

MICHEL FOUCAULT Y LA GENEALOGÍA DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA. HACIA LA CONFIGURACIÓN DEL SUJETO ÉTICO

Rolando Picos Bovio
Universidad Autónoma de Nuevo León

Juan Carlos Orejudo Pedrosa
Universidad Autónoma de Zacatecas

Resumen/*Abstract*

En este artículo se plantean las vías y las temáticas que desarrolla Michel Foucault como “historiador” de la subjetividad moderna y las preguntas que, a partir de su problematización filosófica, permiten una comprensión de los problemas centrales de la modernidad. El artículo señala la necesidad de articular, para esta elucidación, los diferentes periodos del pensamiento foucaultiano, a fin de identificar los procesos de configuración del sujeto ético moderno y sus perspectivas no reductibles a la determinación del poder. Se analizará en este artículo la posibilidad, siempre expresada por Foucault, de modos de transformación del yo así como de la identidad desde una perspectiva ética y estética, como una expresión de la posible libertad humana.

Palabras clave: subjetividad, genealogía, modernidad, sujeto ético, Foucault.

Michel Foucault and the genealogy of modern subjectivity; pathways to the configuration of the ethical subject

This article discusses the themes and pathways that Michel Foucault develops as a “historian” of modern subjectivity, and reviews the questions that, on the basis of his

philosophical problematization, make it possible to comprehend the central problems of modernity. It suggests that such an elucidation demands articulating the different periods of Foucault's thought in order to identify the configurational processes of the modern ethical subject and his perspectives, which are not reducible to the determination of power; that is, the possibility –always expressed by Foucault– of ways of transforming self and identity from an ethical and aesthetic perspective, as an expression of possible human freedom.

Keywords: subjectivity, genealogy, modernity, ethical subject, Foucault.

Rolando Picos Bovio

Licenciado en Filosofía y maestro en Metodología de la Ciencia por parte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Doctor en Humanidades y Artes por parte de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) (2009) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1, del CONACYT. Profesor-investigador desde 1995 en los colegios de Filosofía y Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la UANL donde trabaja temáticas relativas a la Filosofía de la Educación, Filosofía del Lenguaje y la Didáctica de la Filosofía, entre otros temas.

Juan Carlos Orejudo Pedrosa

Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente, desarrolla su actividad docente-investigadora en la Universidad Autónoma de Zacatecas (México), en la Unidad Académica de Ciencia Política. Ha publicado el libro *Los caminos de la poesía y de la crítica en Baudelaire* (2005) por la Universidad Autónoma de Madrid, y junto con el Dr. Roberto Sánchez Benítez, *Poéticas de Modernidad en Baudelaire y Valéry* (2005) por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel 2) y Perfil Promep.

Introducción

Tradicionalmente, se ha visto en Michel Foucault al gran crítico de la decadencia de los principios modernos, al inquisidor del poder y del discurso que se expresa en los diversos ámbitos humanos: lenguaje, historia, sociedad, cuerpo. Foucault es considerado en esta visión, a nuestro juicio parcial, un pensador “anti-moderno”, una especie de “pesimista ilustrado” crítico de la modernidad y de sus fundamentos, un anti-humanista que se atreve a plantear tajantemente “la muerte del hombre”,¹ contribuyendo de este modo a acentuar la corriente de la filosofía de la sospecha que, entre otras consecuencias, al expresar el quiebre epistemológico de un sujeto sin sustancia, desemboca en la crítica radical del humanismo contemporáneo. Sobre su filiación, cercanía o ruptura con lo moderno, el propio filósofo abordará en sus seminarios del *Collège de France* el marco referencial desde el cual problematiza la experiencia de la modernidad y sus consecuencias en la filosofía, la política y la sociedad. Curiosamente, en esa proyección sobre el presente, en esa pregunta sobre lo actual, se apoya en el marco de la experiencia histórica de la antigüedad grecorromana, en las prácticas y modos de configuración de los sujetos respecto al cuidado de sí.

Sobre Foucault se han dicho muchas cosas que se dan por sentadas, y recuperar la figura de Foucault en lo que tiene de más provocador y de desconcertante nos parece revelador de un verdadero pensamiento que se arriesga a desarrollar una constante investigación de la verdad, siendo dicha búsqueda para el hombre una aventura interminable, ¿qué sentido tiene buscar e indagar lo que nunca podremos, en tanto que seres finitos, alcanzar de manera definitiva? El pensamiento de Foucault se enfrenta a esta dificultad, y asume la existencia humana sin dejarse atrapar por las ilusiones del sujeto. Por tanto, se enfrenta a la finitud humana, a sus

límites infranqueables, pero, más allá de considerar tales límites como una condena, Foucault considera la potencia del pensamiento como la forma de subvertir lo aparentemente determinado de la condición humana a partir “del trabajo del pensamiento sobre sí mismo”. Foucault se instala entonces en el ámbito de la ética. De este modo escribe:

Pero ¿qué es pues hoy la filosofía –quiero decir la actividad filosófica– sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta donde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua.²

En este trabajo se pretende establecer una especie de puente comprensivo que permita superar la parcialidad y fragmentación de un Foucault cuya lectura no toma en cuenta las características de un pensador en devenir. La obra del filósofo francés no se nos presenta, en ningún momento, como un sendero seguro, exento de contradicciones y de aporías que el propio Foucault reconoce como parte del pensamiento mismo. De este modo lo expresa en el segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad*,³ al comentar los desplazamientos efectuados a su proyecto original, pues no es la búsqueda de principios lineales y de respuestas definitivas lo que mueve al filósofo, sino la inquietud por lo discontinuo, el *pensamiento del afuera*:

En cuanto a aquellos para quienes darse penas y trabajos, comenzar y recomenzar, intentar, equivocarse, retomarlo todo de nuevo de arriba abajo y encontrar el medio aún de dudar a cada paso, en cuanto a aquellos –digo– para quienes, en suma, más vale abandonar que trabajar en la reserva y la inquietud, es bien cierto que no somos del mismo planeta.⁴

Con ello Foucault da cuenta de la duda y la sospecha con las que cabe pensar la tarea misma de la filosofía.

