cit., p. 20.

vida biológica como tarea política suprema”.³⁶ Hay que tener en consideración contra todas las caricaturizaciones a las que Agamben ha sido objeto que el autor remarca las “enormes diferencias” entre democracia y totalitarismo al tiempo que señala la importancia de marcar la “íntima solidaridad” en el plano “histórico-filosófico”. Aquí escribe en el mismo sentido en que lo hacía Martin Heidegger al señalar las continuidades entre capitalismo anglo-sajón y el comunismo soviético.³⁷

En las referencias del párrafo anterior hallamos comprimidas las afinidades electivas de Agamben. El totalitarismo de Hannah Arendt, el fin de la historia de Alexandre Kojève, la neutralización de Carl Schmitt y lo especular de Guy Debord. Porque Agamben piensa la biopolítica y la poshistoria en el marco de sociedades “especulares” siguiendo a Debord, a quien le dedica *Mezzi senza fine*. Subyace también a “lo especular” la cuestión de la poshistoria, por eso dice Debord que “el fin de la historia ofrece un plácido reposo a todo poder presente. Le garantiza sin falta el éxito del conjunto de sus empresas, o cuando menos el ruido del éxito”.³⁸ La sociedad del espectáculo de Debord consiste en separar al hombre de lo que puede neutralizando la Acción. Por eso Agamben hablará de un “Estado especular integrado (o democrático-especular)”.³⁹ La sociedad del espectáculo es un mundo sin Acción, por eso Debord propone construir “situaciones”: como no hay forma de abordar la totalidad-mundo hay que construir pequeñas totalidades manejables y estratégicas.

Agamben va a reivindicar la “potencia del no”: el rechazo afirmativo que irrumpe por ejemplo con el “preferiría no hacerlo” del Bartleby de Melville. Situado entre la potencia y el acto “Bartleby articula la posibilidad mediante su potencia-de-no, transformándose en figura de una potencia que no deviene acto”⁴⁰, porque “el

36 Agamben, Giorgio. La potencia del pensamiento. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, p. 418.

37 Heidegger, Martin. Introducción a la metafísica. Barcelona: Gedisa, 2007, p. 42.

38 Debord, Guy. Comentarios sobre la sociedad del espectáculo. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 26.

39 Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica, op. cit., p. 70.

40 Taccetta, Natalia. Agamben y lo político. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 321.

escriba que no escribe es la potencia perfecta”.⁴¹ Porque para Agamben, “el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no”.⁴² Esta potencia-de-no constituye un fuerte cuestionamiento a las miradas de carácter decisionistas que afirman la supremacía de la voluntad y la decisión por sobre la potencia. La decisión, aunque ligada a la locura, está cerca del querer y el poder. En cambio la potencia-de-no constituye un modo de existencia de la potencia que no descarga y que se perpetúa como pura potencia, como el deseo frente al placer entre Deleuze y Foucault: Masoch contra Sade, la intensidad contra la descarga. La potencia-de-no plantea un modo de vida entendido como ser-en-potencia cercano a un problema fundamental que no podría ser más próximo a Kojève como es el de la inoperosidad.

La inoperosidad [*inoperosità*] es un concepto de Agamben que mantiene intensa relación con el de desobra [*désœuvrement*] muy ligado a Kojève, a Bataille y a la poshistoria, y que a su vez está relacionado con el problema de la potencia-de-no. Porque la desobra es a los ojos de Kojève lo que experimentamos en el fin de la historia. La negación que hacía al hombre hombre, y a la historia humana historia, diferenciándolo del animal, dejó de existir allanando el camino para que la animalidad del hombre resurja. Siguiendo la característica *american way of life*, el hombre poshistórico vive en un “eterno presente”⁴³ de la humanidad entera. Y para Bataille justamente la pregunta clave, en diálogo con Kojève será por el qué pasa con la negatividad sin empleo en el final de la historia.⁴⁴ Pero según Agamben ha sido la herencia de Aristóteles la que ha marcado a Occidente de modo que la política es de la operosidad y del acto mientras que Agamben se pone del lado de la inoperosidad y de

41 Agamben, Giorgio. *Bartleby o de la contingencia*. En *Preferiría no hacerlo*. Bartleby el escribiente de Herman Melville. Valencia: Pre-Textos, 2005, p. 102.

42 Raffin, Marcelo. Exilio y potencia en la perspectiva agambeniana. En Burello, M., Ludueña Romandini, F. y Taub, E. *Políticas del exilio*. Caseros: EDUNTREF, 2011, p. 70.

43 Kojève, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit, p. 437.

44 Carta de Georges Bataille a Alexandre Kojève. *Escritos sobre Hegel*. Madrid: Arena, 2005, p. 83.

la potencia. Aristóteles, señala Agamben retomando *De anima*, opone potencia [*dynamis*] y acto [*enérgeia*] y explica que “en la tesis sobre la potencia encuentra su fundamento el problema moderno de la libertad”.⁴⁵ Por eso dirá Agamben en *La potencia del pensamiento* (conferencia de 1987) que “la libertad como problema nace precisamente por el hecho de que todo poder es, inmediatamente, también un poder-no, toda potencia es también una impotencia”. Para Agamben es libre aquel que “puede la propia impotencia”.⁴⁶ La potencia del pensamiento radica en que este es una “forma-de-vida inseparable de su forma”⁴⁷ y si es verdaderamente pensamiento entonces implica en sí mismo una oposición a los poderes fácticos que buscan separar a la vida de lo que esta puede.

Pero Agamben rescata esta problemática explícitamente de los debates que atraviesan Alexandre Kojève y Georges Bataille, así como las recuperaciones de Jean-Luc Nancy y Maurice Blanchot. Dice Agamben en un importante pasaje de *Homo sacer*: “El tema del *désœuvrement*, de la desocupación como figura de la plenitud del hombre al final de la historia, que aparece por primera vez en la recensión de Kojève a Queneau”, escribe el filósofo italiano, “ha sido recuperado por Blanchot y por Nancy”.⁴⁸ Pero para Agamben la desocupación “no puede ser ni la simple ausencia de actividad ni (como en Bataille) una forma soberana y sin empleo de la negatividad”, y continúa diciendo que “la única forma coherente de entender la desocupación sería pensarla como un modo de existencia genérica de la potencia, que no se agota en una *transitus de potencia ad actum*”⁴⁹. Para Agamben la potencia y la inoperosidad son el paradigma de la política que viene.

