

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 foucaultiana 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 biopolíticas 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 Fonet-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>