Sobre ese punto, este escrito pretende describir los fundamentos que Foucault construye en torno al problema de la verdad, del poder y del

sujeto, y de las relaciones entre ellos, dentro de una perspectiva de investigación que le permite una comprensión abierta del hombre. Dentro de este objetivo, se describen asimismo las etapas de su devenir filosófico que, como se sostiene dentro del cuerpo del texto, se sustentan en el horizonte de la modernidad. Finalmente se perfilan los rasgos de la elaboración de una ética considerada como estética de la existencia, propuesta que, representa, desde su perspectiva, modos de configuración de la subjetividad capaces de trascender el dominio y el poder en el marco de una experiencia histórica siempre concreta y singular. Esta estética de la existencia presupone, según Wilhelm Schmidt:

1. Una estética de la existencia definida por una elevada sensibilidad, capacidad de observación y una apertura a la experiencia (estética como *forma de saber*).
2. Una estética de la existencia que asigna, dentro de una ética como arte de vivir, una función constitutiva a la cuestión de la elección personal (estética como *forma de fundamentación*).
3. Por último, una estética de la existencia que estriba en el arte de la formación y transformación de sí (estética como *forma de vida*).⁵

Como afirma Charles Taylor, Foucault nos desconcierta al desvelarnos una noción de “un bien no realizado o reprimido en la historia” y, por otra parte, niega que haya “un bien que podamos afirmar” a la luz de sus análisis de la sociedad y de sus prácticas sociales.⁶ Dos son los bienes que merecen para Foucault ser rescatados y promovidos: la libertad y la verdad. No obstante, Foucault defiende que no existe ninguna verdad que podamos defender y rescatar contra los sistemas de poder, ni tampoco ninguna escapatoria desde el poder hacia la libertad.⁷ La libertad sólo tiene cabida bajo la sombra de la dominación, y la verdad, bajo el yugo de los sistemas de poder, se manifiesta mediante el disimulo y el disfraz. Las primeras obras de Foucault, influidas por la genealogía nietzscheana, y el pensamiento desmitificador y anti-humanista del pensamiento del 68, giran en torno a los conceptos de poder/dominación que desenmascaran las ilusiones del sujeto tanto en el ámbito de sus aspiraciones metafísicas como éticas o morales.

No obstante, esta filosofía de la finitud, tal como la desarrolla Foucault, no renuncia completamente a la Ilustración, ni se deja arrastrar por la pura irracionalidad y el delirio. Si bien encontramos algunos aspectos de nihilismo en el pensamiento de Foucault, no podemos afirmar que sea indiferente a la situación del hombre moderno, a sus necesidades y posibilidades más auténticas. En otras palabras, Foucault no considera que la Ilustración, como “ontología del presente” sea una cuestión ya superada por la historia. Al respecto señala la especificidad concreta de la filosofía moderna y el espacio que, a partir de Kant, ocupará la crítica como base del pensamiento filosófico:

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir, justamente, en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.⁸

La Ilustración pervive en el corazón del presente o, como diría Habermas, es “Una flecha en el corazón del presente”.⁹ La voluntad de saber no es simplemente un deseo fugaz, una enfermedad transitoria o una simple consigna que permite designar a unos hombres en una época determinada, sino aquello precisamente que nos permite situarnos en nuestro presente de manera consciente, y desvelar nuestra finitud como seres históricos. Saber y saberse finito son dos caras de una misma moneda, y este prolongamiento del saber ilustrado hacia las partes más oscuras del espíritu humano, los deseos inconscientes, las pasiones ocultas del sujeto, no sólo forma parte del programa general de la filosofía de la “sospecha” de Foucault, sino que se hace aún más evidente en su última filosofía centrada en la “estética de la existencia” y en “la hermenéutica del sujeto”.

I. La modernidad y el dominio de la subjetividad

Como filósofo integrante de una poderosa corriente de pensamiento crítico de las diversas formas de poder, Foucault trasciende no sólo por su creación filosófica, sino también por su compleja personalidad, su particular militancia política y su rechazo a encasillarse en la sistematicidad de una filosofía formal que no duda de sus propios fundamentos. Es decir, la reflexión para el filósofo francés es siempre pregunta, búsqueda de principios, reconocimiento de contradicciones: aprendizaje continuo sobre las diversas dimensiones del sujeto. Historia, conocimiento, sexualidad o locura son sólo algunas de las expresiones en que analiza la complejidad humana en el marco moderno. Foucault destaca estos principios cuando retoma el pensamiento de Nietzsche en cuanto considera la voluntad de poder como motor del ser humano: la lucha por el poder es una lucha permanente que se produce en el lenguaje, se fundamenta en el discurso, plasmándose en la historia y en la sociedad.

Foucault señala en *El orden del discurso* 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”.¹⁰ Desde *Las Palabras y las Cosas*¹¹ el sujeto ya ha sido descentrado de su categoría epistémica central para ubicarse como un producto histórico, como una red de relaciones, en una estructura. El sujeto es parte de una estructura: es un producto de las cosas a las que está sujeto, incluido el lenguaje mismo. Sujeto está supeditado a una estructura, a relaciones y dispositivos de poder que “lo habitan”. Ahora bien, ¿en qué puede consistir el “escape” del poder si el poder mismo, como también señala el filósofo francés, “atravesaba los cuerpos”?¹² Si bien es cierto que el poder es algo a lo que se encuentra atado el sujeto, y de lo cual es producto, la consideración foucaultiana del poder no es sólo vertical y descendente como podría colegirse en una lectura determinista de *Vigilar y Castigar*.¹³ El poder se encuentra cons-

tituido por relaciones heterogéneas que se dan a diferentes niveles; el poder no necesariamente debe implicar dominio y sujeción del otro, como parece encontrarse en la perspectiva e imágenes, también múltiples y no en pocas ocasiones, desgarradoras, de la experiencia histórica, particularmente la que también es capaz de pensar y vivenciar Foucault en el siglo XX, como corolario de la modernidad, sino volteando a Nietzsche y a la antigüedad grecorromana en la elaboración de un “conocimiento y gobierno de sí mismo” que, sin abandonar la esfera del poder –ineludible de la condición humana– la proyecte como posibilidad ética y estética: como un arte de la existencia.

Foucault se ocupa de demostrar de qué manera los procesos histórico-filosóficos y políticos que dan origen a la modernidad –humanismo, racionalismo cartesiano, reforma protestante–, apuntan, precisamente, a dominar lo subjetivo, a construir sujetos que generen formas de comportamiento individual cuyos cuerpos y conciencias actúan de acuerdo con las necesidades del orden social dominante, concepto que llevará a Foucault a hablar de una anatomopolítica como sustento de dicha modernidad.¹⁴

Foucault parte de una nueva consideración del sujeto, en el sentido en que es imposible fundamentar en éste una concepción unitaria.¹⁵ Su reflexión se encamina a revelar el estatuto del sujeto en la modernidad, a fin de evidenciar nuevos modos de constitución posible. En ese camino, el filósofo francés realiza una genealogía del poder y del saber que le permite explicar la naturaleza de dicha subjetividad.