45 Castro, Edgardo. Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia. Buenos Aires: UNSAM EDITA, 2008, p. 141.

46 Agamben, Giorgio. La potencia del pensamiento, op. cit., pp. 362-363.

47 Agamben, Giorgio. Mezzi senza fine. Note sulla politica, op. cit., p. 19.

48 Agamben, Giorgio. Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida, op. cit., p. 83.

49 Idem.

Por otra parte, consideramos interesante que su planteo de la profanación sea una derivación de un diferendo con un autor clave para Alexandre Kojève como es Georges Bataille. Agamben descrea de la lectura soberana de Bataille y por eso plantea su concepto de profanación de un modo que consideramos en diálogo con el concepto de transgresión del sociólogo francés de lo sagrado. La “lógica de la transgresión” de Bataille, a los ojos de Agamben, queda presa de la atadura entre soberanía y nuda vida de modo que se hace carne la mirada benjaminiana que sostenía que los hombres del grupo *Acéphale* trabajaban para el fascismo.⁵⁰ La vida queda en Bataille, según Agamben, presa del círculo ambiguo de lo sagrado y por ello el filósofo italiano se propone pensar la profanación.

Porque la transgresión de Bataille sigue respetando la línea de la ley y la soberanía en la que Agamben no cree, y además es funcional a la secularización incompleta que esconde la ignorancia de lo teológico-político. Si la transgresión implica cruzar los límites de la ley secular la profanación consiste en desconectar lo teológico-político, hacerlo inoperante, una verdadera secularización, si se quiere. Porque “si consagrar [*sacrare*] era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano”, dice Agamben, “profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres”.⁵¹ Una vez más retorna aquí la cuestión del “uso” que luego trabajaría en sus trabajos más recientes (*Profanazioni* es de 2005 y *Altissima povertà* es de 2011). Para Agamben hay una fuerte relación entre uso y profanación porque desde su óptica la religión se define como aquello que sustrae del uso común cosas, lugares, animales o personas y las transfiere a una esfera separada. Y por eso mismo aquí Agamben difiere una vez más de Bataille, porque para el filósofo italiano el sacrificio –concepto clave del sociólogo francés– “sanciona el pasaje de algo que pertenece al ámbito de lo profano al ámbito de lo sagrado, de la esfera humana a la divina”.⁵² Si la religión separa, el profanar busca ignorar la

50 Ibid., pp. 144-145.

51 Agamben, Giorgio. Profanaciones, op. cit., p. 97.

52 Ibid., p. 98.

separación para hacer un uso común de algo destinado religiosamente a ser capturado por lo teológico-político. La profanación junto al juego buscan arrebatar los objetos localizados en el museo de la historia terminada. El juego refunda el objeto museificado y le da un nuevo uso público, por eso dirá Agamben que “restituir el juego a su vocación puramente profana es una tarea política”⁵³ del porvenir. Si la secularización de los conceptos teológicos no hace más que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal dejando intacto su poder, la profanación y el juego buscan romper este desplazamiento. Agamben propone una praxis entendida como pura medianidad, un medio sin fin, como señala en el título de su libro citado aquí. Un medio sin fin que implica “la creación de un nuevo uso” que es “posible para el hombre solamente desactivando un viejo uso, volviéndolo inoperante”.⁵⁴

También la cuestión de lo *qualunque* [cualsea]⁵⁵ es sumamente importante por sus implicancias políticas frente a la poshistoria y por todo lo que conecta este concepto con la profanación y la inoperosidad. El cualsea de Agamben irrumpe como una singularidad potente con la supuesta capacidad de disolver las ataduras de la estatalidad poshistórica. El ser que viene, explica Agamben en su libro *La comunità che viene*, es el ser cualsea. El ser cualsea que viene es una verdadera singularidad más allá de lo individual y lo universal, es una singularidad en cuanto singularidad cualsea en la que “el ser-cual está recobrado fuera de su tener esta o aquella propiedad, que identifica su pertenencia a este o aquel conjunto”⁵⁶. La singularidad de lo cualsea se opone como un heterogéneo más frente al Estado universal y homogéneo. En un mundo que, sostiene Agamben, ha perdido sus gestos formateados

53 Idem.

54 Ibid., p. 112.

55 Por otra parte, no deja de ser interesante que uno de los grupos que intentó llevar a la práctica algunos de los planteos de Agamben -y que fueron apadrinados por él- también hagan uso de Kojève. Hablamos del grupo Tiquun. Este grupo francés se plantea escribir en la poshistoria, citando a Kojève, y llevando algunos planteos claves de Agamben al extremo. Tampoco deja de ser inquietante los sucesivos conflictos que ha tenido este grupo con el Estado francés.

56 Agamben, Giorgio. *La comunità che viene*, op. cit., p. 9.

por lo homogéneo, lo singular asciende como un rostro individuado que persiste como resto e ingresa en el campo de batalla a partir de lo común: “un proceso de apropiación de la propia impropiedad”.⁵⁷ Por eso Agamben piensa en Tiananmen, porque en la plaza china que era atravesada por un espíritu hermano al del Mayo del ’68, dice el filósofo italiano, irrumpió un “ser cuya comunidad no está mediada por condición alguna de pertenencia”.⁵⁸ Los pedidos, reclamos y proclamas del acontecimiento que sería pisoteado por las autoridades comunistas chinas eran vagas e imprecisas. Pero entonces ¿por qué tanta violencia estatal contra esta indeterminable e incipiente manifestación? Justamente, la violencia estatal-comunista se dirigió a apagar un fuego que todavía no había alcanzado su temperatura máxima. Un fantasma recorrió la República Popular China en aquellos días y no fue el fantasma del comunismo: fue el espectro de lo *cualsea*, una singularidad con la que no es posible entablar una negociación o un diálogo porque no se sabe exactamente qué es. Un porvenir-presente que no sabe a ciencia cierta qué quiere ser. Como explica el pensador español Alfonso Galindo, “la figura de lo *singular cualsea* constituye un índice y factor del acontecimiento mesiánico”, es decir superador de la soberanía, “en tanto afecta (liberándola) la realidad concreta del individuo y, en esta medida, la del Estado, su derecho y su política”.⁵⁹

