



Experiencia, ética
y sujeto en el último

Foucault

Óscar Pulido Cortés
Coordinador

“Foucault es un filósofo que va creando conceptos y resignificando los precedentes. Muestra de ello son sus textos. Allí primero despliega la estrategia y luego reconstruye las maneras que lo llevan a construir y reorganizar los objetos de investigación.

En Foucault, los conceptos son creados para comprender el ámbito de formación de los mismos y, desde esta perspectiva de trabajo, cumplen una doble función con el propósito de orientar la búsqueda: comprensiva y procedimental. Es decir, así como va delimitando el campo epistemológico de cada una de sus nuevas creaciones conceptuales a través de personajes, estos, los conceptos, definen las líneas de actuación y trabajo”.

Experiencia, ética
y sujeto en el último

Foucault

Óscar Pulido Cortés
Coordinador



EDITORIAL
U P I C

Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault / Pulido Cortés, Oscar (Coordinador). Tunja: Editorial UPTC, 2020. 160 p.

ISBN 978-958-660-455-0

1. Filosofía. 2. Educación. 3. Experiencia. 4. Ética. 5. Sujeto. 6. Foucault.

(Dewey 107 / 21).



Primera Edición, 2020

50 ejemplares (impresos)

Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault

ISBN978-958-660-455-0

Colección de Investigación UPTC No. 169

© Óscar Pulido Cortés, 2020

© Óscar Orlando Espinel Bernal, 2020

© Juan Guillermo Díaz Bernal, 2020

© Paola Andrea Lara Buitrago, 2020

© Martín Emilio Camargo Palencia, 2020

© María Teresa Suárez Vaca, 2020

© Lola María Morales Mora, 2020

© Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2020

Editorial UPTC

Edificio Administrativo - Piso 4

Avenida Central del Norte N°. 39-115, Tunja, Boyacá

comite.editorial@uptc.edu.co

www.uptc.edu.co

Rector, UPTC

Óscar Hernán Ramírez

Comité Editorial

Manuel Humberto Restrepo Domínguez, Ph. D.

Enrique Vera López, Ph. D.

Yolima Bolívar Suárez, Mg.

Sandra Gabriela Numpaque Piracoca, Mg.

Olga Yaneth Acuña Rodríguez, Ph. D.

María Eugenia Morales Puentes, Ph. D.

Edgar Nelson López López, Mg.

Zaida Zarely Ojeda Pérez, Ph. D.

Carlos Mauricio Moreno Téllez, Ph. D.

Editora en Jefe

Lida Esperanza Riscanevo Espitia, Ph. D.

Coordinadora Editorial

Andrea María Numpaque Acosta, Mg.

Corrección de Estilo

Martha Liliana Álvarez Ayala

Carátula e ilustraciones

Leidy Yohanna Albarracín Camacho

Diseño, diagramación e impresión

Búhos Editores Ltda.

Libro financiado por la Dirección de Investigaciones de la UPTC. Se permite la reproducción parcial o total, con la autorización expresa de los titulares del derecho de autor. Este libro es registrado en Depósito Legal, según lo establecido en la Ley 44 de 1993, el Decreto 460 del 16 de marzo de 1995, el Decreto 2150 de 1995 y el Decreto 358 de 2000.

Libro de investigación resultado del proyecto: *Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault*. SGI 2190, financiado por la Dirección de Investigación de la UPTC y la Vicerrectoría de Investigación y Extensión, durante el año 2017.

Citación: Pulido, Ó. (Coord.) (2020). *Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault*. Tunja: Editorial UPTC.

Contenido

Introducción	5
Peligrosidad, problematización y seducción	9
Óscar Pulido Cortés Óscar Espinel	
Las máscaras de la experiencia	31
Óscar Pulido Cortés Óscar Espinel	
Aproximaciones a la ética foucaultiana	59
Juan Guillermo Díaz Bernal Paola Andrea Lara Buitrago	
Interrogación, búsqueda y problematización en el “último Foucault”	99
Martín Emilio Camargo Palencia	
Transitar con la experiencia: para pensar de otros modos	131
María Teresa Suárez Vaca Lola María Morales Mora	

Introducción

Este libro presenta los resultados de investigación del proyecto “Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault”, financiado por la Dirección de Investigaciones de la UPTC con código SGI 2190. Es una apuesta por relacionar tres conceptos/categorías: *experiencia, ética y sujeto*, que se convierten en posibilidades teórico/metodológicas para comprender el pensamiento de Foucault en su última etapa de producción académica, y reconocer las potencialidades metodológicas que ofrece para el desarrollo de investigaciones y estudios en los diversos campos de las ciencias humanas y sociales, pero principalmente, en la esfera de la educación y la filosofía.

Esta hipótesis de trabajo se asume describiendo cómo Foucault, en esta última etapa de su trabajo, realiza un tránsito en la manera de comprender el poder, desplazándose desde el esquema de la lucha de fuerzas (agonística, dominio o modelo bélico) hacia las artes de gobierno, privilegiando un nuevo grupo de tecnologías de constitución de sujetos, que están en la frontera entre las tecnologías del poder y las tecnologías del yo. Tales tecnologías son identificadas como *tecnologías de gobierno*, y uno de sus rasgos fundamentales es que en su concepción producen condiciones de aceptabilidad que conducen a los sujetos –convencidos de su agenciamiento en medio de espacios de libertad–, a tomar decisiones y establecer códigos de conducta y valoración.

Lo interesante de esta tecnología es que los objetivos y escenarios de libertad son espacios creados, calculados y gestionados de tal manera que sea posible conducir las conductas de los sujetos mediante la confluencia e identidad de intereses. Se trata pues,

de un gobierno de las poblaciones, en cuyo accionar prima la autorregulación y los intereses comunes más que la misma fuerza. Por tal razón, encuentra Foucault que se configuran mecanismos de conducción de la población, que partiendo del carácter volitivo de los sujetos se hacen mucho más sofisticados y efectivos reduciendo “gastos”, exposiciones y fuerzas.

En este sentido, los conceptos/categorías funcionan de manera relacional, aunque sus ámbitos y niveles de complejidad sean diferenciados: metodológico, disciplinar y estructural en el conjunto de su pensamiento; por tanto, se pretende la problematización de esta relación y su posible utilización, en tanto herramientas metodológicas, en la investigación en educación y filosofía.

Este trabajo toma el relevo dejado por el proyecto “Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: herramientas filosóficas para investigar en educación”, desarrollado y publicado como libro en el año 2017 por el Grupo de Investigación *Filosofía, Sociedad y Educación-GIFSE*, financiado por la Dirección de Investigaciones de la UPTC, con el objetivo de caracterizar el desplazamiento investigativo que plantea Foucault en los cursos del Collège de France, entre los años 1979 y 1984, a fin de comprender las variaciones metodológicas derivadas de este intento por pensar de otro modo, y sus posibles aplicaciones en el campo de la investigación educativa. A partir del proyecto y del libro, *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault*, se concluyó la necesidad de profundizar en los tres conceptos/categorías: *experiencia, ética y sujeto*, ya que son estructurales en el pensamiento del filósofo, y posibilitan la apertura de nuevos horizontes dentro de la investigación en la educación y la filosofía.

De este modo, los interrogantes que surgen alrededor del último periodo en relación a los conceptos/categorías se definen en: ¿cómo los conceptos/categorías experiencia, ética y sujeto, plantean nuevas posibilidades, objetos, formas y escenarios para la investigación en educación y filosofía?, ¿qué tipo de implicaciones teórico-metodológicas suscitan los conceptos/categorías experiencia, ética

y sujeto trabajados por Foucault?, ¿qué apuestas metodológicas se consolidan a partir de la conceptualización de los conceptos/ categorías experiencia, ética y sujeto? De tal manera, la pregunta de investigación del proyecto se concentró en indagar ¿en qué sentido, o sentidos, la comprensión del pensamiento de Foucault en su última etapa de producción académica, desde los conceptos/ categorías experiencia, ética y sujeto, posibilitan la exploración de nuevas geografías, la apertura de distintas problematizaciones y el ensayo de nuevas formas de preguntar dentro de la investigación en educación y filosofía?

El libro está organizado en 5 capítulos: el primero presenta las apuestas teóricas, conceptuales y metodológicas con las cuales se abordó el estudio; el segundo, usando las “máscaras” como metáfora, recorre el camino transitado por Foucault en la construcción de la experiencia como una categoría multidimensional que permite leer la sociedad a partir de los sujetos; el tercer capítulo muestra la demarcación que hace Foucault respecto a la tradición filosófica moderna en la concepción de la ética no como una disciplina, sino como un *ethos*, una constitución donde el sujeto es activo y productor de sí mismo; el cuarto capítulo recoge aproximaciones teóricas al sujeto y el quinto recoge las propuestas y apropiaciones educativas que posibilitan las categorías trabajadas en el libro.

El rastreo de estas tres categorías (experiencia, ética y sujetos, así como el examen de las funciones asumidas en tanto herramientas metodológicas en los últimos años de trabajo de Foucault, abren todo un horizonte de posibilidades y, como se ha planteado, nuevas maneras de preguntar y actualizar la crítica. Un cambio en la mirada ha de significar no solo un cambio en lo que se mira, sino cómo se mira; lo cual supone la aparición de nuevas herramientas y nuevos usos. E, inversamente, un cambio en el utillaje metodológico ha de significar un cambio en los problemas y objetos. El ver, aquello que se ve y la manera como se ve, una vez más, han de estar íntimamente enlazados en el trabajo foucaultiano. A ello nos referimos cuando hablamos de nociones teórico-metodológicas y será esta la guía de las exploraciones aquí desarrolladas.

Peligrosidad, problematización y seducción.