Frente a la afirmación de un sujeto trascendente, autoconstitutivo, como el heredado por la tradición racionalista, Foucault demuestra que la subjetividad no es creación autónoma del hombre. Por el contrario, la subjetividad aparece como producto mediado por las prácticas sociales representadas por el Estado y las instituciones:

Me propongo mostrar –dice Foucault– a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento.¹⁶

Foucault realiza una inversión de los términos tradicionales en que la filosofía occidental ha visto al sujeto —esto es: desde la visión privilegiada y absoluta de la Razón— y se apoya en un método genealógico para reconstruirlo históricamente, para evidenciar cómo el sujeto (ese mismo que cree que es libre y autónomo) *es* en realidad un producto fragmentado y disperso de las estructuras del poder/saber; cómo es *fundado* y no *fundante*. Este sujeto se constituye históricamente al interior de la sociedad, en medio de los discursos y de las prácticas y, en cuanto éstas se modifican, también es modificado. Esta genealogía de las prácticas y de los discursos del sujeto se encuentra anclada en instituciones que, como las jurídicas, son productoras de verdad.¹⁷

Por otra parte, es importante señalar que Foucault no ha querido borrar al sujeto, sino eliminar su carácter trascendental, ubicarlo como producto y no como fundamento del pensamiento y la historia. Como señala Alexander Nehamas, esto no significa que se encuentre absolutamente determinado por la historia y los poderes, sino que en el sujeto reside el potencial de la transgresión de las prohibiciones: el sujeto es también *fuelle* de poder.¹⁸

Esta filosofía de la subjetividad que desarrolla Foucault cabe entenderla también como sujeta al devenir de sus investigaciones, primero en relación con los discursos que la prefiguran y establecen su “identidad”; segundo en función de los poderes que la constituyen; y tercero, en las posibilidades de su libertad.

II. Imágenes de Foucault

Foucault es ante todo un filósofo complejo y seductor. Clásico y al mismo tiempo actual porque la naturaleza de los temas que aborda son constitutivos, como hemos afirmado, de la condición humana, vista ésta desde la óptica moderna. Esto se evidencia en los “distintos Foucault” de los que cabe distinguir problematizaciones y métodos para generar res-

puestas filosóficas que, reconocerá el filósofo, no son más que formas de plantear, por diversas vías, el problema de la génesis de la subjetividad.

Ibáñez¹⁹ distingue al menos cuatro imágenes del pensador francés: el primero, señala, es “el que se encuentra, quizá más próximo a las cuestiones que preocupan a los psicólogos (...) que intenta averiguar, investigar, cuestionar cómo se producen los saberes de tipo psiquiátrico, de tipo psicológico, a partir de la creación de instituciones de encierro, a partir de la creación de dispositivos de vigilancia y a partir de registros documentales”.²⁰ El “Foucault uno” que perfila es el de *Historia de la Locura en la edad clásica*, publicado en 1961, el de *Nacimiento de la Clínica. Una arqueología de la mirada clásica*, de 1963.

El “Foucault dos” es el que representa el Foucault estructuralista: “Es un Foucault que se centra –sigue Ibáñez– (...) sobre cuestiones epistemológicas, interrogando la problemática del conocimiento, e indagando las condiciones de posibilidad de los diversos saberes, las famosas epistemes”.²¹ Aquí aparecería el Foucault lingüista, el filósofo que busca en el lenguaje la expresión del poder como control del discurso al que nos hemos referido con anterioridad. Si, como señala Gadamer,²² el ser que puede ser comprendido es lenguaje, éste, al ser constituido como práctica discursiva del sujeto en una sociedad, es constreñido por ésta, vigilado, sancionado, tabuizado. Son las proscripciones y no la libertad las que pesan sobre el discurso, especialmente en las regiones de la sexualidad, la política y la religión, donde las prohibiciones manifiestan todo su poder. Esta dimensión en la constitución del sujeto, de su identidad y alteridad, ¿no es uno de los rasgos más negativos de la modernidad?

En el giro lingüístico y epistemológico (en cuanto la representación de sus condiciones de posibilidad) también podemos situar *Las palabras y las cosas, una Arqueología de las ciencias humanas*, publicado en 1966, y *La arqueología del saber*, de 1969. El concepto de “arqueología” se revela como fundamental, pues éste remite al descubrimiento de las “estructuras” que fundamentan los saberes y, por tanto, los poderes.

El “Foucault tres” es el que desplaza sus intereses de la “arqueología” a la “genealogía”. La genealogía, en el sentido que Foucault retoma de Nietzsche, señala Álvarez-Uría en su prólogo a *La Hermenéutica del Sujeto*: “más que pretender dar cuenta del pasado, plantea la necesidad de indagación de los procesos que han hecho posible en la historia una configuración presente”.²³ Obras representativas de este periodo son *Vigilar y castigar*, publicada en 1965, e *Historia de la sexualidad, la Voluntad de saber*, de 1976. En este período, continúa Ibáñez: “el interés se desplaza desde el saber a la cuestión del poder (...) Es sin duda, el Foucault en el cual se percibe más claramente la influencia nietzscheana, como lo indica la preocupación por la genealogía”.²⁴

Si los individuos se convierten en sujetos sólo al interior de saberes específicos, también se encuentran en relación con determinados poderes que los sujetan y condicionan las formas de su subjetividad. Mientras *El orden del discurso* es preciso respecto a los controles que se ejercen sobre el sujeto, dispositivos que cancelan con rigor la aleatoriedad y conjuran el azar, obras como *Vigilar o castigar* o *La verdad y las formas jurídicas* se encargan de evidenciar el funcionamiento del binomio saber-poder. Nuevos saberes engendran al mismo tiempo nuevos sujetos.

La genealogía del poder que ensaya Foucault en relación al sujeto, señala Schmidt, “...se encaminaba a la investigación de [sus] formas prácticas de aparición (...), estudiadas como objeto de las instituciones más diferentes (asilo, prisión, etc.)...”.²⁵ Es precisamente a partir de la concreción de esta subjetividad atravesada por el poder, que implica formas de sometimiento, disciplina y control, donde se perfila una imagen del propio Foucault que acaba por ser estereotipada en los argumentos de sus detractores: la del filósofo obsesionado casi en exclusiva por la denuncia de los poderes coercitivos de la modernidad y del efecto de estos poderes sobre el sujeto.²⁶ Sin embargo, tal acusación descansa sobre bases erróneas, pues Foucault reiteró en más de una ocasión la primacía del sujeto como centro de sus investigaciones.²⁷

III. La ética, el poder y la subjetividad

El tránsito del Foucault que, al igual que Nietzsche en *La genealogía de la moral*,²⁸ se preocupa por la historia de la moralidad, “exige del genealogista un saber fundado en documentos, un saber encarnizado en lo realmente comprobable, en aquello que efectivamente existió, en una palabra, en toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”.²⁹ El problema de la moral implica el problema de la constitución del sujeto y de su identidad. Ya que en Occidente la moralidad es históricamente esencial para entender “las tecnologías del yo”: “El cuarto Foucault es el de la subjetivación, es decir, de la constitución del sujeto (...) es un Foucault preocupado por la ética, que define precisamente como la relación que uno tiene consigo mismo”.³⁰