Queda claro aquí que Agamben pretende la destrucción del Estado. Como dice Agamben, “el hecho nuevo de la política que viene es que ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino la lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad)”. Una lucha entre “la disyunción insuperable de las singularidades *cualsea* y la organización estatal”.⁶⁰ Lo mesiánico, que Agamben diferencia de lo escatológico, viene a hacer, para el filósofo, inoperante la soberanía, la Ley y el Estado. Por eso mismo el filósofo italiano, recordemos, apunta lo paradójico que tiene

57 Galindo, Alfonso. Política y mesianismo. Giorgio Agamben. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 90.

58 Agamben, Giorgio. La comunità che viene, op. cit., p. 67.

59 Galindo, Alfonso. Política y mesianismo. Giorgio Agamben, op. cit, p. 87.

60 Agamben, Giorgio. La comunità che viene, op. cit., pp. 67-68.

señalar el fin de la historia junto a la continuidad de la estatalidad. Lo *qualunque* implica un posicionamiento disolvente frente al Estado mientras que la *inoperosità* supone una rebeldía frente a la economía capitalista y un mundo que nos quiere útiles e impotentes. Agamben pretende la destrucción del Estado porque no hay otra forma de ser consecuente con el fin de la historia que subyace a Kojève. Dice: “Solo está a la altura un pensamiento que sea capaz de pensar *conjuntamente* el fin del Estado y el fin de la historia, y de movilizar uno contra otro”.⁶¹ Porque para Agamben los grandes experimentos totalitarios del siglo XX solo han venido a terminar la tarea de los Estados-nación del siglo XIX, el nacionalismo y el imperialismo. Señala en un fragmento que entabla un diálogo explícito con Kojève que “a partir de la Segunda Guerra Mundial es evidente, en efecto, que ya no hay tareas históricas asignables a los Estados-naciones”.⁶² Por eso Agamben se propone llevar la lógica del final de la historia a su final legítimo que consistiría en abolir el Estado. Agamben parece presionar sobre el lado más marxista y comunista de Kojève, obligándolo a mostrarse como un realista, mostrando que Kojève en realidad no es marxista sino que es más bien hegeliano o incluso schmittiano. Aquí Agamben además muestra del todo a qué nivel se localiza del lado que algunos pensadores, no precisamente afines, han denominado como mesianismo postmoderno⁶³, fiel a un pensamiento contra-estatal.

El filósofo italiano busca hacer inoperante lo que para Kojève encarna el final de la historia: la Ley. Para Kojève la Ley implica el reconocimiento del pueblo en el Estado, la difusión de la ciudadanía para todos. Agamben en cambio busca disolver la ciudadanía haciendo que no haya distinción entre ciudadanos y excluidos. De este modo señala una solución al conflicto de Medio Oriente entre Israel y Palestina: devenir una cinta de Moebius en la que no sea posible distinguir entre interior y exterior.⁶⁴ Giorgio Agamben demuestra que Alexandre Kojève es un apocalíptico

61 Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 88.

62 *Ibid.*, p. 108.

63 Entrevista a Jorge Dotti en *El Río Sin Orillas*, número 1, Buenos Aires, 2007, p. 240.

64 Agamben, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, op. cit., p. 28.

como dice Jacob Taubes⁶⁵, pero un apocalíptico del poder, un monástico funcionario/funcional al poder. Porque para Agamben un mundo que niega la redención es un gobierno infernal.

Agamben sostiene contra Kojève que “la supervivencia política de los hombres solo es pensable hoy en un tierra donde los espacios de los Estados hayan sido perforados y topológicamente deformados”.⁶⁶ Por eso dirá en el mismo libro que “el pensamiento que viene tendrá, pues, que tratar de tomar en serio el tema hegel-kojeviano (marxiano) del fin de la historia”.⁶⁷ En ese sentido es que Giorgio Agamben busca recuperar al Martin Heidegger del *Ereignis*. Agamben busca pensar el último acontecimiento que dará término definitivo a ambos finales: el de la historia y el del Estado. Así hay que leer sus conceptos de los cualesa y de lo inoperante, como un intento de revitalizar a ese Heidegger.

IV.

Para concluir queremos remarcar que Giorgio Agamben es uno de los últimos avatares de Alexandre Kojève y como tal un pensador de la poshistoria. Un filósofo ineludible de la escena contemporánea con el que quizás el pensador moscovita podría, hipotéticamente, establecer una relación como la que mantenía con pensadores como Georges Bataille. No obstante, es sugerente, siguiendo esta hipótesis aquí trazada por nosotros de la importancia de esta relación entre Kojève y Agamben, que una de las últimas intervenciones públicas fuertes de Agamben estuviera ligada a la figura de Kojève.

El 15 de marzo de 2013 Agamben publicó un artículo en *La Repubblica* que fue traducido a múltiples idiomas en muy pocos días. En este polémico artículo, escrito en plena crisis de la eurozona, el filósofo italiano parte directamente citando a

65 Taubes, Jacob. La teología política de Pablo, op. cit, p. 171.

66 Idem.

67 Ibid., p. 88.

Kojève. En este texto Agamben señala la importancia del planteo de Kojève contra la realidad contemporánea de la Unión Europea hegemonizada por Alemania.

En su trabajo original de 1945 denominado *Esquisse d'une doctrine de la politique française*⁶⁸ el autor plantea un reordenamiento europeo de posguerra afín a Francia; una visión del mundo por venir (una propuesta que iría cambiando a lo largo de los años pero manteniéndolo el mismo horizonte). Aquí serán fundamentales sus propuestas para que Francia no pierda su puesto entre las naciones poderosas de la Tierra. Es a partir de 1945 que, dijimos, Kojève se empeñará en trabajar para el Ministerio de Comercio Exterior, que será consejero de Charles de Gaulle, de Giscard d'Estaing y que se convertirá en el primer Eurocrat.