El último Foucault y sus categorías teórico-metodológicas¹

Óscar Pulido Cortés*
Óscar Espinel**

La inquietud de los autores del presente libro por el estudio de la “obra” de Foucault, es ante todo metodológica, o si se quiere epistemológica, en el sentido de presentar las principales categorías/conceptos que aparecen en la parte final de su producción académica, y que pueden ser utilizadas para comprender problemáticas contemporáneas, en especial aquellas conectadas con la educación, la pedagogía, la constitución de sujetos y la enseñanza de la filosofía. El propósito central de este apartado consiste en presentar el giro, torsión y/o desplazamiento, en el orden y la manera de abordar los objetos de investigación que ocuparon los últimos escritos, conversaciones y proyectos de Foucault; igualmente, explorar la utilización de estos conceptos en particular, en medio de la

1 Capítulo de libro que presenta los resultados del proyecto de investigación *Experiencia, ética y sujeto del último Foucault*. UPTC-DIN-SGI 2190

* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia – UPTC. Correo electrónico: oscar.pulido@uptc.edu.co

** Corporación Universitaria Minuto de Dios – Uniminuto. Correo electrónico: oscar.espinel@yahoo.com

posibilidad de una ética comprendida como *ethos* y constitución, así como al sujeto desde los procesos de subjetivación.

Foucault a lo largo de su recorrido investigativo utiliza y crea diversas formas de abordar sus objetos y, tal como lo manifiesta en una entrevista con Roger Pol-Droit del año 1975 (Foucault, 2006a), está más del lado del método, ya que el método es estrategia y esta se concreta en herramientas de trabajo. Estas claves o sigilos se convierten en hipótesis sobre algunos aspectos centrales de la estructura conceptual de Foucault, que comprenden el enfoque y el procedimiento utilizado por el filósofo y que permiten a su vez, en su acción y práctica, reconstruirse y reconfigurarse en lo que podríamos llamar una especie de “epistemología” foucaultiana: constructos conceptuales que horadan en las posibilidades y fundamentos de la modernidad, pero que a través de estos mismos constructos, la trascienden y permiten vislumbrar nuevas posibilidades para la crítica. Es así como uno de los planteamientos centrales de este trabajo es el de resaltar la labor filosófica de Foucault, la cual se hace acontecimiento a través de la elaboración de conceptos que pueden ser utilizados en campos diversos del saber.

Sobre las categorías/conceptos, teórico/metodológicos

“La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos” (Deleuze, 1997, p. 8) pero, además, crea *personajes conceptuales* que pueden ayudar a definirlos, ejercitarlos y volverlos prácticos. En este sentido, Foucault es un filósofo que va creando conceptos y resignificando los precedentes. Muestra de ello son sus textos. En ellos primero despliega la estrategia y luego reconstruye las maneras que lo llevan a construir y reorganizar los objetos de investigación. En Foucault, los conceptos son creados para comprender el ámbito de formación de los mismos y, desde esta perspectiva de trabajo, cumplen una doble función con el propósito de orientar la búsqueda: comprensiva y procedimental. Es decir, así como van delimitando el campo epistemológico de cada una de sus nuevas creaciones conceptuales a través de personajes, estos conceptos definen las líneas de actuación y trabajo. “El concepto no viene dado, es creado”

(Deleuze, 1997, p. 17) y aunque permanezcan rasgos y formas de otros conceptos, este adquiere vida propia y forma propia. De ahí que varios de los conceptos que entran en juego en la construcción teórica del último Foucault son expresiones griegas o modernas que toman un nuevo sentido en relación con conceptos y categorías que ya han sido trabajadas por el filósofo.

Sobre el sitio y la concepción de filosofía

Cuando se piensa en la filosofía y su funcionalidad práctica para el mundo académico y la vida cotidiana, emergen muchas preguntas, y generalmente sus respuestas están relacionadas con un fundamento epistemológico reclamado y construido por las disciplinas en la modernidad. Foucault evadió sistemáticamente en su vida académica referirse sobre su postura identitaria con la filosofía, la historia y la psicología; sin embargo, en la introducción al tomo II de su *Historia de la Sexualidad* (Foucault, 2001) hace un reconocimiento al trabajo tanto de la filosofía como de la actividad filosófica en el presente, al respecto afirma:

Pero, ¿qué es la filosofía hoy –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 dónde sería posible pensar de otro modo? 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 en su proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El “ensayo” – que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir, una ascesis, un ejercicio de sí, para el pensamiento. (Foucault, 2001, p. 12)

Esta cita se ha ido convirtiendo en un punto de referencia obligado para escrutar la postura filosófica de Foucault, y sus posibles implicaciones en los trabajos desarrollados. Aquí se hace referencia a los aspectos centrales que se articulan con la postura filosófica y las implicaciones metodológicas de la misma. La filosofía es actividad y ejercicio, es ascesis; no es solo un compendio de teorías y puntos de vista metafísicos e ideales que intentan sistematizar y determinar la realidad, es “una forma de filosofar que descansa en no aceptar presuposiciones, provenientes del objeto, ni provenientes del pensamiento que piensa ese objeto, dejando al itinerario histórico y lógico la fundamentación de todo lo que existe y es pensable” (Pérez, 2013, p. 284).

Lo primero que se puede resaltar de la apuesta de Foucault es que la filosofía, como ejercicio y práctica, se moviliza al territorio de la crítica en tanto actitud que interroga las relaciones con la verdad y con el poder; de aquí que la filosofía no es solamente un compendio teórico y retórico sino acción. Consiste en atravesar el umbral de la modernidad y preguntar por las condiciones que permiten el pensar. Incluso, ese ejercicio es capaz de comprender el mundo, pues “la crítica trata de establecer el sistema de reglas, asociaciones y derivaciones por la cual el pensamiento está sistemáticamente determinado de modo tal que, antes de estar al arbitrio de la conciencia, es él quien establece el marco de acción para esa misma conciencia” (Pérez, 2013, pp. 284-285).

Sobre la Ontología del presente

Es necesario desprenderse de la fuerza paralizante de la historia de los historiadores.² Es necesario aprender a olvidar, como lo reclama Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*. Olvidar, en este sentido, significa desaprender el pasado, tomar distancia, para luego, en un movimiento intempestivo, abismarse hacia él para indagar el presente. Intentar comprender lo que estamos siendo a la

2 Algunas de estas ideas que siguen han sido trabajadas en Espinel & Pulido (2017) y Espinel (2016).

luz de la mirada de lo que hemos sido y las formas de cómo hemos sido. Un pasado que es interrogado desde la distancia del tiempo transcurrido y las inquietudes del presente. Toda pregunta lleva consigo, como marca de enunciación y condición de posibilidad, el peso del mundo que se habita. Pero es allí donde reside la fuerza metodológica y problematizante de una toma de distancia, como la propuesta desde la ontología del presente, esta vuelta al pasado es un viaje siempre de regreso, en el sentido que se interroga no solo desde los pasos andados en el pasado, sino que dirige la mirada hacia allí para retornar a los paisajes del presente, para intentar entender las formas y tensiones del presente que somos. Lo novedoso allí, en esta compleja forma de preguntar, es que la toma de distancia frente a un pasado visto desde lo que somos y un presente –al que retornamos y que quizás nunca abandonamos–, observado desde el extrañamiento que propicia la vuelta al pasado, implica la adhesión de nuevos elementos que conducen a reformular las preguntas. En definitiva, la ampliación de horizontes que implica la toma de distancia, permite formular nuevos interrogantes, preguntar de otro modo. El lugar intermedio, entre uno y el otro, entre lo que hemos sido y lo que somos, entre las formas históricas y las formas actuales, nos sitúa en ese lugar privilegiado en el que la pregunta se transforma a la luz de dicha simbiosis. La pregunta entonces gira en torno a lo que *estamos* siendo y lo que *hemos venido* siendo. “Apreciar otros movimientos, otros ritmos y arritmias, otras armonías y desarmonías. Nuevos parajes, nuevas geografías, nuevos paisajes, nuevas coordenadas de análisis” (Espinell & Pulido, 2017, p. 128). Este es el viraje metodológico que implica la ontología del presente.

En ello consiste la intempestividad reclamada por Nietzsche. Una intempestividad que vive en el presente y no atada al yugo de un pasado con sus sentidos y significados, que se le impone y determina de manera implacable. Se trata de un pensamiento de carácter insubordinado, irreverente y blasfemo, propio del carácter filosófico que imprime Nietzsche a sus indagaciones, y que nutre la genealogía como forma de mirar. De esta manera, la ontología del presente, en combinación con la genealogía de raíz nietzscheana, se caracteriza por su extemporaneidad, toda vez

que busca enfrentar las verdades y valores generalizados de la sociedad. Extemporaneidad que se cuestiona por las conductas, verdades y formas normalizadas, para interpelar sus sentidos, las condiciones de posibilidad que las habilitan, así como las tensiones que las alimentan y que, simultáneamente, reafirman. En síntesis, en cuanto herramienta metodológica, se enfrenta a su propia época y, en consecuencia, conduce al investigador y al estudioso a confrontarse a sí mismo. Así pues, “esta vuelta al pasado intenta tomar distancia temporal para percibir de otra manera. Leer el hoy y lo que devenimos desde nuevas coordenadas” (Espinel, 2016, p. 55).

Visto de manera más detenida, se trata de una labor de problematización en el sentido de hacer problema algo que no lo era. Cuestionar, indagar, explorar, torcer, sospechar, sinónimos de la acción interpelante de la pregunta; una pregunta que permite dar forma a objetos: objetos del pensamiento, pero también, objetos desde los cuales se configura y comprende lo que somos. Justamente, la noción de problematización ha de desempeñar una función metodológica transversal en los análisis adelantados por Foucault.

Problematización [afirma Foucault] no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento. (Foucault, 1999a, p. 371)

En suma, la problematización permite constituir como problema algo que no lo era, y así, mediante su cuestionamiento, vuelve la mirada hacia ello, lo visibiliza desde otras coordenadas distintas a las acostumbradas, lo hace objeto del pensamiento, es decir, lo hace aparecer. Es el acto de pensar mismo.

Desplazamientos metodológicos y la arqueología como “operador” metodológico

Los desplazamientos metodológicos de Foucault ocurren de la siguiente forma: inicialmente, en la *arqueología* se recorren diferentes estratos de saber que han conformado en la historia discursos que se consideran verdaderos. Se trata de hacer una historia de los *a priori* que se establecen en una época determinada, y para realizarla se parte de un concepto clave: la problematización; es decir, a partir de un objeto de estudio escogido se pregunta cómo y por qué, en momentos específicos y singulares de la historia, estos objetos han sido problematizados a través de determinadas prácticas institucionales y de algunos aparatos y andamiajes conceptuales. La historia de la verdad es la historia de esas prácticas, del proceso que siguen y de los sistemas que han permitido que la verdad se instituya y se designe como tal.