Frente al sujeto del saber y del poder que analiza bajo la óptica arqueológica y genealógica, Foucault reconoce otro tipo de subjetividad posible: aquella que es producto de la inquietud de sí, del reconocimiento del yo dentro del marco de la conformación de una individualidad sustentada en la racionalidad del sujeto moderno. Se trata del sujeto ético, considerado en su individualidad, que, al reconocer el dominio del que es presa, es capaz de desplazarse al ámbito de la transgresión. En este punto, el interés de Foucault por explicar el funcionamiento de las “tecnologías del yo”³¹ asume la forma concreta del reconocimiento de la posibilidad de “pensar y vivir de otra forma”. Este es el eje a partir del cual el “Foucault ético” elabora sus reflexiones sobre el arte de vida en la antigüedad grecorromana y las posibilidades de elaborar una nueva subjetividad.

En su último periodo Foucault profundiza en la *Historia de la sexualidad* (tomos II, *El uso de los placeres* y III, *La inquietud de sí*) y en *La Hermenéutica del sujeto* (publicado en 1982), texto que recoge sus lecciones en el *Collège de France*, la cuestión del sujeto y su verdad resulta central, lo mismo el concepto de dominación y relaciones de poder. El

sujeto aquí “no es una sustancia; es una forma, y esta forma no es sobre todo, ni siempre, idéntica a sí misma”.³² El sujeto moderno entonces no puede ser visto desde la inmanencia, sino desde la complejidad de su constitución en la que atraviesan los otros. Precisa el mismo Foucault en *Discurso, poder y subjetividad*:

El objetivo de mi labor (...) no ha consistido en analizar los fenómenos del poder (...). Mi propósito ha sido, por el contrario, crear una historia de los diferentes modos por los que, en nuestra cultura, los seres humanos son transformados en sujetos. Mi trabajo ha consistido en estudiar tres de los modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos.³³

Foucault se preocupó por examinar, desde una dimensión ética, las condiciones en las que se genera el problema de la constitución del sujeto en la modernidad. Para realizar esta tarea modificó sustancialmente el proyecto inicial perfilado en el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad (La voluntad de saber)*, en el cual su objeto de estudio principal es el análisis de la práctica de los sujetos de enunciar la verdad de sí mismos a través del discurso de la sexualidad, y, con ello, asegurar el funcionamiento de los dispositivos del poder-saber. Se trata, señala Foucault:

[D]e interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente con su hipocresía, habla con prolijidad de su propio silencio, se encarniza en detallar lo que no dice, denuncia los poderes que ejerce y promete liberarse de las leyes que la han hecho funcionar.³⁴

El objetivo inicial que Foucault se había propuesto consiste en establecer una genealogía de los discursos sobre la sexualidad en las sociedades occidentales modernas. Por esta razón, pronto se encontró en la necesidad de transformarse en un proyecto de mayor profundidad, pues la problematización de dichas prácticas necesariamente implicaba conocer cómo y cuándo el sexo se convirtió en preocupación moral en las relaciones entre sujeto y verdad.³⁵ Revisar el carácter de dichas relaciones desde su fundamentación moral implicaba descubrir en las prácticas

de la antigüedad grecorromana y los primeros siglos del cristianismo su genealogía y, por lo tanto, su fundamentación.³⁶

En la introducción de *El uso de los placeres*, Foucault reconoce que el análisis de la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad en la modernidad no puede ser llevado a cabo, en el estudio del deseo y del sujeto del deseo, sin una genealogía cuya función fuera...

[A]nalizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído.³⁷

Esta búsqueda que introduce Foucault en el proyecto genealógico lo llevará a indagar las condiciones en las que se puede hablar de una hermenéutica del sujeto, entendida como la relación del yo con la verdad, bajo la cual aparecen distintas formas de subjetivación en las que el individuo se reconoce y se problematiza.

Debemos señalar que la base de dicha hermenéutica es, precisamente, el campo de las experiencias del sujeto, misma que no puede reducirse a las del sujeto epistémico o a aquella imagen que de éste ha configurado la filosofía de la modernidad, en la que aparece como fundamento de los límites del conocimiento posible: “De Descartes a Husserl, el principio de conocimiento de sí ha aparecido como principio fundamental de una teoría del conocimiento. Ningún conocimiento puede considerarse fundado si antes no ha recibido su validez por medio del sujeto cognoscente”.³⁸

Preocupado por esta fragmentación del sujeto que se acentúa en la modernidad a través de la desvalorización del *soi-même*, Foucault se propondrá “un análisis de los juegos de verdad (...) a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado”.³⁹

Con base en este principio en el que, como hemos señalado, la noción de experiencia resulta crucial, Foucault se ocupa de las reflexiones asociadas a un tipo de práctica particular, representada a partir de la

problematización de las prácticas del “cuidado de sí” (*epimelesthai satou*), entendidas como un principio filosófico que implica una práctica de la libertad ética que, sin embargo, no es reductible a la propia subjetividad, sino que toma en cuenta la compleja relación con los otros:

En el punto de intersección de estas relaciones cabe advertir el nacimiento de una subjetividad, que no se entiende como una existencia autónoma ni se arroga el derecho de ofrecer razones absolutas. De ahí la necesidad de sustituir la filosofía de la subjetividad por una filosofía de la relación. La red de relaciones determina en todo momento la actualidad del yo.⁴⁰

El “cuidado de sí” implica una actitud con uno mismo, con otros y con el mundo, que no puede ser regida por el capricho, sino por la voluntad y la razón, de forma que la existencia de los sujetos adquiere un valor a partir de la transformación que ellos mismos establecen en su vida, cuya finalidad última se representa en hacer de la vida propia una obra de arte, o una “estética de la existencia”. Esta debe ser considerada otra forma de conocimiento, aún más esencial para la vida del sujeto.

El tema no es nuevo. Existen suficientes evidencias de que la temática en torno a la estética de la existencia ya es motivo de reflexión en el pensamiento clásico griego (Sócrates, Platón y Aristóteles) y que los desarrollos de la filosofía posclásica se encuentran matizados por esta preocupación particular, como acontece particularmente en el estoicismo (Cicerón y Séneca) y el epicureísmo, que amplían la dimensión de lo considerado como “arte de la vida”.

En sus investigaciones sobre la antigüedad grecorromana Foucault no pretende calcar los principios éticos que encuentra, sino establecer una reactualización de dichos principios. El problema de la ética siempre tiene un carácter reflexivo para el hombre y, por lo tanto, no puede fundarse sobre una base modélica *a priori*. Se trata de analizar el sentido de las prácticas morales y su transformación histórica.