Aquí Kojève considera que para poder reconstruir y mantener a Francia a flote, entre la potencia americana y la soviética lindando con una Alemania que indudablemente iba a reconstruirse rápidamente, Francia debía trabajar duro. Para esto es que Kojève trae a la mesa su teoría del Imperio Latino con eje en Francia y con influencia sobre el mediterráneo. Es en su texto, que este ruso emigrado a tierra de galos intenta convencer a De Gaulle de que –en palabras de Robert Howse– Francia no sobrevivirá “sin aliarse con otros estados y pueblos”⁶⁹, formando una “unión política y económica de estados católico-latinos de Europa”.⁷⁰ Una unión donde la propia Iglesia Católica Romana tendrá un papel fundamental. Una unión que nos podría hacer pensar que quizás hasta Kojève terminó intentando evitar el definitivo Estado universal, a no ser que consideremos al propio Imperio Latino como un paso hacia el Estado universal.

El Imperio Latino de Kojève es, contrariamente al materialismo economicista de los imperios soviéticos y anglosajones, “calmante”, “pacífico” y “sintético”. Kojève habla de una “mentalidad latina” en la que hay un profundo sentido de la

68 Kojève, Alexandre. “Esquisse d'une doctrine de la politique française”. En *Hommage à Alexandre Kojève*. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2007, p. 93.

69 Howse, Robert. “Kojève’s Latin Empire”. *Policy Review*, N° 126, 2004, p. 3.

70 Idem.

belleza, el arte y la buena vida que caracteriza a estos países. Además, obviamente, son todos países católicos (no las colonias, obviamente) y ligados al mar Mediterráneo. A diferencia de los países protestantes, hay un arte de vivir de la cultura latina. Además, y aquí se filtran algunos de sus desarrollos anteriores y posteriores, Kojève señala que la cultura protestante y su culto del trabajo aleja a la misma de estar preparada para el porvenir en que se trabajará menos. Hay que saber disfrutar de la vida. Una vida por venir en la que reinará la desobra (traducida al italiano como inoperosidad). Hay un arte de vivir en la mentalidad latina así como hay un arte de vivir en la cultura japonesa que tanto le interesó en un viaje posterior del que ya hablamos.

Hay un cierto aire de familia en el planteo de 1945 de Kojève que como dijimos se asemeja a lo señalado por Schmitt. Las diferencias son notables. Además, es preciso remarcar que este Imperio Latino nunca se realizó y que finalmente Francia se convirtió en el eje de Europa pero solo luego de un matrimonio contra-natura con el viejo contrincante alemán. También es preciso remarcar que pese a esto persistió en Kojève –y en De Gaulle, obviamente⁷¹– una fuerte resistencia a la entrada de Inglaterra a la Unión Europea. Incorporación que solo se terminó realizando a la muerte de Kojève.

Pero la recuperación de este viejo artículo de Kojève por parte de Agamben debe entenderse, creemos, en el marco de la crisis de la eurozona y en el marco de lo ya señalado hasta aquí. Para esto debemos recordar aquella observación capital de Agamben sobre el fin de la historia de Kojève: el paradójico cumplimiento del tésis histórico que no implica un final del Estado. En este brevísimo texto Agamben toma de un modo enigmático algunas de las banderas del texto de Kojève, aunque introduciéndolas dentro de su propio sistema. Remarca la existencia de distintas “formas-de-vida” y pone estas existencias diferentes a su servicio.

71 Nicholson, James. *Alexandre Kojève. Wisdom at the End of History*, Maryland: Rowman, 2007, p. 78.

Es, para finalizar, en el artículo aparecido en *La Repubblica* que Agamben sostiene que los europeos deben recuperar su relación con el pasado para contrarrestar un presente signado por la supremacía de la administración y la economía (donde Kojève no deja de ser uno de los padres de la creatura). Porque es solo en el presente que el pasado puede vivir, un pasado entendido como una cultura contra la museificación de la vida europea devenida puro turismo. Una resistencia entendida como forma de vida, una resistencia entendida como cultura viva.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
-, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 2011.
-, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Madrid, 2006.
-, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.
-, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.
-, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.
-, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2010.
-, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza, 2007.
-, *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
-, *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2004.
-, *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012.
-, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
-, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

-, *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville*, Pre-Textos, Valencia, 2005.
- Auffret, Dominique, *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*, Letra Gamma, Buenos Aires, 2009.
- Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Ed. Pre-textos, 1997.
-, *La comunidad inconfesable*, Arena, Madrid, 2002.
- Bataille, Georges, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 2005.
-, *Œuvres complètes*, XII vol., Gallimard, Paris, 1970-1988.
-, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2009.
- Borovinsky, Tomas; Ludueña Romandini, Fabián y Taub, Emmanuel, *Posteridades hegelianas*, Teseo, Buenos Aires, 2011.
- Castro, Edgardo, *Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia*, UNSAM EDITA, Buenos Aires, 2008.
-, *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la política*, UNIPE, Buenos Aires, 2011.
- *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Ed. Prometeo, 2004.
- Cragolini, Mónica B., *Nietzsche: camino y demora*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2003 (1998^a);
- “Derrida: deconstrucción y pensar en las fisuras”, ciclo *El pensamiento francés contemporáneo, su impronta en el siglo*, Buenos Aires, Alianza Francesa, 30 de septiembre de 1999 (e.p);
- Drury, Shadia, *Alexandre Kojève. The roots of postmodern politics*, St. Martin's Press, New York, 1994.
- Esposito, Roberto, *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.
-, Galli, Carlo y Vitiello, Vincenzo (ed.), *Nihilismo y política*, Manantial, Buenos Aires, 2008.
-, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. 2-el uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
-, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
-, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003.
-, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza, Madrid, 2001.
-, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 2005.
-, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, París, 2007.
-, *L'athéisme*, Gallimard, Paris, 1998.
-, *Le Concept, le Temps et le Discours*, Gallimard, Paris, 1990.
-, *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Grama, Buenos Aires, 2003.
-, "Hegel, Marx et le Christianisme", *Critique* 3-4, 1946.
-, "El origen cristiano de la ciencia moderna", en *Nadja*, Abril, 2009.
-, "Perspectiva europea del colonialismo", en *Revista La Torre del Virrey*, N° 1, 2004.
- Koyré, Alexandre, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 2000.
- Strauss, Botho, *El canto creciente del macho cabrío*, Revista Confines.
- Strauss, Leo y Scholem, Gershom, *Correspondencia 1933-1973*, Pre-Textos, Valencia, 2009.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
-, *On Tyranny*, University of Chicago Press, 2000.
-, *La ciudad y el hombre*, Katz, Buenos Aires, 2006.
-, *Liberalismo antiguo y moderno*, Katz, Buenos Aires, 2007.