Cada formación histórica plantea sus propios cuestionamientos ¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en unas determinadas condiciones de posibilidad? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto? Desde estas preguntas el yo no es un universal sino un conjunto de posiciones singulares adaptadas en un “se habla”, “se ve”, “se hace frente”, es decir “se vive”. En este momento se entiende por saber esa película de pensamiento implícito en las culturas, que articula hasta los dominios más ínfimos de su modo de vida –noción que está notablemente emparentada con la del pensamiento empírico–, y en este orden de ideas, el saber se puede plantear en palabras de Foucault de la siguiente manera:

En una sociedad, los conocimientos, las ideas filosóficas, las opiniones cotidianas, así como las instituciones, las prácticas comerciales y policíacas, las costumbres, todo se refiere a un saber implícito propio de esta sociedad. Este saber es profundamente distinto de los conocimientos que se pueden encontrar en los libros científicos, los temas filosóficos, las justificaciones religiosas, pero

es el que hace posible, en un momento dado, la aparición de una teoría, de una opinión, de una práctica. (Foucault, 1973, p. 15)

Esta mirada sobre el saber hace que Foucault plantee que el problema central del saber está relacionado directamente con la necesidad de proponer en una cultura el problema de la historia de su propio pensamiento. Por eso plantea no la historia del pensamiento en general sino de lo que hay de pensamiento en una cultura, de todo aquello en lo que hay pensamiento: “Hay pensamiento en la filosofía, pero también existe en una novela, en la jurisprudencia, en el derecho, incluso en un sistema administrativo, en una prisión” (Foucault, 1973, p. 16). Su investigación se orienta al análisis de ciertos aspectos culturales del período histórico comprendido desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. En estos análisis se encuentran las condiciones de posibilidad de lo que Foucault llama la *episteme* actual. En esta etapa se privilegian los temas de la locura, la enfermedad y el surgimiento de las ciencias sociales.

El segundo desplazamiento hace referencia a la *genealogía*, su interés se centra en el poder como lucha de fuerzas (agonística). La preocupación en este momento se desplaza a la comprensión de las tácticas y las estrategias del poder. La hipótesis inicial que trabaja Foucault en el análisis del poder se encuentra en el texto del año 1971 *El orden del discurso*, en el que plantea que todo discurso se perfila según un juego contrastador de restricciones y permisiones:

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 poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad. (Foucault, 1999a, p. 14)

Para Foucault, el poder es una relación de fuerzas, o más bien toda relación de fuerzas es una relación de poder. El poder no es una forma como la forma-Estado ni la relación de poder es producto exclusivo de las formas: la fuerza nunca es singular, siempre está en relación con otras fuerzas; toda fuerza ya es relación y, por tanto,

poder. Esas formas, como la forma-Estado, son producto de las relaciones de fuerza, de las relaciones de poder. No a la inversa. Se puede concebir un listado de variables que expresan la relación de fuerzas o de poder, y que constituyen acciones sobre acciones: incitar, inducir, desviar, facilitar, dificultar, ampliar o limitar, hacer más o menos probable. De aquí que la concepción foucaultiana respecto al poder incorpore tres grandes tesis o principios.

El primero de ellos señala que el poder *no es esencialmente represivo*, pues incita, suscita, produce, se ejerce más que se posee; pasa tanto por dominados como por dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación).

El poder, segunda hipótesis de trabajo, se analiza no como una sustancia o esencia, sino como *una relación de fuerzas que circulan*, que no es propiedad de unos o de otros, pero que siempre se ejerce en una determinada dirección o sentido.

Este desplazamiento en el objeto obliga, sin abandonar la arqueología, a implementar nuevos procedimientos de trabajo conceptual, y será precisamente el “método”, “enfoque” o perspectiva genealógica la que transformará la manera tradicional de hacer investigación histórica y social, y la convertirá, a su vez, en una crítica profunda de los conceptos y acontecimientos. El “enfoque” genealógico o genealogía hunde sus raíces profundas en el pensamiento de Nietzsche. Foucault lo presenta en el texto *Nietzsche, la Genealogía y la historia* e intenta desglosar y hacer comprensible para el lector algo que solo puede ser comprendido en la medida en que el historiador se sumerge en las aguas tormentosas del presente.

La genealogía se convierte para Nietzsche en una manera de ver el mundo, sus acontecimientos, y la posibilidad de romper y develar esquemas de interpretación y formas de contar y describir los fenómenos. La genealogía se plantea como labor ardua y difícil, pues pretende colocar el acento en la búsqueda de aspectos que la historia tradicional ha descuidado: “hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia: ¿dónde podría encontrarse una

historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad?" (Nietzsche, 1999, p. 32). De aquí que el trabajo genealógico esté centrado, por un lado en la erudición, es decir, el conocimiento amplio y vasto de los acontecimientos, y por otro lado en un trabajo minucioso, paciente, que intenta recopilar documentos y desde allí ir encontrando pequeñas verdades o interpretaciones aparentemente sin importancia que configuran y crean realidad.

La genealogía no se opone a la historia, se opone a la búsqueda del origen que remite a despliegues lineales, metahistóricos y teleológicos. De este modo, la genealogía —a partir de la comprensión del trabajo de Nietzsche—, deriva en cuatro grandes consecuencias para la labor del historiador: no hay origen, no hay continuidad, nada está dado y la verdad surge como resultado de un invento.

En el curso *El gobierno de los vivos*, Foucault nomina una tercera forma de desplazamiento metodológico entendida como anarqueología, la cual se ubica ya en la preocupación por el sujeto y la ética. En la clase del 30 de enero del referido curso, luego de proponer algunas precauciones metodológicas, asume la anarqueología como su nuevo camino investigativo: manifestación de la verdad y ejercicio del poder, manifestación de la verdad como subjetividad. En otras palabras, indagación en torno a los efectos de la manifestación de la verdad en la subjetividad. Tránsito desde el examen de las relaciones saber-poder al gobierno por la verdad. En este punto admite que su trabajo está marcado por los desplazamientos continuos en las formas de abordar los conceptos:

 Mi problema o la única posibilidad de trabajo teórico del que me sienta capaz sería dejar, según el dibujo más inteligible posible, la huella de los movimientos en virtud de los cuales ya no estoy en el lugar donde estaba hace algún momento.
 (Foucault, 2014, p. 98)

Metodológicamente da cuenta de una serie de desplazamientos y cambios, un trabajo crítico sobre la filosofía política, cuyo objetivo

“es cuestionar la práctica del poder que sostiene un lazo con la verdad, involuntario, sobre el sujeto del conocimiento” (Sauquillo, 2017, p. 354). No se trata de tomar distancia del poder para alcanzar el conocimiento y la verdad, “tampoco de encontrar la verdad, sorteando la falsedad y el error, para extraer los fundamentos del poder legítimo, o denunciar su ilegitimidad por falso” (Sauquillo, 2017, p. 354). La finalidad es llegar a establecer cómo el sujeto se desprende de cierta forma del poder, para establecer cierto tipo de relación con la verdad.

Para Foucault es posible establecer la realidad a través de hechos históricos sin necesidad de las especulaciones metafísicas, pero estos hechos no son comprensibles fuera de la perspectiva y a través de un discurso; mediante los discursos y los dispositivos de la palabra se pueden conocer las cosas en su particularidad y no en su universalidad, de allí que “su ontología sería una sucesión continua de prácticas discursivas de saber, de dispositivos de poder y de formas de subjetivación” (Sauquillo, 2017, p. 355). No existen universales que den cuenta del accionar del hombre. Por esta razón, el pensamiento de Foucault no podría permanecer ajeno a un escepticismo de las teorías generales y universales. Ello explica los desplazamientos y movimientos dentro de su obra, los cuales dan cuenta de las transformaciones sociales, políticas e históricas de los dispositivos de poder, saber y subjetivación.

Luego de que Foucault, en los cursos *Seguridad, territorio, población y Nacimiento de la biopolítica*, tomase un camino de reconceptualización y lo ubicará como gobierno –desde el curso de 1980–, se interesa por profundizar en el gobierno por la verdad. En este desplazamiento reevalúa el concepto de ideología y las relaciones saber-poder, para proponer un análisis centrado en el gobierno por la verdad, con lo que posiciona el rol activo del sujeto; es decir, un sujeto que no está simplemente constituido, de manera inevitable, por relaciones externas de saber-poder que lo exceden, sino un sujeto volitivo que decide, recrea y se relaciona a través de las formas de ser gobernado, así como con sus posibilidades de liberación.

Esta nueva forma de comprensión y acción del poder, va a llevar al filósofo a plantear una forma no solo teórica sino metodológica de su nueva concepción, desde la cual no solo proclama cierto escepticismo sistemático frente a formas centralizadas de poder, que pretenden ser instituidas de manera sobredeterminante, sino que conmina a situar la mirada en aquellas formas y expresiones invisibilizadas, olvidadas y/o relegadas. La negación de una forma centralizada del poder o de una forma maciza y homogénea del mismo, puede llevar de inmediato a la conclusión de que se trata de un soterrado coqueteo con el anarquismo. Foucault va a aclarar la diferencia de su proceder con la anarquía, precisando que la apuesta metodológica de la anarqueología es suspender toda concepción determinista y/o esencialista del poder, para dar curso a las indagaciones y problematizaciones. En otras palabras, evitar partir de cierta concepción negativa del poder, según la cual el poder estaría definido por su intrínseca tendencia de dominación y anulación de los sujetos.