La estética de la existencia está ligada así a una ética opuesta a la fragmentación del sujeto en sus experiencias “interiores” o particulares,

o a una reducción a su perspectiva individualista. Se trata, al contrario, de un desplazamiento hacia “el pensamiento del afuera”, que también lo constituye.

Sin embargo, para lograr una confrontación positiva con el afuera, con la alteridad, es necesario que los sujetos desarrollen un correcto “gobierno de sí”. Se trata de las “tecnologías del yo”, cuya función esencial es contribuir a dicha transformación,⁴¹ a una práctica ascética por medio de la cual podamos realmente instalarnos en la libertad:

[T]ecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de los otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.⁴²

Foucault parte del análisis del concepto de placer (*aphrodisia*) en Grecia y descubre que en el mundo griego la reflexión moral no se centra en lo prohibido o en la atadura del individuo a un código de moral prescrito, sino más bien a un ejercicio de meditación en torno a los usos y a los límites de los placeres. De esta manera la práctica de la *aphrodisia* se convierte en un arte y no en un sistema de sujeción. El resultado es que la moral ya no se fundamenta bajo una óptica restrictiva, exterior, sino que parte del dominio que el sujeto establece sobre su propia existencia de manera activa al realizar sus elecciones. El dominio de sí implica un trabajo crítico de autotransformación como condición para la libertad, pues: “Se trata de determinar precisamente contra qué debemos luchar para liberarnos y ante todo para liberarnos de nosotros mismos”.⁴³

Es importante hacer notar que Foucault hace una distinción, pero no una separación, entre el ámbito ético y el ámbito moral. El primero está referido al “gobierno de sí”, mientras que el segundo se refiere al “gobierno de los otros”. Con ello se quiere establecer la relación entre las prácticas del sujeto y su relación con el resto de los individuos:

El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *ethos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros (...). El *ethos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado –bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad–. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.⁴⁴

La propuesta de una estética de la existencia reconoce que los sujetos no pueden dejar de mantener una relación de exterioridad con el poder de los otros; sin embargo, desde su propia condición de individuo, el sujeto puede ser capaz de asumir el poder desde el “gobierno de sí mismo”, pues este representa una práctica reflexiva de la libertad.

El valor de este ser auténtico que implica el “gobierno de sí mismo” atraviesa también por las prácticas de la verdad (*parresía*), que implican el valor del sujeto en la defensa de aquello en lo que cree, arriesgando incluso su propia integridad física frente al poder: “La *parresía*, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro. Y en su forma extrema, decir la verdad tiene lugar en el juego de la vida o la muerte”.⁴⁵

IV. El “esteticismo foucaultiano” en la crítica de Pierre Hadot

Pierre Hadot y Paul Veyne pueden considerarse dos figuras centrales que, aparte de la amistad personal que con Foucault desarrollaron, cada uno en su estilo propio, establecieron algunas precisiones sobre la conexión de sus respectivos trabajos en torno a la filosofía antigua con las ideas del filósofo francés Michel Foucault. Veyne destaca que Michel Foucault no intentó nunca construir una moral armada de pies a cabeza.

Sus preferencias filosóficas y su rumbo teórico en la parte final de su vida —esa que lo llevó al estudio detallado de las prácticas del yo en el mundo grecorromano— no intentaban calcar los principios y los hallazgos del mundo antiguo al presente:

Evidentemente, su proyecto no se presta a renovar la moral estoica de los griegos. En la última entrevista que la vida le permitió, se expresó muy claramente: no se encontrará jamás la solución a un problema actual en un problema que, surgido en otra época, no es el mismo, más que por una semejanza falaz. Él nunca soñó ver, en la ética sexual de los griegos, una alternativa a la ética cristiana, todo lo contrario. No hay problemas análogos a través de los siglos, ni de naturaleza ni de razón; el eterno retorno es también una eterna partida (él amaba esta expresión de René Char) y no existen más que sucesivas valorizaciones.⁴⁶

Para Veyne el interés de Foucault por el pensamiento antiguo y su moral gira en una dirección muy diferente a la nostalgia. Se trata, señala Paul Veyne, de “la reaparición moderna de una sola carta al interior de lo dado totalmente diferente; es la carta del trabajo de uno sobre uno mismo, de una estetización del sujeto a través de dos morales y dos sociedades muy diferentes entre sí”.⁴⁷

En torno a los principios expresados por Foucault sobre la estética de la existencia y el cultivo de sí, la posición de Pierre Hadot es más bien crítica. En su artículo: “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”,⁴⁸ publicado como parte de los trabajos presentados en el Encuentro Internacional de París de 1988 para analizar el legado de la obra de Michel Foucault, Hadot matiza sus puntos de quiebre con el filósofo.

El ensayo de Hadot se confronta directamente con algunas de las tesis centrales que Foucault ha defendido en los volúmenes II y III de la *Historia de la Sexualidad*, en particular las relativas a su interpretación de las posiciones del estoicismo en torno a la idea del cuidado de sí desarrolladas por el pensador francés en ambos textos. La discusión que asume como un punto de vista opuesto al de Foucault tiene que ver con la concepción misma de la filosofía en la antigüedad, que Hadot describe “como arte de vivir, como estilo de vida, como manera de vivir”.⁴⁹ En la

obra de Pierre Hadot, de gran alcance teórico y filosófico, titulada *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, se menciona la idea de un arte de vivir que se contrapone al discurso de los hombres encerrados en sus teorías.⁵⁰ Hadot señala que dicho arte de vivir es olvidado en la filosofía moderna que desplaza sus intereses al discurso teórico o, como diría Foucault, al problema de las *epistemes*.

Al parecer, de acuerdo con Hadot, el autor de *Las Palabras y las Cosas* toma de su texto el interés por las prácticas espirituales en la antigüedad que luego son reelaboradas por el pensamiento cristiano. Sin embargo, la interpretación y el contexto del cual parte Foucault es distinto al suyo. El artículo entero es un esfuerzo por poner en evidencia las diferencias y contradicciones que resultan de esa confrontación que lamentablemente no pudo alentar un debate por la muerte prematura del primero.

¿Cuáles son los puntos centrales de esa divergencia? Primero, la aparente confusión en la que Foucault habría incurrido (según Hadot) al confundir los “ejercicios espirituales” practicados en la antigüedad con las “técnicas de sí mismo” que derivan de una cierta concepción “de la ética del placer que uno recoge en sí-mismo”.⁵¹ Hadot advierte que en Foucault estas técnicas del sí-mismo resultan ser, más que hedonistas, demasiado individualistas.