....., *Persecution and the Art of Writing*, The Chicago University Press, Chicago, 1992.

....., *Natural Right and History*, The Chicago University Press, Chicago, 1992.

....., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, State University of New York Press, New York, 1996.

-Taccetta, Natalia, *Agamben y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2011.

-Taub, Emmanuel, *La modernidad atravesada. Teología política y Mesianismo*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2008.

....., *Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2013.

-Taubes, Jacob *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010.

....., *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.

....., *Del culto a la cultura*, Katz, Buenos Aires, 2007.

Reseña de *Spinoza y nosotros*.

Antonio Negri. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión,
2011, 1ra edición, 112 paginas.

Reseña bibliográfica por Miriam Lucero ¹

Fecha de Recepción: 30 de agosto de 2014

De la democracia o del encuentro amoroso de singularidades.

Esta obra, escrita en italiano y publicada en el año 2010 como *Spinoza et nous*, fue traducida al francés por Judith Revel y del francés al español por Claudia Estela Consigli. En su amplio prólogo –si se tiene en cuenta su acotada extensión, tan sólo cuanta con 112 páginas- Negri se propone inscribirla en el debate contemporáneo –y más precisamente biopolítico- en torno a Spinoza. En tales circunstancias, el prólogo tiene como objetivo la reivindicación de su obra spinosista célebre: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, publicada en español en 1993. A partir de la revisión y de las resonancias que todavía suscita entre los lectores de Spinoza, el autor intenta entablar un debate teórico con los más fuertes adversarios de su producción (Tom Nairn, Paolo Cristofolini, Etienne Balibar, entre otros...), ubicándose en la estela epistémica marcada por la revisión de Spinoza durante el 68'. De este modo, se siente heredero teórico de la interpretación que hicieron Gilles Deleuze y Alexandre Matheron, quienes inspirados en el pensamiento ontológico-político de Spinoza, intentaron construir un proyecto político de resistencia a través de la democracia absoluta.

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Doctoranda en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Profesora de Filosofía en la carreras de Profesorado y Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, de la UNSJ. Correo electrónico: miriam_lucero@ymail.com

Sin embargo, la obra que Negri prologa quiere pensar a Spinoza en relación a un “nosotros” que sobrepasa el Mayo francés y se refiere a una nueva época. Desde su perspectiva, estamos experimentando un nuevo aspecto del capitalismo, que ha extendido sus arcas hasta insertarse en el ámbito de la cultura, es decir, experimentamos la “hegemonía del trabajo cognitivo”. Lo “anormal” y lo “salvaje” que antaño fuera el pensamiento de Spinoza, ha devenido en la posmodernidad un recorte alternativo frente a la omnipresencia del capitalismo. Asimismo, es fácticamente *revolucionario* y *subversivo* gracias a la potencia de las multitudes. Posteriormente, en el desarrollo del prólogo retomará estas dos características y apuntará a redefinir un Spinoza posmoderno. Más allá de los matices que encuentra en esta particular lectura, esbozara una redefinición del carácter subversivo de su pensamiento a través de la conexión con la crítica a la ontología negativa de Martin Heidegger.

Para salir de la encrucijada que el capitalismo parece suponer, donde el individualismo se vislumbra como la única alternativa posible, imagina una salida. Ella habita entre los intersticios del pensamiento biopolítico de Michael Foucault y la inmanencia absoluta que Deleuze plateara en “*L`inmanence: una vie...*”, publicado en el N° 47 de la Revista *Philosophie*, poco antes de su muerte en 1995. La democracia, en tanto afirmación de la inmanencia absoluta, es la forma institucional que toma la política pensada por Negri (influencia francesa mediante), la cual implica la conformación de lo común en la relación de las singularidades modales a través del amor. Su objetivo es una teoría de la democracia que logre sustraerse al poder entendido como soberanía o *potestas*, y que afirme los movimientos sociales emergentes –de allí su “realismo político”- al más fiel estilo espinosista.

Con el objetivo de sostener estas tesis interpretativas y reactualizadas en su Spinoza salvaje y subversivo, la obra contiene cuatro capítulos que provienen de conferencias recientemente pronunciadas en diferentes ocasiones. Así, el primer capítulo: *Spinoza: una herejía de la inmanencia y de la democracia*, proviene de una conferencia pronunciada en la *Spinozahuis* de Rijnsburg el 27 de junio de 2009; el segundo capítulo: *Potencia y ontología: Heidegger o Spinoza*, de una intervención en

la *IX Internazionale Tagung der Spinoza-Gesellschaft* en la Humboldt-Universität de Berlín el 30 de septiembre de 2006; el tercer capítulo: *Multitud y singularidad en el desarrollo del pensamiento político de Spinoza*, fue pronunciada en la conferencia internacional *Spinoza as Social and Political Thinker* organizada por el Jerusalem Spinoza Institute el 31 de mayo de 2007, y finalmente el último capítulo: *Spinoza: una sociología de los afectos*, fue presentado en el *Coloquio Spinoza et les sciences sociales*, en la Universidad de París-VIII, el 9 de abril de 2005. Las características estilísticas propias de la oralidad son una de las claves a la hora de pensar esta obra que instala debates y responde a tópicos y críticas propias de una filosofía política donde la praxis es inherente a la teoría.