Frente a esta pre-supuesta “maldad” del poder que se impone a los sujetos, es importante entender que “no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable” (Foucault, 2014, p. 100). Por eso, la mirada se enfocará en las múltiples, in-disciplinadas, fragmentarias e imprevisibles formas de poder. Formas excedentes de poder que escapan, pero a la vez nutren, las redes circulantes de constitución de los sujetos, las verdades e instituciones. Puesta de la mirada en las incalculables relaciones con la verdad, más que en los juegos articulados de las formas discursivas. Un nuevo desplazamiento en la perspectiva metodológica que opta por el análisis del gobierno por la verdad:

Se trata de una actitud teórico-práctica concerniente a la falta de necesidad de todo poder, y para distinguir esta posición teórico-práctica acerca de la falta de necesidad del poder como principio de inteligibilidad del saber mismo, está claro que, en vez de utilizar las palabras “anarquía” o “anarquismo” que no convienen, voy a hacer un juego de palabras; como los juegos de palabras no están muy de moda actualmente,

pongámonos un poco más contra la corriente y hagamos esos juegos (además son..., en fin, los míos son muy malos, eso [lo] reconozco). Les diré entonces lo que les propongo sería más bien una especie de anarqueología. (Foucault, 2014, p. 100)

El estudio anarqueológico toma las singularidades históricas, su contingencia, en el sentido de fragilidad, su no necesidad esencial.

Sobre la experiencia

Tal como se ha hecho evidente, el trabajo realizado por Michel Foucault cuenta con una multiplicidad de elementos para ser estudiados y analizados, pero, sobre todo, usados desde diferentes campos del saber. Foucault, en su última etapa de trabajo, se sitúa en el sujeto, para analizar sus formas de configuración a partir de la ética y la estética de la existencia; por tal razón, el concepto de experiencia –desarrollado por el filósofo francés– traza una línea que busca comprender las maneras en las que el sujeto se hace experiencia de sí mismo dentro de unos juegos de verdad. Esta inquietud respecto a las prácticas de sí sobre sí, situadas en la relación del sujeto con la verdad, resalta la importancia de “determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener y qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual conocimiento” (Foucault, 1999b, p. 364). La profundidad y fertilidad del recentramiento de las inquietudes en la relación del sujeto con la experiencia de sí permiten anticipar la existencia de inusitados elementos teórico-metodológicos, que pueden ser trasladados y pensados desde diferentes escenarios.

En este nuevo horizonte de interpelación que Foucault abre en su trabajo, la “experiencia” funcionará como grilla de inteligibilidad, que pondrá en el centro del análisis el sujeto y las formas de reconocerse como tal, como sujeto. Reconocimiento que es un proceso continuo de actualización y modulación de la propia subjetividad, creencias, conductas y proyecciones. Es decir, un reconocimiento que afectará, como en el Edipo de Sófocles, el curso de su destino, de su existencia y que se reafirmará permanentemente, dentro de

la red de relaciones de verdad que atraviesan la cotidianidad. Se propone, afirma Foucault dentro de la genealogía de la ética que proyecta desde la perspectiva de la experiencia,

(...) analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestar 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. (Foucault, 2001, p. 9)

Así, el problema que siempre ha inquietado a Foucault en todos sus trabajos, una historia de la verdad, ahora se juega, en este último tramo, en el plano del sujeto. Es decir, los juegos de verdad a través de los cuales el sujeto se reconoce a sí mismo y se constituye históricamente como experiencia. El mismo Foucault así lo expresa hacia el final de la entrevista realizada durante su visita a la Universidad de Vermont en 1982:

Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos «juegos de verdad» que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; y 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? (Foucault, 2013, p. 238)

Foucault ha resaltado la existencia de tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual; problemas que él mismo ha denominado como ámbitos de la experiencia, los cuales “no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros, no se pueden comprender los unos sin los otros” (Foucault, 1999b, p. 382). En consecuencia, los juegos de verdad, las relaciones de poder y las formas de relación con uno mismo y con los otros, se consideran como elementos fundamentales de toda experiencia. Ellos forman un conjunto a partir de sus enlaces, por lo que las manifestaciones de verdad y las materializaciones del

poder incursionan al ámbito de lo real a través del sujeto, en sus sistemas de pensamiento, en sus discursos y en sus prácticas.

La experiencia, además, se concibe como un proceso por el cual el sujeto puede “experimentar” formas de transformación de sí mismo, es decir, dejar de ser lo que es para hacerse otro. En estas mismas coordenadas, Foucault (2003) llega a manifestar que “(...) la transformación del hombre contemporáneo está en relación con su sentido del yo” (p. 17). Después del interés que el ser humano ha puesto a lo largo de la historia, para comprender el mundo que lo rodea a partir del dominio y desarrollo de las diferentes ciencias y disciplinas del conocimiento, el filósofo francés retoma el umbral del conocimiento de sí mismo, apropiando como referente esencial las prácticas promulgadas por la cultura griega, en torno al cuidado del cuerpo y del alma. En este caso, Foucault centra sus estudios, principalmente, en los ejercicios espirituales, los cuales, como menciona Pierre Hadot (1998; 2006) estaban enfocados en conocerse a sí mismo, reconociendo su propia ignorancia y buscando lograr gobernarse. Un gobierno de sí, por demás, necesario para el gobierno de los otros. En estos términos, se podría denominar espiritualidad al “conjunto de búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad” (Foucault, 2006b, p. 30). En sintonía con esto, en una conferencia posterior en la Universidad de Vermont publicada bajo el título de *Las técnicas de sí*, Foucault afirma que:

El nuevo cuidado de sí implica una nueva experiencia de sí. Se puede ver qué forma adopta esta nueva experiencia en los siglos I y II, en los que la introspección llega a ser cada vez más personalizada. Se vincula estrechamente la escritura y la vigilancia. Se prestan atención a los matices de la vida, a los estados del alma y a la lectura, y el acto de escribir intensifica y profundiza la experiencia de sí. (Foucault, 1999b, p. 454)

Así, la experiencia, desde el plano de la transformación del sujeto, se convierte en un mecanismo que permite crear acciones de

aislamiento y separación para ver desde una óptica del afuera; esto posibilita percibir de forma diferente los acontecimientos, entendiendo que “la experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos” (Foucault, 1999b, p. 390). Sujetos que, según Foucault, logran constituirse a partir de lo que él llamó procesos de subjetivación ligados, a su vez, al desarrollo de la conciencia de sí.

Sobre la ética

La ética como noción conceptual/metodológica en el último periodo de producción académica de Michel Foucault, se reconoce desde la relación que establece con la cultura griega y romana, retomando los escritos de los estoicos y helenistas, donde la ética de la existencia hace referencia a un proceso de subjetivación que se opone a los mecanismos de sujeción presentes en otros escenarios. Foucault vuelca su mirada hacia las escuelas filosóficas griegas, pues encuentra en sus planteamientos algunas pistas en relación con la idea del gobierno de sí y de los otros. El ejercicio filosófico, desde esta perspectiva, en tanto práctica psicagógica, es una acción sobre la propia existencia, y en ese sentido, se presenta como una acción creadora, liberadora y, en consecuencia, un ejercicio posibilitador y potenciador de contra-conductas.

El arte de vivir es el arte de gobernarse a sí mismo como expresión de una estética de la existencia. De esta manera, transita desde el campo podríamos decir epistemológico y político –característico de sus anteriores indagaciones– al terreno de la ética. Ya no priman, entonces, la pregunta epistemológica por las condiciones que posibilitan un saber, ni la pregunta por las relaciones de fuerzas en el ejercicio del poder, sino que, en el dominio de la formación de subjetividades, los interrogantes girarán en torno a la configuración de modos de ser, a la acción del sujeto sobre sí mismo para lograr formas de existencia específicas.

La distinción y reconocimiento de la cultura griega muestra así el abordaje de la ética como la relación del sujeto consigo mismo,

pretendiendo explorar el desarrollo de la vida del hombre en sus circunstancias subjetivantes y maneras propias del ser; así mismo, se resalta la estrecha relación con el *êthos*, como la construcción de los modos de vida que implica, en otra medida, la manera de ocuparse de los demás. Las acciones del sujeto, desde este giro, se conciben como la conducta moral de sí proseguida en el escenario junto con otros sujetos. Desde esta mirada, “el cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros en la medida en que este *êthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros” (Foucault, 1984, p. 399). La ética se representa como un poliedro para pensar otras relaciones. La libertad es la condición que se logra siempre y cuando se comparta con la ética; para los griegos la búsqueda de la libertad individual y del proceso de liberación como esclavos, tanto de sus deseos, de los gobernantes y demás individuos, se daba gracias al cuidado de sí. Se trata pues, si se quiere, de una pre-ocupación de carácter ético que se sustenta en la relación del sujeto consigo mismo.

Para conducirse bien, para practicar la libertad como es debido, era preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse —y tal es el aspecto que con él se está más familiarizado del *gnôthi seautón*— como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos. (Foucault, 1984, p. 397)

La posibilidad de pensar la ética como práctica de la libertad o la práctica reflexiva de la libertad, se da gracias a que, para Foucault, “la libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1984, p. 396); más aún, la libertad es un modo de comportarse respecto de los otros, de compartir con un igual o con un ciudadano.

En este sentido, la noción del cuidado de sí en relación a los otros, se presenta como el *êthos* que:

Implica así mismo 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. (Foucault, 1984, p. 399)

Ahora bien, la constitución ética del sujeto, en tanto entramado de prácticas de sí sobre sí, implica relaciones concretas con la verdad. Dicho de otro modo, el sujeto, en relación con los juegos de verdad imperantes, configura formas específicas de subjetivación.

Es indisociable de un proceso de conocimiento que hace de la obligación de buscar y de decir la verdad de sí mismo una condición indispensable y permanente de dicha ética; si existe tal subjetivación, implica una objetivación indefinida de uno por sí mismo -indefinida en el sentido. (Foucault, 1982, p. 273)

Así, la ética se hace reflejo del sujeto que se construye, deconstruye, designa y manifiesta las verdades a través de la moralidad, por ejemplo. Establecimiento del sujeto desde una “relación consigo mismo que determina cómo debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones” (Foucault, 1982, p. 355). Este proceso de subjetivación implica un permanente ejercicio de búsqueda de la verdad sobre sí mismo. “Cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad” (Foucault, 1984, p. 398). Es el último Foucault que indaga por la estética de la existencia, es decir, por las formas de constitución y modificación de los sujetos, en cuyo proceso se insertan el dominio y la preocupación de sí mismo en los modos de vida. Podríamos señalar entonces que “la estética de la existencia se encuentra, pues, en dos campos políticos, a saber, como gobierno de sí mismo y como resistencia al poder que intenta goberarnos”. Es en medio de esta semántica que el arte de la existencia es referido a hacer de la vida una obra de arte (Foucault, 1994, p. 89).