Hadot advierte una mala lectura del estoicismo de Séneca en el tratamiento que Foucault hace del yo partiendo del filósofo romano, pues olvida los factores morales universalistas que se encuentran presentes en la introspección estoica. Advierte: “En realidad, el ejercicio estoico apunta a superar el sí-mismo, a pensar y a obrar en unión con la razón universal”.⁵² No obstante, justifica las motivaciones que Foucault tuvo para presentar esta idea que juzga incompleta, en el hecho de que su trabajo “no es solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida (que Foucault llama ‘estética de la existencia’)”.⁵³ La puesta “entre paréntesis” de esa universalidad tendría sentido en la medida en que Foucault mismo ha insistido en la disolución de las teorías trascendentes del sujeto.

La segunda objeción que realiza Hadot es que, así como malinterpreta el estoicismo, Foucault olvida el epicureísmo, lo que resulta curioso, “cuando en cierto sentido la ética epicúrea es una ética sin normas, una ética autónoma, que no puede fundarse en la naturaleza, una ética que es producto del azar, una ética que parece convenir perfectamente a la mentalidad moderna”.⁵⁴ Esta observación de Hadot, sin dejar de ser justa, parecería dirigirse mucho más a los planteamientos de la ética posmoderna que a los que Foucault parecería dirigirse con la recuperación del *cuidado de sí*, que no es *olvido del otro*.

Como especialista en filosofía antigua,⁵⁵ Hadot destaca que también dentro de la tradición filosófica epicúrea se dan prácticas espirituales que, sin embargo, no se reducen al cultivo de sí “como una simple relación de uno consigo mismo, como un placer que uno pudiera encontrar en su propio yo”.⁵⁶ Fuera de eso, en los epicúreos existe una necesidad de fundamentación de la existencia que si bien parte de la naturaleza, se fundamenta en el universalismo que Foucault no menciona y del cual partiría su celebración de la vida.

Otra de las críticas de Hadot tiene que ver con otra interpretación que Foucault desarrolla en un artículo titulado “Escritura de sí mismo”; que se habría basado en el valor terapéutico del testimonio escrito que cobra forma en el género antiguo de los *hypomnemata* en la constitución del sí mismo. Este ejercicio de poner a la vista la verdad de un pasado como preocupación por la mejora en el futuro contrasta notablemente con el rasgo común que Hadot otorga a estoicos y epicúreos, “[que] coinciden en una actitud que consiste en liberarse tanto de la preocupación del futuro como del peso del pasado para concentrarse en el momento presente, ya sea para gozar de él, ya sea para obrar en él”.⁵⁷

Para Hadot la interiorización que Foucault pretende desplegar en su recuperación de la estética de la existencia, a partir de las prácticas espirituales que llevan al cuidado de sí, en la búsqueda de la libertad y la felicidad, deja de lado que, al buscar una nueva forma de exteriorización, de relación con el mundo, se hace presente la razón universal en cada in-

dividuo: “una transformación radical de las perspectivas, una dimensión universalista y cósmica en la que, según me parece, Michel Foucault no insistió suficientemente: la interiorización es superación de sí mismo y universalización”.⁵⁸

Resumimos el núcleo crítico de Hadot a Foucault en dos puntos centrales que dejan abierta la discusión: primero, al centrar su propuesta ética en una estética de la existencia, Foucault renueva una nueva forma de dandismo en el siglo XX.⁵⁹ En segundo lugar, ejercer la sabiduría en el hombre moderno implica no sólo la interiorización que supone el cuidado de sí, sino también el esfuerzo por proyectar la vida misma desde la objetividad del juicio y la lucha por la justicia; se trata, siguiendo los propios postulados de la filosofía antigua desarrollados en el estoicismo y el epicureísmo, de encontrar un nuevo sentido hacia la práctica de la filosofía como *forma de vida*.⁶⁰

En *¿Qué es la filosofía antigua?*,⁶¹ Hadot señala que existe una relación necesaria entre la vida que los sujetos llevan y los discursos filosóficos en que sustentan su estilo de vida. La filosofía es una manera particular de vivir, que implica, como en el caso de Sócrates, una determinada estética de la existencia, aunque este objetivo no esté manifiesto.

El “conócete a ti mismo” de Sócrates, implica entonces –y en ello coincide con los argumentos de Foucault– el “ocúpate de ti mismo”. El cuidado de sí se vincula, en el caso del filósofo griego, al cuidado de los otros, concretamente, de los ciudadanos de la polis. Finalmente la pregunta que Hadot está planteando (y que, a diferencia de Foucault, plantea desde otro ángulo) es si es posible el retorno al ideal antiguo que nutre la filosofía y la conecta con la vida.

V. Foucault y el *telos* de la estética de la existencia

En el último de sus cursos en el *Collège de France*, “Le courage de la vérité” (1983-1984), Foucault aborda este aspecto como consustancial a

toda transformación del sujeto, siendo, como señala John Rajchman, el *telos* de la estética de la existencia.⁶² En los juegos de verdad por los cuales el sujeto se constituye y posibilita hacer de su vida “una obra de arte”, la *parresía* aparece como la crítica y la autocrítica necesaria del cuidado de sí y de los otros, ya que:

[E]s una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía* el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.⁶³

La *parresía* aparece en Foucault, al igual que en Sócrates, como medio de transformar la propia vida, aun a costa de perderla por enunciar la verdad. La *parresía* es el *telos* de la estética de la existencia e “implica un desafío a todo fenómeno de dominación”.

En los juegos de verdad por los cuales el sujeto se constituye y posibilita hacer de su vida “una obra de arte”, la *parresía* aparece para Foucault como la crítica y la autocrítica necesaria del cuidado de sí y de los otros, medio por el cual se supera la apatía y la seducción de la adulación, anteponiendo, de manera socrática, el deber de ayudar a los otros sobre el interés propio. El *parresíastés* es además un verdadero amigo, porque no sólo cuida de sí, sino también de los otros al exhortarlos al uso de su propia razón, categoría que reivindica el horizonte moderno de la reflexión foucaultiana.

La *parresía* emerge para Foucault justo cuando la verdad entra en crisis, por ello posee un sentido político del cual se deriva su peligrosidad. En el tiempo del derrumbe de la polis ateniense y la fractura de las instituciones democráticas griegas el término incluso llega a adquirir un matiz negativo, ajeno a la verdad; quien la defiende en su valor auténtico, como Sócrates, se expone al castigo comunitario: “De ahí que la *parresía* auténtica, la *parresía* en su sentido positivo, crítico, no exista donde existe la democracia”,⁶⁴ señala Foucault.