En las líneas que siguen desarrollamos un breve análisis de cada capítulo para dar cuenta del interés crítico y polémico de las conferencias recientemente expuestas. En una suerte de revisión de su propia obra, (tal es el caso de *Descartes político o della regionevolle ideología*, publicada en Milán durante la década del 70) el primer capítulo insiste en la relación de su producción con las interpretaciones que sus contemporáneos han realizado del capitalismo y la necesidad de la trascendencia que los movimientos de resistencia expresaban. Si bien la metafísica moderna mantuvo siempre intereses políticos, su inserción en la teoría política ha devenido hegemónica. Pese a ello, la presencia de Spinoza, cuyo desfasaje con la metafísica de la modernidad lo ha convertido en anómalo, sigue siendo aún hoy una posibilidad hacia una teoría democrática del poder. En esta instancia, Negri se arriesga a pensar a Spinoza a través del materialismo marxista. En efecto, así lo afirma:

“En Spinoza, las fuerzas productivas producen relaciones de producción. Pero en la medida en que las fuerzas de producción son en todos los aspectos *cupiditates*, fuerzas pasionales, multitudes abiertas a la constitución de lo político, se verifica lo que la teoría maquiavélica ya había anticipado en su tiempo: las formas de mando están sujetas a la actividad de la multitud”¹

1 Negri, Antonio, *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires, Editorial Nueva Visión, 2011, 47- 48

La multitud –nuevo sujeto político contemporáneo- tiene que, en la búsqueda de la inmanencia, resistir incluso a los propios fetiches que se reintroducen en su discurso político, pero también al surgimiento de ciertos discursos reaccionarios que intentan presentarse como heréticos o parias teóricos. Negri ataca directamente a los teóricos de la deconstrucción y de la biopolítica, tales como Jacques Derrida y Giorgio Agamben. La multitud, entendida por Negri como potencia constitutiva de lo común, afirma irreductiblemente el “adentro” de su proceso de lucha. Pone en crisis la distinción contemporánea entre el “adentro” y el “afuera”, propio del campo político. Nos encontramos en el contexto de la ontología de la actualidad en un “adentro” absoluto, donde las subjetividades producen y se construyen (en) lo común. Desde el *conatus*, pasando por la *cupiditas* hasta el amor, y desde las singularidades hasta las multitudes y las instituciones, Spinoza sigue siendo una fuente de inspiración para desligarnos de los posicionamientos trascendentes y reaccionarios. El exceso que el autor encuentra entre la *potentia* y la *potestas* de Spinoza conforma la razón liberadora que a través de la imaginación hace posible la realización del deseo de la multitud.

El segundo capítulo trasladará esta investigación, pero articulada a la distinción entre la ontología (y política) de Spinoza y la metafísica de Martin Heidegger. La relación entre autores evidentemente alejados cronológica y teóricamente tiene en lo común su punto de anclaje. El *ser-con* heideggeriano y el *ser-multitud* y el *hacer-multitud* que Negri le atribuye a la potencia del pensamiento de Spinoza, acuerdan en inscribirse en un adentro irreductible, pero disienten en el modo de comprender la libertad. Para el pensador italiano, en Heidegger la libertad es una condena, un exceso que enfrenta a los hombres y lo lleva pensarlos como seres-para-la-muerte, mientras que en Spinoza es una potencia de invención. La equiparación de estos pensadores tan disimiles prosigue a lo largo del capítulo, no obstante Negri advierte estas dificultades y mantiene una actitud de prudencia espinosista, aunque no la suficiente como para dejar de poner de manifiesto lo reaccionario del pensamiento heideggeriano y su conocida adhesión política al nazismo.

Por su parte, el tercer capítulo trata sobre el desarrollo de las nociones de “multitud” y “singularidad” en el pensamiento político de Spinoza. Ciertamente, aborda uno de los temas más trabajados a lo largo de su producción intelectual e introduce un aporte a la lectura que había realizado del autor. En esta oportunidad, por intermedio de la revisión de la lectura que Nietzsche realiza sobre el judío de Ámsterdam, hace uso de su perspectiva para responder a los intérpretes contemporáneos que coinciden con ella. El capítulo innova al establecer una nueva manera de pensar la multitud, interrelacionada con la singularidad. La relación implica una vacilación que proviene tanto del miedo a los otros, como del miedo a sí mismo. Allí la multitud es el lugar tranquilizador y seguro de lo común. Sin embargo, el *ser-multitud* no se abocaría a una “sociedad sin Estado”, sino una praxis, una *hacer-multitud* en tanto proceso constitutivo continuo. La continuidad deriva de la interdependencia con las singularidades, por tal motivo no puede reducirse a la conformación de un pueblo, incluso cuando tome la forma de una instancia jurídica.

Finalmente, en el último capítulo intenta relacionar la ontología y la política de Spinoza con la posibilidad de una sociología de raigambre spinosista. Su hipótesis se sabe compleja en el seno de la sociología tradicional y de las actuales concepciones hegemónicas de la disciplina, que todavía en nuestra época se piensan autónomas y positivistas. La propuesta, por demás innovadora y atractiva para quien no adhiera al pensamiento sociológico dominante, quiere reflexionar sobre lo social desde una física del *conatus*, y en consecuencia, elaborar un nuevo estatus epistemológico de la sociología. El *conatus*, implica tanto un deseo de perseverar en el ser como un esfuerzo hacia su telos que es la libertad. Esta doble característica del *conatus* supondría tanto la imposibilidad de establecer una sociología de corte individualista, ya que somos con-los-otros, como una definición estática del *conatus*, más cercana al individualismo moderno de Hobbes que a la búsqueda de la libertad de Spinoza.

Negri da un paso más allá en pos de la multitud y deja de lado su propia lectura de Spinoza para invitarnos a leer a una nueva generación de investigadores, entre los que destaca a Pierre François Moreau. La propuesta es alejarse de sus propias perspectivas

para estar junto a ellos “en la experiencia de Spinoza”. Esto lo lleva a cabo para responder a un segundo problema, que podría resumirse en: ¿es posible construir una sociología spinoziana que destituya la lógica lineal en las relaciones? Dado que no valen las lógicas individualistas pero tampoco la lógica dialéctica interindividual, es preciso situarse en el terreno biopolítico. Frente a los biopoderes que capturan la vida en todas sus formas mediante los dispositivos neoliberales, la biopolítica que Spinoza instituye es un acto de resistencia en la construcción efectiva de lo común. Ello deriva en un nuevo interrogante: ¿es posible una definición foucaultiana del pensamiento sociológico de Spinoza? Nuevamente Negri incurre en una lectura innovadora, por lo menos en lo que respecta a la exegesis de la obra de Foucault. Sin embargo, en su discurso es un supuesto necesario si se quiere comprender a Spinoza en relación a un “nosotros” que sea tal. Asimismo, ambos autores se encuentran teóricamente en las antípodas de la sociología dominante que sigue pensando lo social con aires individualistas. Por ello, la apuesta de Negri es la constitución de lo social y la conformación de una democracia que incluya la racionalidad y el deseo común a través del amor. Este concepto, no desarrollado en esta oportunidad, supone una conciencia materialista y biopolítica de las singularidades que en el encuentro con los otros, construyen lo común en la absoluta inmanencia. Es, entonces, la democracia un acto de amor.