Sobre el sujeto

Por último, y continuando con el interés de trazar algunas otras conexiones iniciales, lo fundamental en este giro que venimos denotando en los últimos trabajos de Foucault es el hecho de centrar el estudio en los modos como el sujeto llega a reconocerse como tal. Es decir, el recentramiento de la preocupación por el sujeto y sus modos de constitución. Nietzsche (2005, p. 19) en el prólogo de su autobiografía escrita en 1888, destaca que “toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo”. Lo que está en juego, por tanto, es una confrontación permanente consigo mismo. El escenario no es otro que el plano de la existencia, o si se prefiere, el de la subjetividad. Más que un asunto epistemológico, es, ante todo, un ejercicio sobre sí mismo. Por esta razón, un asunto de marcado acento ético.

El sujeto, ha enfatizado Foucault, se construye en un doble movimiento. Uno, de sujeción en tanto sujeto sujetado, y el otro, de subjetivación entendido como productor de sí. El asunto estará en lograr equilibrio entre ambas fuerzas. Allí se engrana el movimiento desde una analítica del poder a una analítica del sujeto, y por supuesto, el distanciamiento rotundo de la tradición cartesiana. Ni un exceso en las formas de sujeción, pues resultarían en ejercicios de dominación y sometimiento. Ni una exclusividad de los procesos de subjetivación, pues tal posibilidad recaería en formas solipsistas, individualistas y despóticas además de ingenuas. Esta tensión siempre presente, envuelve y da sentido a las indagaciones foucaultianas con respecto al gobierno de sí y el gobierno de los otros. Con ello se distancia radicalmente del “yo” cartesiano universal, auto-constituyente y metafísico, para deambular por la polimorfa experiencia y sus devaneos.

Experiencia que se hace tal en los huesos del sujeto, pero que, a la vez, se hace sendero por el que transita en su constitución. Atmósfera que habita y que ofrece los medios para hilar el curso del transitar y el hacer-se. Plano de posibilidades y posibilidad

actualizada. Quizás, retomando la distinción spinoziana, un juego continuo entre *potentia* y *potestas*. Un reconocimiento de los límites de la acción posible, como lo muestra la crítica kantiana, en asocio con la acción intempestiva nietzscheana que trasgrede las fronteras y forja horizontes *im-pensados* bajo la fuerza de la pregunta. Un allanar el plano de lo posible, para construir otros “posibles”. Un mirar desde las alturas, desde el distanciamiento de la historia y sus tramas, para lograr el “ahistoricismo” reclamado por el joven Nietzsche. Este es –y he aquí una de las apuestas nodales del presente trabajo– el potente escenario que atiza la ontología del presente. Presente, actualidad que se juega en la existencia, en el terreno del sujeto, en el campo de posibilidades de la experiencia. Experiencia, ética, sujeto.

Referencias

- Deleuze, G. (1997). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Espinel-Bernal, O. (2016). Formación ciudadana y educación en derechos humanos. Análisis desde una ontología del presente. *Pedagogía y Saberes* (45), 53-64. <http://doi.org/10.17227/01212494.45pys53.64>
- Espinel, O. & Pulido, O. (2017). Enseñanza de la filosofía. Entre experiencia filosófica y ensayo. *Universitas Philosophica*, 3(69), 121-142. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.efee>
- Foucault, M. (1973). Entrevista con Michel Foucault. En R. Bellour, *El libro de los otros* (pp. 61-79). Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1982). El combate de la castidad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 261-274). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1983a). La genealogía de la ética. En M. Foucault, *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos* (pp. 343-369). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Foucault, M. (1983b). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Medellín: UNAULA.
- Foucault, M. (1984). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 393-415). Barcelona: Paidós.

- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Trad. Mercedes Allende Salazar. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999a). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006a). Soy un artificiero. En R. Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2006b). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). Verdad, poder y sí mismo. En M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de los vivos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela.
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (2005). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Pérez, S. (2013). *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Sauquillo, J. (2017) *Michel Foucault. Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza Editorial.

Las máscaras de la experiencia³

Óscar Pulido Cortés*
Óscar Espinel**

Autoritas, non veritas facit legem.
(El intérprete, no el texto, hace la ley)
(Sloterdijk, 2011, p. 103)

*“Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son,
metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible,
monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en
consideración como metal, no como tales monedas”.*
(Nietzsche, 2000 [1873], p. 91)

En el antiguo teatro griego se empleaba el término *prosopón* (προσopón) para designar la máscara que escondía el rostro del actor y que hacía resonar fuertemente su voz, amplificándola para que fuese oída por todos los presentes. Por su parte, la teología patristica, desde el siglo II d.C., empieza a hacer uso del término *prosopón* de la dramaturgia griega como cierta técnica de interpretación. El vocablo era usado para señalar las múltiples voces o roles usados por los autores en los relatos bíblicos. Una suerte de

3 Capítulo de libro que presenta los resultados del proyecto de investigación *Experiencia, ética y sujeto del último Foucault*. UPTC-DIN-SGI 2190.

* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia – UPTC. Correo electrónico: oscar.pulido@uptc.edu.co

** Corporación Universitaria Minuto de Dios – Uniminuto. Correo electrónico: oscar.espinel@yahoo.com

estrategia literaria cuyo propósito era dar fuerza y vivacidad a las palabras de Dios.

Así, los padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos, trasladan el concepto del teatro griego al mundo de los primeros cristianos. Tertuliano (160-220 d.C.), por ejemplo, es el primero en emplear el término *prosopón* (προσopόν) para referirse a la Trinidad bajo el sentido de distinción — mas no de división —, entre las tres personas divinas del misterio trinitario de la fe católica (Buriticá, 2014, p. 472). Un mismo Dios y tres personas distintas, reza el dogma cristiano.

Prosopón se traduce, literalmente, “delante de la cara”. *Pros* significa “delante de” y *opos* “faz, cara”. Máscara será la mejor acepción para el término de la dramaturgia griega que en el latín dio origen al vocablo “*personare*”, empleado posteriormente por el aparato eclesial y el mundo occidental como “persona”. En fin, esta máscara permite al actor griego no solo representar sus personajes, sino hacerse visible en el escenario y, sobre todo, hacer escuchar su voz mediante la disposición tecnológica que permitía amplificar su voz en el teatro. Esta máscara permite, al mismo actor, aparecer en distintos roles sin que ello signifique ser totalmente otro, pues sus personajes se alimentan de su voz y genialidad; distintos personajes en el mismo cuerpo-actor dentro de la trama teatral. Roles que son formas de aparecer para asumir distintos personajes, aunque procedan del mismo lugar, del mismo actor, de la misma raíz. Rostros disímiles y voces polifónicas que comparten una procedencia común.

Este es el ejercicio que nos proponemos tras el examen de la noción de “experiencia” en Foucault: un análisis —si se nos permite— prosopográfico, para descubrir algunos roles, caras, figuras de la experiencia dentro de la trama escenográfica de la investigación foucaultiana. Pero no en el sentido de capturar y teorizar los distintos sentidos que asume el vocablo en la obra de Foucault, pues no es nuestro interés abordar de manera sistemática y exhaustiva toda la obra del filósofo, por considerar el ejercicio en extremo dispendioso. No es un ejercicio exegético el que nos proponemos. Nos interesa más interrogar los rostros de una noción tan potente

y que marca acentos, direcciones y preocupaciones distintas en algunos parajes del itinerario investigativo foucaultiano; todo ello con una intención transversal: explorar y ensayar las posibilidades metodológicas y horizontes problematizantes que abre la riqueza de la noción —en manos de un pensador como Foucault—, para nuestras investigaciones en educación y pedagogía.

Error, Errar, Errancia

Usualmente, desde la idea de autor se intenta descubrir, develar, trazar cierta linealidad, continuidad o unidad en los cuerpos escriturales y devaneos del pensamiento. Sin embargo, en Foucault parece encontrarse una lucha constante para mostrarnos lo contrario. Su trabajo es, precisamente, una trayectoria sin destino definido, por cuanto su cometido no es otro diferente a abrir caminos, despejar horizontes, preguntar de otro modo; problematizar. Su labor investigativa podría entenderse como un deambular por los problemas que le aparecen. Una trayectoria sin punto final, sin norte prefijado. Por supuesto, se podrían mapear algunos horizontes que encaminan su andar, pero, en definitiva, será el andar mismo el que marque el camino.

Esta es una manera de acercarse al pensamiento de un profesor-filósofo, como Foucault, apartada de presuntas y forzadas continuidades y apartada, a la vez, de cortes absolutos o fases secuenciales, como se quisiese ver desde ciertos sectores que se aproximan a sus libros y escritos con la intención de construir pautas infalibles de análisis y estudio exegético. Frente a una mirada tan rígida que avanza desechando lo que queda atrás como etapas superadas, Foucault parece mostrar, hacia el final de su trabajo —y quizás, con algunas singularidades, a lo largo de toda su travesía—, una mirada retrospectiva, un mirar hacia atrás intentando reconocer el camino recorrido, reconstruir ciertos pasos y episodios; pero solo, y esto es importante, como una mirada hacia atrás —nunca teleológica, ni embebida de linealidad ni cargada de nostalgia—, con el propósito de intentar comprender lo que se fue, lo que se es, lo que se está siendo. Cierta ontología del presente que tiene

por objeto su propio pensamiento, sin ruta previa más allá de los deseos y la riqueza de hallar formas de preguntar. Inquietud que, a su vez, se permite el detenerse, distraerse, perderse en medio de los interrogantes y rehacer permanentemente el camino. Una mirada retrospectiva bajo el lente que suministra la re-elaborada noción de experiencia.