Es este sentido de crisis del marco colectivo de las relaciones humanas lo que en Foucault introduce una cierta desconfianza por las teorías colectivistas y sus promesas de vida buena. Sin dejar de reconocer en el pensamiento comunitario la fuente de crítica al individualismo exacerbado y a la alineación de la vida cotidiana, Foucault se opone a una recuperación “idealista” del colectivismo que las más de las veces acarrea consecuencias desastrosas. “Nihilismo de la cátedra” en Foucault que se expresa, entre otros sentidos, en su desconfianza y reserva con el marxismo y las teleologías históricas de cualquier signo ideológico.

La hermenéutica crítica del comunitarismo tiene su origen, aparte de la propia afirmación del *self* en Foucault, en la experiencia histórica de su vida. La Segunda Guerra Mundial, la ocupación alemana y, luego, la realidad de la posguerra y la Guerra Fría, le dieron argumentos suficientes para este escepticismo. En todo caso, y sobre todo después de Auschwitz y el quiebre del humanismo moderno, la búsqueda de nuevas relaciones entre los sujetos no podría fundarse en principios colectivistas con pretensión de universalidad, sino en ese intento por el cual la transformación de sí implica un nuevo arte de vivir y una actitud ética definida en relación con las circunstancias que rodean la propia existencia, en las que el sujeto es capaz de guiarse por su pensamiento y definir, en el ejercicio reflexivo, la verdad que da sentido a su actuación ética.

Notas

¹ “En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos. De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras —en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo Mismo— una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó

aparecer la figura del hombre. Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin.

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena". Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Frost, E. C., México, Siglo XXI, 1969, p.375.

² Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad, Vol. 2, El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 2003, p.12.

³ *Op. cit.*

⁴ *Ibid.*, p.11.

⁵ Wilhelm Schmidt, *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. de Germán Cano, Barcelona, Pretextos, 2002, p.255.

⁶ Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth", en *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996, p.69.

⁷ *Ibid.*, p.70.

⁸ Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France*, Buenos Aires, FCE, 2011, p.39.

⁹ Véase, Habermas, Jünger, "La flecha en el corazón del presente", en *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 2002, pp.138-146.

¹⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992, p. 5. Recuperado de: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>¹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Tr. Frost, E. C., México: Siglo XXI, 1969.

¹² Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Trad. Julia Varela, Madrid, Ediciones de La Piqueta, colección Genealogía del poder, 1978.

¹³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar*: nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, recuperado de: <http://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>

¹⁴ Cfr. Michel Foucault, *La Hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica. 2002; y *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.

¹⁵ Respecto a la consideración del sujeto en Foucault esta noción se convierte en sí misma en un campo de discusión, ya que exige confrontar las visiones del Foucault anti-humanista, de “la muerte del Hombre” que se presenta, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Trad. Frost, E. C., México, Siglo XXI, 1969), el de su consideración del sujeto en su ensayo “¿Qué es la Ilustración?” (en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000) o en el devenir de esa conciencia de sí que representa el tránsito del proyecto que anima los desplazamientos del plan original de *La Historia de la Sexualidad*, (Vol. I. *La Voluntad de saber*, edición a cargo de Juan Almela, México, Siglo XXI, 3era edición, 1978), al estudio de las prácticas sobre los afrodisia y la emergencia de la moral cristiana (Vol. II. *El uso de los placeres*, *op. cit.*) y el cuidado de sí mismo en el mundo grecorromano (Vol. III. *El cuidado de sí mismo*, Madrid, Siglo XXI, 1984). Nosotros sostenemos con Alexander Nehamas (*El Arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Trad. de Jorge Brioso, Pre-textos, Valencia, 2005) que en Foucault se da una transformación gradual en su consideración de la modernidad y, con ella, de su valoración del sujeto de tal manera que en sus últimas obras el sujeto de Foucault, el yo ético, tiene el poder de transgredir sus propias determinaciones y condiciones.

¹⁶ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas, Primera conferencia*, Trad. de Enrique Lynch, México, Gedisa, 2ª edición, 1986, p.14.

¹⁷ “[C]reo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios donde se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego, a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber y, por consiguiente, podemos hacer, a partir de ello, una historia externa, exterior, de la verdad”, *Ibid.*, p.17.

¹⁸ Cfr. Alexander Nehamas, *El Arte de vivir... op. cit.*, p.273.

¹⁹ Tomás Ibáñez, *Muníciones para disidentes. Realidad, verdad, política*, Barcelona, Gedisa, 2001.

²⁰ *Ibid.*, p. 126.

²¹ *Ibid.*, p. 127.

²² *Verdad y método, Vol. II*, Salamanca, Sígueme, 1998.

²³ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1987, p.15.

²⁴ Tomás Ibáñez, *Muníciones para disidentes... op. cit.*, p.127.

²⁵ Wilhelm Schmidt, *op. cit.*, p.101.

²⁶ Óscar Martiarena ejemplifica esta acusación en la crítica que le dirige Merquior a Foucault de padecer una “sujetofobia estructuralista”, cfr. Óscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2005, pp. 177 y ss.

²⁷ Cfr. Michel Foucault, *Discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán (Comp.), Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, p.165.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

²⁹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, *op. cit.*, p.14.

³⁰ Tomás Ibáñez, *Municiones para disidentes... op. cit.*, p.129.

³¹ “Referidas al contexto de la autotransformación del yo, Foucault define a dichas tecnologías como aquellas: “...que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia, o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”. Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Trad. de Mercedes Allende Salazar, Barcelona, Paidós, 1990, p.48.

³² Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, *op. cit.*, p.123.

³³ Michel Foucault, *Discurso, poder y subjetividad*, *op. cit.*, 1995, p.165.

³⁴ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad, Vol. I, La voluntad de saber*, *op. cit.*, p.15.

³⁵ “Al principio [Foucault] siguió el programa anunciado: descubrir en el cristianismo y en la doctrina de la confesión el lugar del nacimiento del “discurso de la sexualidad” (...) Sus clases en el *Collège de France*, durante el curso 1979-1980, versan sobre “el gobierno de los vivos” y están esencialmente “dedicadas a los procedimientos de examen de las almas y la confesión en el cristianismo primitivo”. La pregunta que se plantea es la siguiente: “Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no sólo se exige obediencia, sino la manifestación enunciada, de lo que es”. Foucault analiza en ella “la historia de las prácticas de penitencia” y la codificación del “examen de conciencia” en los monasterios concebido como el deber de decirlo todo respecto a uno mismo, al anciano o al maestro”, Eribón Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004, p.394.

³⁶ “Pero, a raíz de este dilatado careo con la moral cristiana, se percata de que resulta muy difícil una reflexión sobre los primeros tiempos del cristianismo sin investigar las épocas anteriores. Se trata de dilucidar de dónde provenían las formas de “la relación con uno mismo” que “las doctrinas de la carne” reelaboran y orientan en el sentido de la teoría de la falta y del pecado. Pues lo que Foucault descubre en su análisis del cristianismo es el surgimiento de una forma nueva de la “técnica de uno mismo”, mucho más que, como creía en un principio, la instauración de un modo de vivir más austero y más riguroso (...) Y de ahí surge esta nueva aventura: descubrir en

la filosofía de la antigüedad los temas de la “inquietud por uno mismo” y del “uso de los placeres”, para ver cómo las morales del paganismo habían constituido estos modos de sometimiento en vísperas del desarrollo del cristianismo”, *Ibid*, p.395.

³⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Vol. II, El uso de los placeres*, México, FCE, 2003, p.9.

³⁸ “L'éthique du souci de soi” (conversación con Helmut Becker y otros, 1984) p.107, citado por Wilhelm Schmidt, *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, Colección Ensayo, 2002, p.224.

³⁹ Wilhelm Schmidt, *op. cit.*, p.10.

⁴⁰ *Ibid*, p.222.

⁴¹ Se trata “de la posibilidad de hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad de los actos, de las intenciones, del deseo, sino la libertad de escoger una manera de ser”. John Rajchman, “Foucault, la ética y la obra”, en Balbier, E., G. Deleuze y H.L. Dreyfus et al., *Michel Foucault*, filósofo, Barcelona, Gedisa, 1995, p.213.

⁴² Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Trad. Mercedes Allende Salazar, Barcelona, Paidós, 1990, p.48.

⁴³ John Rajchman, *op. cit.*, p.215.

⁴⁴ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000, p.400.

⁴⁵ Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, p.42.

⁴⁶ Cfr. Paul Veyne, *El último Foucault y su moral*, ITAM, recuperado el 20 de mayo de 2016, en http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en Balbier, E., G. Deleuze y H.L. Dreyfus et al., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp.219-226.

⁴⁹ *Ibid.*, p.219.

⁵⁰ Hadot se refiere a su artículo “*Exercices spirituels*”, publicado en el *Annuaire de la 5e Section de l'École Pratique des Hautes Études*, y que luego desarrolla en su libro *Exercices spirituels et Philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (en la bibliografía citamos la versión en español: Pierre Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006). (Hay edición en inglés bajo el nombre *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Sócrates to Foucault*, Tr. De Michael Chase, Oxford, UK, Blackwell, 1995).

⁵¹ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, *op. cit.*, p.219.

⁵² *Ibid.*, p.220.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p.221.

⁵⁵ Véase Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Trad. de Eliane Cazenave, México, FCE, 1998.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Pierre Hadot, “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, *op. cit.*, p. 222. En *¿Qué es la filosofía antigua?* Hadot hace una amplia descripción de las escuelas filosóficas helenísticas, desde diversos aspectos, siendo central el de la ética y la moral implícita en ellas.

⁵⁸ *Ibid.*, p.224.

⁵⁹ ¿Qué puede descubrir el hombre moderno en el modelo de la filosofía antigua? Hadot cree encontrar una limitante en el individualismo ético que encuentra en Foucault: “Y precisamente me temo un poco que al centrar demasiado exclusivamente en su interpretación en el cultivo del sí-mismo, en la preocupación de sí mismo, en el volverse hacia sí mismo y, de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault proponga un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de dandismo en su versión del siglo xx”, p.224.

⁶⁰ “Por mi parte creo firmemente, quizás ingenuamente, en la posibilidad que el hombre moderno tiene, no de vivir la sabiduría (los antiguos en su mayor parte no creían en esa posibilidad), pero sí en un ejercicio, siempre frágil, de la sabiduría en la triple forma que la definía, según vimos, Marco Aurelio: esfuerzo para practicar la objetividad del juicio, esfuerzo para vivir según la justicia y al servicio de la comunidad humana, esfuerzo para cobrar conciencia de nuestra situación dentro del universo (ejercitar esos esfuerzos partiendo de la experiencia vivida del sujeto concreto que vive y percibe). Este ejercicio de la sabiduría será, pues, un esfuerzo para abrirse a lo universal”, *Idem.*

⁶¹ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, *op. cit.*

⁶² “El objetivo de esta transformación abierta es la práctica de decir la verdad, que una sociedad no puede ni regular ni hacer callar, es la belleza de un riesgo de sí mismo, es una actitud crítica respecto de lo que nos ocurre y ‘un desafío a todo fenómeno de dominación’”. John Rajchman, *op. cit.*, p.214.

⁶³ Michel Foucault, *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, *op. cit.*, p.46.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 117.

Bibliografía

- BALBIER, E., G. Deleuze y H.L. Dreyfus *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- DIDIER, Eribón, *Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Frost, E. C., México, Siglo XXI, 1969.
- _____, *Historia de la Sexualidad, Vol. I, La voluntad de saber*, edición a cargo de Juan Almela, México, Siglo XXI, 3era edición, 1978.
- _____, *Microfísica del Poder*, Trad. De Julia Varela, Madrid, Ediciones La Piqueta, colección Genealogía del poder, 1978.
- _____, *Historia de la Sexualidad, Vol. III. El cuidado de sí mismo*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- _____, *La verdad y las formas jurídicas*, Primera conferencia, Trad. de Enrique Lynch, México, Gedisa, 2ª edición, 1986.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*, Edición y Trad. de Fernando Álvarez-Uría, Madrid: Ediciones de la Piqueta, 1987.
- _____, *Tecnologías del yo*, Trad. de Mercedes Allende Salazar, Barcelona, Paidós, 1990.
- _____, *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992.
- _____, *Discurso, poder y subjetividad*, Oscar Terán, Comp., Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.
- _____, *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 2000.
- _____, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Trad. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *Historia de la sexualidad, Vol. II. El uso de los placeres*, México, FCE, 2003.
- _____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- _____, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Vol. II, Salamanca, Sígueme, 1998.
- HABERMAS, Jürgen, *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 2002.
- IBÁÑEZ, Tomás, *Municiones para disidentes. Realidad, verdad, política*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- NEHAMAS, Alexander, *El Arte de vivir, Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, Trad. de Jorge Brioso, Pre-textos, Valencia, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza Editorial, 1975.

SCHMIDT, Wilhelm, *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, Trad. de Germán Cano, Valencia, Pre-Textos, Colección Ensayo, 2002.

TAYLOR, Charles, "Foucault on Freedom and Truth", en *Foucault. A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1996.

Referencias electrónicas

FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, Tusquets Editores, 1992. Recuperado de: <http://www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf>

_____, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, recuperado de: <http://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>

VEYNE, Paul, *El último Foucault y su moral*, ITAM, recuperado el 20 de mayo de 2016, en http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html

Obras de referencia

HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

_____, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Trad. de Eliane Cazenave, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, 338 pp.

MARTIARENA, Óscar, *Estudios sobre Foucault*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2005.



Recepción: 19 de agosto de 2015

Aceptación: 26 de mayo de 2016