Reseña de *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981.*

Michel Foucault. Paris: Seuil, Gallimard, 2014. 340 páginas.
Edición original.

Reseña bibliográfica por Omar Darío Heffes ¹

Fecha de Recepción: 14 de octubre de 2013
Fecha de Aceptación: 20 de noviembre de 2013

Este texto de Michel Foucault pertenece a la lista de ediciones de los cursos que, año a año, desde 1970, dictaba en el Collège de France en su cátedra denominada “Historia de los sistemas de pensamiento”. Dentro de los textos aparecidos en su idioma original, el presente es el número doce restando la publicación del curso *Théories et Institutions pénales* de los años 1971 y 1972. Por su parte, *Subjectivité et vérité* no ha sido aún traducido al castellano, así como tampoco *Du gouvernement des vivants* (1979-1980) y *La Société punitive* (1972-1973).

La particularidad de *Subjectivité et vérité* que, de alguna manera, forma parte de la preocupación foucaultiana sobre la subjetividad en la antigüedad clásica y en el cristianismo, preocupación que se había iniciado, con claridad, en los cursos anteriores (en especial *Seguridad, territorio, población* del año 1978 y *Du gouvernement des vivants* del año 1980) y esta preocupación se extenderá hasta sus últimos cursos conjuntamente con la aparición de, en el año 1984, los tomos segundo y tercero de *Historia de la sexualidad* la escritura del cuarto tomo inédito sobre el cristianismo y la sexualidad. Es por ello que en *Subjectivité et vérité* desarrolla como primera medida, como ha realizado en todos los cursos, cuestiones de método y

* Doctor en Filosofía del Derecho por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Adjunto Regular a cargo de Derecho Penal de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Docente en Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Investigador en la UNLa. Director del Proyecto UBACyT “Derecho Penal y Ciencias Humanas: Articulaciones entre el saber penal, las Ciencias Sociales y la Economía” (Programación científica: 2014-2016).
Correo electrónico: omarheffes@gmail.com

aclaraciones conceptuales centrales para el progreso de las posteriores lecciones. En estos desarrollos se demuestra la impronta propia de estas lecciones, puesto que pareciera que la cuestión central del texto está basada en la necesidad de distinguir el problema de la subjetividad en relación consigo misma, saliendo del encuadramiento que había sostenido en el curso anterior sobre la relación central entre el ejercicio del poder y la subjetividad. Entonces, la pregunta clave es, siendo una pregunta histórico-filosófica, ¿cuáles son los efectos sobre la subjetividad de la existencia de un discurso que pretende decir sobre ella una verdad? Esa pregunta se diferencia de dos tipos de preguntas tradicionales que, en un caso denomina filosófica, dado que es un cuestionamiento que se realizó desde Platón hasta Kant, y que podría resumirse en la posibilidad de una verdad para un sujeto en general. Por otro lado, la otra interrogación es denominada por Foucault como positivista ya que se pregunta por la posibilidad de decir verdad sobre la subjetividad.

La forma de realización del cuestionamiento que propone Foucault permite salir de la subjetividad concebido como un universal o como una teoría previa o de la concepción de la verdad como un contenido de conocimiento o una estructura formal del conocimiento. De esta manera, para Foucault el sujeto se constituye y se transforma en la relación que él tiene con su propia verdad y, además, la verdad es un vínculo, una obligación de producir esa verdad en sí mismo, de aceptar esa verdad y someterse a la misma. Pero, además, esta pregunta permite, a su vez, cuestionarse por la sexualidad como parte de un conjunto de prácticas que tiene que ver con esa relación subjetividad y verdad y que conlleva tomar en cuenta que el dominio de la sexualidad es totalmente diferente respecto de los dominios desarrollados tradicionalmente por Foucault. Es así que la locura, la enfermedad, la muerte y el crimen se dan en una relación absolutamente negativa y, por el contrario, la sexualidad es un juego que es complejo y que va del rechazo a la aceptación, de la valorización a la desvalorización. Asimismo, otra diferencia central es que la verdad sobre locura, enfermedad, muerte y crimen no está simplemente dada en el propio sujeto sino, también, por otro que sostenía qué era la locura, quién estaba enfermo o quién era un criminal. Con la sexualidad ocurre que conlleva un discurso institucionalizado como un discurso obligatorio de un sujeto sobre sí mismo.

Foucault rescata el discurso aleccionador y moral sobre la vida del elefante que se repite tanto en la literatura cristiana y la literatura pagana (por ejemplo en San Francisco de Sales, Aldrovandi o Plinio el viejo) intentando demostrar que el origen de nuestras ideas sobre el matrimonio y sobre las conductas sexuales estarían tanto en esas manifestaciones culturales paganas como cristianas pero sin pretender concebir dichas características como universales, y advirtiendo sobre la imposibilidad y la multiplicidad de variaciones tanto del discurso cristiano como del discurso pagano. Es por eso que para el desenvolvimiento del curso sostiene la necesidad de que toda reflexión moral debe ser acompañada por la problemática histórica a la que está asociada.