En uno de los últimos textos que Foucault escribe al final de sus días, se encuentra un breve homenaje hacia uno de sus maestros y a quien considerará de suma importancia en el escenario francés. Se trata del homenaje a George Canguilhem⁴ —epistemólogo e historiador de la ciencia—, convocado por la *Revue de metaphysique et de morale* fundada por Emanuel Mounier, y que fuera publicado en 1985. Allí Foucault enfatiza que para Canguilhem

La historia de las ciencias no es la historia de lo verdadero y su lenta epifanía; no podría aspirar a contar el descubrimiento progresivo de una verdad inscrita desde siempre en las cosas o intelecto, salvo que se imagine que el saber de hoy la posee por fin de manera tan completa y definitiva que puede, a partir de ella, evaluar el pasado. (Foucault, 2015 [1984], p. 386)

Desde esta óptica, la historia de la ciencia no es una historia del desarrollo lineal de la verdad, sino la historia del desplazamiento paulatino del error por las formas nuevas de “decir veraz”. No hay una verdad incontenible que se desarrolle a través de la historia. La

4 George Canguilhem (1905-1995), es una figura de gran influencia en el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX incluyendo, claro, al mismo Foucault, de quien fuera su profesor y director de tesis doctoral. “Ahora bien, directa o indirectamente, todos o casi todos esos filósofos se las vieron con la enseñanza y los libros de George Canguilhem”, y más adelante continúa Foucault “pero omitan a Canguilhem y ya no entenderán gran cosa de toda una serie de discusiones que se produjeron entre los marxistas franceses; ya no detectarán lo que hay de específico en sociólogos como Bourdieu, Castel, Passeron, tan fuertemente marcados por esa especificidad en el campo de la sociología, y pasarán por alto todo un aspecto del trabajo teórico hecho por los psicoanalistas y en particular por los lacanianos. Más: en todo el debate de ideas previo o posterior al movimiento de 1968 es fácil encontrar el lugar de aquellos que, en mayor o menor medida, fueron formados por Canguilhem” (Foucault, 2015a [1984], p. 380).

verdad no es más que el producto de la relación entre lo verdadero y lo falso, en donde el error resulta como la necesaria reafirmación de lo verdadero. En este sentido, la historia de la verdad, la historia del pensamiento, sería mejor entendida como una historia de las discontinuidades, de las rupturas, de la reelaboración. “El error [plantea Foucault] no es eliminado por la fuerza sorda de una verdad que salga poco a poco en las sombras, sino por la constitución de una nueva manera de «decir veraz»” (Foucault, 2015a [1984], p. 388).

Es, tal como intentamos presentarlo pensando a Foucault a partir de Foucault, una historia de las discontinuidades. Una historia reconstructiva que parte del punto presente en el que, al mirar hacia atrás, pueden verse las múltiples transformaciones de un pensamiento a la deriva. Solo así es posible construir una historia, un recorrido. Nunca en el intento de predecir lo venidero. De hecho, el movimiento parece ser exactamente a la inversa: en la mirada hacia lo que vendrá es deriva, incertidumbre, incógnita; mientras que, por el contrario, en la mirada histórica el movimiento parece ser reconstructivo, intentando conectar lo que en principio fue desconcierto, tanteo, ensayo. Por esta razón, más que la unidad histórica que pretendería hallarse en la invención de ciertas unidades teóricas – grupo al que pertenecen, por ejemplo, las nociones de “autor” y “obra” –, lo que hallamos es el discurrir permanente de rupturas, discontinuidades, cambio de rutas y re-invencción.

Volviendo a las anotaciones respecto del método de Canguilhem, es interesante reconocer que:

Lo que durante largo tiempo fue avenida a ninguna parte se convierte un día en salida; un ensayo lateral se convierte en un problema central en torno del cual comienzan a gravitar todos los demás; un proceder ligeramente divergente se convierte en una ruptura fundamental. (Foucault, 2015a [1984], p. 388)

En suma, una mirada enfocada desde un ángulo disímil provoca la irrupción de nuevos pasajes.

De este modo, la historia de la ciencia no puede reconstruirse bajo la luz de la convalidación de las teorías actuales, tal como parece pensarse la historia de las ideas y de las representaciones. La verdad actual, insiste Canguilhem, no es más que un episodio, el extremo provisorio de un proceso sin fin en el cual las teorías se hacen y rehacen al calor de distintos problemas y preocupaciones. La ciencia normal no es más que el momento más reciente de una verdad o mejor, tal como lo plantea Nietzsche en su famoso opúsculo de juventud *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, la verdad es la convención más próxima de una mentira, una ilusión. Dice Foucault en su homenaje a quien reconoce por su gran incidencia en el pensamiento francés contemporáneo y en el suyo en particular: "Habrá que reencontrar el proceso «normado» del que el saber actual no es más que un momento, sin que sea posible, salvo que se incurra en profetismo, predecir el futuro" (Foucault, 2015a [1984], p. 390).

Las ciencias de lo viviente, es lo que muestra Canguilhem, tuvieron siempre como fiel acompañante a la anomalía, la enfermedad, la monstruosidad, la muerte, el error (Foucault, 2015a [1984], p. 391). Sin la presencia de la anomalía no hubiese podido darse su constitución como ciencia ni como saber. La posibilidad de la monstruosidad, la existencia del error, alimentan y delimitan los rumbos del saber. Esto indica que la verdad que exhibe el saber se ha contruido de cara al error, a partir de la anomalía profana y la discordancia con lo convalidado. En otras palabras, el decurso de la anomalía ha marcado el rumbo de la teoría, pues la verdad incorpora las resonancias del error. La historia de la verdad es, en estos términos, una historia de la anomalía, del error, de lo patológico, de lo deformado. En efecto, la verdad actual también fue, en algún momento, disonancia, incoherencia, extravagancia. Lo anormal nutre la relación verdad-falsedad, la alimenta y da forma.

La historia de lo falso o, si se prefiere, de la falsedad es, a la vez y a contraluz, la historia de la verdad y viceversa.⁵

Foucault, intentando sintetizar el trabajo de Canguilhem y la incidencia de sus análisis discontinuistas en el rumbo del pensamiento francés contemporáneo, parece arrojarnos algunas pistas bastante significativas respecto a su “biografía” intelectual, si es que podemos llamarla así.⁶ “Formar conceptos es una manera de vivir y no una manera de matar la vida. Es una manera de vivir en una relativa movilidad y no una tentativa de inmovilizar la vida” (Foucault, 2015 [1984], p. 394). Esta manera de concebir el concepto, expone la necesidad de transitar por un territorio indefinido, o acaso, como aclara Foucault, un territorio definido de manera demasiado amplia; remover los objetos, trastocar el orden, planear nuevas organizaciones y relaciones, preguntar de otras maneras; desacomodarse y desplazarse fuera de la fuerza inercial de la teoría y las verdades inobjetables. El concepto, y por extensión, el método, no son más que herramientas para ver el mundo, acercarse a los problemas e intentar caminar junto a ellos.

“En última instancia, la vida —y por eso su carácter radical— es lo que es capaz de error” (Foucault, 2015a [1984], p. 394). Error que, en una paráfrasis de los planteos de Canguilhem en el campo de la epistemología, y en particular de la historia de las ciencias de la vida, se hace eventualidad, disrupción, acontecimiento que altera el curso “normal” de las cosas. Acontecimiento que transgrede el orden establecido. Carácter radical, pero esta vez del ‘error’, en tanto acontecimiento modificante. La anomalía, vista de esta manera, impulsa la metamorfosis, la transformación, la re-invencción.

5 Un trabajo muy interesante en esta misma ruta es el de Humberto Eco en su *Historia de la Fealdad* y su par, *Historia de la Belleza*. Aunque belleza y fealdad parecen implicarse una a la otra en el sentido que las fronteras de la belleza decantan las regiones propias de la fealdad, lo que muestra la obra de Eco, según sus estudiosos, es la profundidad y riqueza incalculada de la fealdad en sus múltiples manifestaciones a lo largo de la historia y solapadas bajo el brillo de la belleza.

6 Preferiríamos usar el término radiografía, derrotero, errancia.

Así pues, a la base del pensamiento humano y su historia, apunta Foucault en sus notas sobre Canguilhem, está el error. El concepto, la oposición entre lo verdadero y lo falso así como los efectos de poder que movilizan tal diferenciación históricamente situada, no son otra cosa que el intento episódico de responder a la posibilidad de error y hacerle frente. Anomalía constituida en 'verdad', arbitrariedad revestida de norma, complejidad azarosa embebida de necesidad, eventualidad que descarga toda su fuerza en los modos de existir/pensar.

Si la historia de las ciencias es discontinua, es decir, si no se la puede analizar más que como una serie de «correcciones», como una nueva distribución que jamás libera de una vez y para siempre el momento terminal de la verdad, es porque, también aquí, el «error» constituye no el olvido o la demora de la consumación prometida, sino la dimensión propia de la vida de los hombres e indispensable para el tiempo de la especie. (Foucault, 2015a [1984], p. 395)

La noción de error, como se ve, es central en el trabajo de Canguilhem para abordar la relación verdadero-falso, los valores asignados a la verdad en sus distintos episodios, la presencia del valor y la norma en la fijación de la verdad, la relación entre la vida y el conocimiento de la vida, en fin, se trata del imperio del error en el azar de la historia de la vida y el transcurrir de la vida humana (Foucault, 2015a [1984], p. 395). Canguilhem, sentencia Foucault, es el filósofo del error. Una filosofía del error que también puede endilgarse al mismo Foucault en el intento de comprender su itinerario. Un trabajo que asume con radicalidad la impronta de la errancia. Un pensamiento que, susceptible a las inquietudes que aparecen en la investigación, tiene la radicalidad y el carácter de la re-invenición. Es en este sentido que el investigar enfrenta la incertidumbre para sumergirse en ella y no para huirle, disimularla o intentar capturarla, inhabilitarla, resolverla. Es así que el error se hace acontecimiento para arrojarnos a la vivacidad de la errancia.

Se trata de un deambular alimentado por el 'error' que permite enmendar y re-encaminar el andar. Un 'error' potenciado desde

la posibilidad que ofrece el tanteo, desde su carácter de ‘intento’, desde la fortuna –en el sentido griego– del riesgo. Un error que conduce a la errancia. Una errancia, precisamente, dirigida por la incertidumbre, por el no-camino, la no-ruta. Errar, en su doble acepción, que se hace acontecimiento, ventura, acierto, riqueza. Errancia hecha experiencia plena.

Ahora bien, una auténtica pregunta exige desprenderse de lo ya conocido, despojarse de rutas prefijadas y de inexorables métodos. No hay ruta previa ante la incertidumbre a la que conminan las auténticas preguntas huérfanas de respuestas prefijadas. Si bien los instrumentos que se emplean contribuyen a encontrar y dar forma al problema, son aquellos, los instrumentos, los que terminan por ajustarse y moldearse de acuerdo a la textura, formas, acentos y singularidades de los objetos problemáticos en cuestión. Son los instrumentos los que están en función del problema y no al revés, como suele suceder en las celdas del academicismo, la obstinación del discipulado y la rigidez de la ‘metodolatría’ (si se nos permite este nuevo atropello idiomático). Hacerlo de esta manera, constriñendo los problemas e inquietudes a los aparatos metodológicos y sistemas teóricos existentes, sería como caminar caminos ya transitados; como caminar en círculos con la pretensión de avanzar hacia algún lado.

Despojarnos de la unidad que brinda la noción de autor nos pone en disposición de apreciar los múltiples rostros de Foucault, los variados caminos emprendidos en sus investigaciones, la diversidad de los interrogantes que alimentaron sus indagaciones, la riqueza y potencia de objetos que fueron emergiendo en lo que denominó como historia de las problematizaciones. Rostros, perspectivas, inquietudes, objetos que fueron configurando de manera simultánea, formas distintas de preguntar y, por supuesto, conjuntos distintos de herramientas según la tesitura de cada problema, de cada manera de interrogar el objeto. Formas distintas de mirar la relación verdad-poder-sujeto que propician formas distintas de pensar. Pensar de otro modo, en síntesis, es la razón del investigar. Importante no perderlo de vista. En fin, desatarnos de los nudos paralizantes de la idea de autor, obra y continuidad, nos permitirá, en este ejercicio,

reconocer algunos de los distintos rostros que asume la noción de la experiencia en los trabajos de Foucault y sus potencialidades para la investigación. Dimensionar los acentos en la mirada enfocada, según el caso, en uno de los vértices de la triada conformada por las formas de veridicción, sistemas normativos y prácticas de sí en los ejercicios de subjetivación.

Experiencia Límite

En la entrevista realizada en 1984 por Alessandro Fontana – colaborador de Foucault y quien dirigió la edición de los cursos del Collège de France junto con François Ewald –, Foucault retoma una idea que ya había expuesto en otros lugares y ampliado, fundamentalmente, en conversación con Duccio Trombadori en 1978. “Escribir un libro supone siempre arriesgar algo” (Foucault, 2015b [1984], p. 371). Foucault responde de esta manera a la pregunta de Fontana por el proyecto emprendido en 1976 alrededor de la historia de la sexualidad y abandonado luego por cerca de 8 años. En esta entrevista de 1984 titulada *Una estética de la existencia*, Foucault expone el cambio en el plan original a partir del enfoque de un nuevo bloque de problemas y lo expresa en los siguientes términos:

De modo que cambié el proyecto general: en lugar de estudiar la sexualidad en los confines del saber y del poder, intenté investigar desde un plano más elevado cómo se había constituido, para el propio sujeto, la experiencia de su sexualidad como deseo. (Foucault, 2015b [1984], p. 372)

Es el eje del sujeto y las formas de constitución de sí en relación con la verdad, el que ha tomado relevancia en la reformulación del proyecto original de la Historia de la sexualidad. Y, allí, asunto de mayor interés en estas notas, la noción de experiencia asumirá un lugar preponderante. Nuestra tarea será intentar entender qué función asume y cómo se entiende esta noción dentro del horizonte del trabajo.

En esta misma entrevista con Fontana, Foucault reconoce que el trabajo ha cambiado relativamente poco, pues se encuentra en medio del mismo espectro de problemas en torno a las relaciones saber-poder-sujeto. Lo que en realidad ha sucedido en su itinerario es un cambio de perspectiva, un giro en la ruta. Aquello que autores como Álvarez Yagüez (Álvarez, 2015) y Edgardo Castro apuntan como una torsión: una torsión ética. “Quizá – aclara Foucault – ha cambiado de perspectiva, ha girado alrededor del problema, que siempre es el mismo, es decir, las relaciones entre el sujeto, la verdad y la constitución de la experiencia” (Foucault, 2015b [1984], p. 372). Relaciones entre el sujeto y los juegos de la verdad que se despliegan en el campo de la experiencia; pero una experiencia que asume matices importantes y distintivos en la geografía foucaultiana. Es el campo de indagación por una ética de la existencia asumida como el conjunto de prácticas que el sujeto ejerce sobre sí mismo en un esfuerzo de afirmar la libertad y dar a la propia vida una cierta forma en la cual pueda reconocerse a sí mismo, ser reconocido por los otros e incluso, como lo encuentra Foucault en el mundo griego, ser reconocido por la posteridad como ejemplo (Foucault, 2015b [1984], p. 373). Estamos ante la noción con la que Foucault tropieza⁷ en su visita al mundo grecolatino: la vida como obra de arte. Una estética de la existencia que tiene en su raíz una experiencia ética y

7 Tropieza, en sentido literal, pues tal como lo muestra Santiago Castro-Gómez en su riguroso estudio sobre el pensador francés *Historia de la gubernamentalidad II*, Foucault llega a los griegos rastreando cierta *ars erotica* que le permitiese desligar la sexualidad de su ámbito netamente biológico para situar el lugar del placer (Castro-Gómez, 2016). Sin embargo, en la nueva visita que hace al mundo helénico, encuentra una cuestión aún más amplia en la que el sexo y el deseo ocupan un lugar secundario, pues lo más importante serán las técnicas para el dominio de sí en la empresa de hacer de sí una obra de arte. Se tropieza con una *teckné tou biou* que desborda el *ars erotica* que lo llevó hasta las costas helénicas.

moral.⁸ Este será el marco investigativo que emprenderá Foucault en lo que denomina como una Genealogía de la moral; esto es, la indagación por las formas de constitución de la experiencia en la relación del sujeto con los juegos de la verdad y, por supuesto, con los sistemas de normas.

“Tengo plena conciencia de desplazarme siempre” afirma al inicio de la entrevista de 1978 con Trombadori. Y unas líneas más adelante prosigue: “Jamás pienso del todo lo mismo, por el hecho de que mis libros han sido para mí experiencias, en un sentido que querría el más pleno posible. Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado” (Foucault, 2013a [1978], p. 33). Así mismo, la investigación, producto de la actividad del pensamiento, no es otra diferente de aquella que conduce a mirar las cosas de manera diferente, sospechar de lo dado y explorar nuevas formas de preguntar. Es una investigación que confronta y que lleva al límite tanto a las verdades como a la propia existencia. Es allí que se hace experiencia, experiencia límite.

Foucault se reconoce a sí mismo más que como un teórico como un experimentador y pone así la tarea de la filosofía en el ensayar, experimentar, tantear y podríamos sumar a ello, en el experienciar.

Llamo teórico a quien construye un sistema general, sea de deducción, sea de análisis, y lo aplica de manera uniforme a campos diferentes. No es mi caso. Soy un experimentador en el sentido de que escribo para cambiarme y no pensar lo mismo que antes. (Foucault, 2013a [1978], p. 34)

8 Aunque aún en borrador, se entiende ética aquí como las prácticas de sí sobre sí y la moral como el conjunto de reglas, fórmulas, valores, verdades que, en su relación con el sujeto, asumen cierta validez en la medida en que el sujeto ingresa en ellas y, a la vez, como efecto, actúan como principios reguladores de su conducta. No se trata de un código distante e independiente del sujeto sino que —y es lo que queremos hacer notar— su validez, como código, como regla, como prescripción, está en directa relación con el sujeto quien, a través de múltiples mecanismos, la reconoce como tal y se reconoce en su territorialidad. Queda “capturado” — recordando a Deleuze y Guattari (2004)—, en las redes de sentido de los códigos normalizadores. Pero insistimos, esto es apenas un borrador de la discusión que tendrá que emprenderse y abordarse posteriormente.

La intención de la escritura, al menos para Foucault, no es acumular teorías ni confirmar verdades. No es de ello de lo que se trata el pensar. El pensar que vale la pena arriesgar es aquel que, precisamente, nos pone en riesgo y nos transforma. No aquella actividad teórica que construye modelos y aparatos conceptuales, para aplicarse de la misma manera en escenarios distintos, sino aquella actividad muy cercana a la ascesis filosófica griega que, tal como lo hemos explorado en otros trabajos (Espinel & Pulido, 2017; Pulido, 2017; Espinel, 2017), propende por la modificación del sujeto.

No es pues una preocupación teórica y acumulativa la que concentra el interés foucaultiano, sino una preocupación ejercitante que tiene por objeto los efectos de verdad en los procesos de constitución del sujeto. “Más que un cúmulo de teorías magistralmente refinadas y cuidadosamente sustentadas en busca de adeptos y replicadores, la filosofía es, en el sentido griego, la confrontación permanente como arte de vivir” (Espinel, 2014, p. 16). De este modo, la función que nutre el oficio del filósofo experimentador, no es de contrastar teorías, demostrar axiomas o aplicar modelos. El oficio elegido no es el de reproducir, replicar ni teorizar el mundo. La filosofía es ante todo una acción sobre sí, una práctica ejercitante. Se afronta la filosofía para modular las formas de ser y de pensar. Solo así abandona su nicho formal para ingresar en la turbulencia de la existencia en la que nada puede ni está definido.

Lo que atrae a Foucault de pensadores como Bataille, Nietzsche, Blanchot y Klossowski, es que no tenían la pretensión de construir un sistema teórico-doctrinal, sino hacer una “experiencia personal” del problema que les embargaba en cada momento. Podríamos decir: desplegar un trabajo sobre sí mismos más que la confección fría y formal de sistemas teóricos. Actitud que marca el desplazamiento de la filosofía hacia una experiencia de sí.