Teniendo en cuenta todas estas prevenciones el recorrido de Foucault comienza claramente con el problema del *bios*, en la antigüedad, que es un conjunto de prácticas que el sujeto debe decidir por sí mismo para que su vida sea una vida calificada. Para ello hay una *tekhné peri bion*, es decir una técnica o un arte que se aplica a la existencia entendida como una vida para llevar a cabo, como una vida a formar. Este arte está relacionado con la *mathésis*, la *meleté* y la *askêsis*. La *mathésis* es la enseñanza en relación a otro, la *meleté* es la meditación en relación a la verdad y la *askêsis* el ejercicio, el trabajo de sí sobre sí, la relación de sí sobre sí mismo. Dentro de estas técnicas se encuentra lo que los antiguos griegos denominan *aphrodisia* y los romanos *veneria* y que nosotros traducimos como sexualidad. Para comprender el desarrollo sobre los comportamientos sexuales, Foucault recurre a un texto de Artemidoro de Éfeso (El *Oneirokritiká* que es un tratado sobre la interpretación de los sueños) que establece dos grandes principios vectores. El primero tiene que ver con el papel activo del hombre adulto, casado y libre. Este papel activo no es relacionable, es decir, en primera instancia no tiene que ver con otro y requiere de un trabajo sobre sí para poner límites a la dinámica peligrosa de la *aphrodisia*. El segundo principio es el principio de isomorfismo socio-sexual que implicaba que el papel activo del hombre conllevaba que tuviera en cuenta la situación social de la pareja e imponía una serie de apreciaciones diferenciadas más que prohibiciones jurídicas.

Sin embargo, es a partir de los estoicos, por ejemplo en los textos de Rufo, Hierocles o Antipatro de Tarso, en que hay una ruptura con la ética clásica y surge la creación de la pareja conyugal que implica una confiscación rigurosa de la sexualidad por la pareja casada. La actividad sexual conyugal está destinada a la procreación y tiene como consecuencia un principio de “desaphrodisación” del acto sexual. Esto implicará para Foucault una especie de interferencia de las fronteras entre las éticas sexuales paganas y las del cristianismo puesto que el modelo estoico de la pareja conlleva la desocialización de la sexualidad, la descalificación de la homosexualidad y el “nacimiento” del deseo. La desocialización implica la limitación de la pareja como una interioridad independiente de la exterioridad social. La descalificación de la homosexualidad se deriva de la crisis del modelo ético clásico ya que el género de los acompañantes comienza a ser relevante porque se enfrenta con la pareja matrimonial sobrevalorada como el único vínculo del placer y, por consiguiente, la homosexualidad se transforma, entonces, en una conducta abyecta. Por último la fidelidad impuesta por estos modelos conyugales lleva a un desdoblamiento de la *aphrodisia* y la sexualidad es configurada como una dimensión permanente de la subjetividad que bascula entre la tentación y el deber conyugal sin placer. De esta forma se produce, según Foucault, un punto de inflexión decisivo en la historia de la subjetividad.

Eso acarrearía para Foucault la necesidad de plantear una diferencia entre lo real y lo verdadero, diferencia que está sustentada en una crítica al modelo de la adecuación ya que la verdad es un acontecimiento que aparece por una realidad dada pero la verdad no da cuenta de lo real sino que la verdad es un juego en el cual se forma la realidad. En otras palabras los procesos de veridicción tienen efectos de realidad y producen subjetivación. En ese punto se puede comprender la manera en que la pregunta realizada al principio del curso se hace carne dado que la subjetividad aparece afectada por un juego de verdad que dista de ser lo real pero que dice la verdad del sujeto sobre sí.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- Los autores deberán remitir a la dirección de correo electrónico contribuciones@banquetedelosdioses.com.ar dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 4.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- Las citas irán a pie de página con formato conforme a las normas internacionales de citas:
- Las notas se confeccionarán según un criterio general y uniforme que incluirá: apellidos, nombre, título, lugar de edición, nombre de la editorial, año de aparición; distinguiéndose entre libro, artículo de revista y artículo incluido en

libro. Una obra ya citada se mencionará con el nombre del autor seguido de *op. cit.* y la página. Si el autor tiene varias obras citadas en el artículo se abreviará el título, seguido de *cit.* y la página.

Especificación de los criterios de citación para la bibliografía final o a pie de página

Libros

a. Libro con un autor

Ejemplo:

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

b. Libro con más de un autor

Ejemplo:

Irving, A. V. y Frankfort, H. A. *El pensamiento prefilosófico: Los hebreos*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1956.

Nótese la sangría.

Para libros con más de tres autores, o bien se registran los nombres de todos los autores o el nombre del primer autor seguido de “y otros” [*et al.*].

Ejemplo:

Henry, A. M. y otros, *Iniciación teológica*. Barcelona: Herder, 1957.

c. Libro con un autor y un editor

Ejemplo:

Campbell, George, *The Philosophy of Rhetoric*. 1776. Ed. Lloyd F. Bitzer.
Carbondale: Southern Illinois UP, 1988.

Capítulo de un libro

Ejemplo:

Chauí, Marilena. "Spinoza: poder y libertad". *La filosofía política moderna*. Comp.
Atilio Borón. Buenos Aires: CLACSO-Eudeba, 2000. 111-142.

Artículo de revista impresa

Ejemplo:

Lublink, Sara. "Who may Live the Examined Life? Plato's Rejection of Socratic Practices in Republic VII, *British Journal for the History of Philosophy*, York (UK), Routledge, Volume 19, Issue 1, (2011): 3-18.

Artículo de revista electrónica

Ejemplo:

Katsafanas, Paul. The Concept of Unified Agency in Nietzsche, Plato, and Schiller. *Journal of the History of Philosophy*, [On line], 49, 1. En http://muse.jhu.edu/journals/journal_of_the_history_of_philosophy/toc/49.1.html, 87-113 (enero 2011)

Convocatoria de artículos para el Número 4.

Tema:

**"La tensión estética-política
en el debate filosófico actual"**

*Fecha límite de presentación:
31 de marzo de 2015*

*Dirección de Email para el envío:
contribuciones@banquetedelosdiosses.com.ar*

Normas de publicación disponibles en:
<http://www.banquetedelosdiosses.com.ar/normas.htm>

Convocamos al envío de artículos para el número 4. El dossier estará dedicado a ***"La tensión estética-política en el debate filosófico actual"***.

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones "Ismos" y "Convergencias y tensiones".

Las contribuciones se recibirán hasta el 31 de marzo de 2015.

A partir de dicha fecha, comenzará el proceso de evaluación y selección para la publicación del número 4 de la Revista en mayo de 2015.



Revista El Banquete de los Dioses
ISSN 2346-9935 - Volúmen 2 - N° 3
Noviembre 2014 - Mayo 2015
Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires - Argentina