Pero ¿qué significa esta noción de experiencia? Claramente en la formulación de esta nueva forma de experiencia se encuentra un distanciamiento de la experiencia de carácter fenomenológico. “La fenomenología pidió a la «vivencia» el sentido originario de todo acto

de conocimiento” (Foucault, 2015b [1984], p. 393). Piensa la vivencia personal como elemento especular para capturar la complejidad de la vida. La fenomenología posa la mirada sobre un objeto de lo vivido, sobre lo cotidiano en su forma transitoria para captar allí, en lo minúsculo, sus significaciones. La vivencia fenomenológica se entiende como un punto en la red de significados. Un punto de la totalidad que permite observar y descubrir la naturaleza del todo bajo el presupuesto que el todo habita en la parte y la parte en el todo. Se trata, entonces, de descubrir la totalidad de lo real en la singularidad de lo cotidiano, de la vivencia personal. Comprender la complejidad de la locura mediante la manifestación de las conductas individuales.

Por su parte, en la lectura que hace Foucault de Nietzsche, Bataille y Blanchot, la experiencia tiene que ver con el límite, la transgresión; el espacio allende lo real, lo normal, lo cotidiano.

La experiencia consiste —habla Foucault—, en tratar de alcanzar cierto punto de la vida que esté lo más cerca posible de lo invivible. Lo que se necesita es el máximo de intensidad y, al mismo tiempo, de imposibilidad. El trabajo fenomenológico, en contraste, consiste en desplegar todo el campo de posibilidades ligadas a la experiencia cotidiana. (Foucault, 2013a [1978], p. 35)

La experiencia límite se cruza, entonces, con un asunto de intensidad. La intensidad de lo vivido que conflictúa lo cotidiano y pone ante los ojos lo im-pensable, lo im-posible.

Este giro en la noción de experiencia, orienta el tránsito en el análisis de las prácticas de constitución del sujeto, desplazando el énfasis desde la sujeción hacia las prácticas de subjetivación. “El sujeto, ha enfatizado Foucault, se construye en un doble movimiento. Uno, de sujeción en tanto sujeto sujetado y el otro de subjetivación entendido como productor de sí. El asunto estará en lograr equilibrio entre ambas fuerzas” (Espinel, 2017, p. 124). Este es el ámbito de la experiencia y allí, en esta tensión, se ensambla ella misma como práctica transgresora, modificante.

La experiencia, desde esta perspectiva, tiene la función de arrancar al sujeto de la mansedumbre cotidiana, de la red de significados tejidos desde la sosegada normalidad, en una palabra, arrancar al sujeto de sí mismo. Una experiencia transgresiva que procura que el sujeto ya no sea el mismo. Lo arrastra a su disolución, aniquilamiento y resurgimiento. Nadie sale siendo el mismo después de la experiencia, ya lo ha dicho Foucault.

Estas maneras de preguntar por lo que estamos siendo, operan como experiencia que afecta al sujeto y no como teoría o verdad histórica a constatar o validar. Por esto, insistimos, la experiencia es un asunto de intensidad; lleva consigo la intensidad de la confrontación. Es la intensidad de lo que se es, de lo que se está siendo. “Esa es la relación difícil con la verdad, la manera en que esta se ve comprometida en una experiencia que no está ligada a ella y que, hasta cierto punto, la destruye” (Foucault, 2013a [1978], p. 38). La experiencia liminal es una empresa de desobjetivación pero, al mismo tiempo, añadiría, de constitución como sujeto en la tensión entre las fuerzas de sujeción y las de subjetivación.

Mientras desde la línea foucaultiana la experiencia hace referencia al límite, la frontera entre lo posible y lo imposible, el choque con lo normal, el fenomenólogo intenta desentrañar la totalidad del campo de posibilidades que se encuentran insertas en la experiencia cotidiana. “La fenomenología procura recuperar la significación de la experiencia cotidiana para ver en qué aspecto el sujeto que soy funda, efectivamente, en sus funciones trascendentales, esa experiencia y esas significaciones” (Foucault, 2013a [1978], p. 35). Encontrar en el sujeto la confirmación y evidencia de la experiencia vital y, en cierta cercanía con el humanismo, descifrar la esencia de lo que es. Constatar la verdad que se es. Por el contrario, en un movimiento inverso, la experiencia en tanto experiencia límite, permítasenos precisarlo, pone al sujeto en relación particular con la verdad para excederla, salir de ella y su pretendida comprobación; arrancar al sujeto del dominio de la verdad paralizante para hacerse fuerza creadora, transfiguradora, y llevar al sujeto a obrar en sí mismo. “Una transformación –insiste Foucault– de la relación

con nosotros mismos y con un mundo donde, hasta ese momento, nos reconocíamos sin inconveniente (en una palabra, con nuestro saber)” (Foucault, 2013a [1978], p. 38).

En concordancia con estas notas propias de la experiencia límite, Foucault califica sus libros como experiencias, y de hecho es el título que encabeza la entrevista con Trombadori en el año 1978, año en que, además, iniciará su curso *Seguridad, territorio, población* y en donde parecen darse en su agenda investigativa las primeras expresiones del posterior viraje hacia el sujeto, el gobierno y las prácticas de sí. Ciertamente, en este curso del año 1978 inicia sus indagaciones respecto a la noción de “gobierno”, que lo conducirán un par de años después al terreno del gobierno de sí, el autodomínio y las prácticas de sí, rastreadas en el mundo de los primeros cristianos y, finalmente, en el universo greco-romano. Mis libros, dice Foucault, no intentan enseñar “son más bien gestos en público” (Foucault, 2013a [1978], p. 39). Con ello, entre otras cosas, abre una brecha entre los libros que podríamos considerar como libros-verdad, cuya función es contruir doctrinas y teorías a enseñar, demostrar verdades y formar discípulos en la transmisión de la verdad y, por otra parte, los libros-experiencia, que siendo efecto de la permanente práctica de sí en tanto atletas del pensamiento — para usar palabras de Peter Sloterdijk (2012) —, llevan a los otros a afectar cierto ejercicio de sí, cierto cuestionamiento de las certezas transmitidas y resguardadas por los libros-verdad. Un movimiento transformador en el encuentro y confrontación de sí mismo y aquellos saberes en los que se “reconocía sin inconvenientes”.

Esta digresión en torno al libro-experiencia nos permite hacer una precisión más en torno a la experiencia, y es la cuestión de la presencia del otro para que pueda efectuarse. Si bien la experiencia es un asunto íntimo, en la medida en que nadie puede obtener o asistir a la misma experiencia que otro, la experiencia siempre está mediada, de una u otra manera, por la presencia y acción de ese otro. Siempre está interpelada por la exterioridad, por el afuera con el que el adentro se encuentra y se confronta. Un afuera en el que se hace, se refleja y se reconoce. Reflejo que le permite tomar distancia

y emprender nuevas maneras de ser. Así las cosas, la frontera entre el otro y el sí mismo se constituyen en el espacio de la experiencia, esfera experiencial.

En suma, descentramiento del sujeto universal y absoluto de carácter cartesiano para poner la mirada en la experiencia límite en tanto acción modificadora. La experiencia transgresora esgrimida en los trabajos de Bataille y Blanchot muestran un sujeto que se aleja de sí mismo, que abandona la rígida identidad y, en una borradura de su figura moderno-cartesiana, solipsista y soberana, asume la dura tarea de hacer-se, re-inventarse, hacer de sí una obra de arte.

Experiencia espectro

En óptica, se llama espectro de la luz a la radiación electromagnética que puede ser percibida por el ojo humano. Sin embargo, desde la física especializada, el término luz recibe un uso más amplio e incluye el rango entero de radiación, conocido como el espectro electromagnético. La expresión “luz visible” se refiere específicamente a la radiación en el espectro visible. Un espectro visible antecedido o, mejor aún, envuelto en un espectro más amplio que aunque no es perceptible se encuentra allí y acompaña la región visible. Adicionalmente, el rango electromagnético perceptible es difuso y sumamente variable de acuerdo al ojo que mira y el lugar desde el cual mira, ya que no existen límites exactos entre el espectro visible – también denominado luz visible o, simplemente, luz – y el espectro imperceptible al ojo humano. Por esta razón, la noción de “espectro” funciona muy bien para destacar el campo y sus fronteras en el juego entre lo visible y lo invisible, entre lo posible y lo imposible, entre lo pensado y lo impensado. Luz visible en física óptica, foco de experiencia en el universo Foucault.

Pero espectro también se usa para nombrar a los fantasmas. Personajes que están y no están; existencias que se niegan a abandonar el mundo de lo visible, de lo vivo, de lo tangible. Espectro fantasmal que deja huella y que nos recuerda un pasado que fue y que sigue siendo. Espejismo que choca con lo “real” y

conflictúa las creencias y verdades de lo que somos. Noción esta de espectro que nos permite explorar otro rostro con el que aparece la noción de experiencia en el itinerario foucaultiano, y que insiste en aquello que Foucault ha rastreado primero como *episteme*, luego como dispositivo y ahora como experiencia, a saber, la historia del pensamiento en la relación entre verdad-poder-sujeto.

En el prólogo del segundo tomo de la *Historia de la Sexualidad*, titulado *Modificaciones* publicado en 1984, aunque una primera versión del mismo apareciere en 1983,⁹ Foucault intenta exponer los cambios y reorientaciones que han debido asumir las investigaciones propuestas alrededor de la sexualidad. Desplazamientos teórico-metodológicos derivados de la consideración de nuevos objetos y lugares de indagación. La ruta de investigación ha virado desde el saber-poder a las prácticas de constitución del sujeto en términos de gobierno por la verdad. La historia de la sexualidad premeditada y proyectada en años anteriores ha debido reorientarse ante la aparición de un nuevo bloque de problemas.

El término sexualidad, que según Foucault “apareció tardíamente, a principios del siglo XIX” (Foucault, 2003, p. 7), se conjuga con una serie de mutaciones y transiciones que marcan un cambio de época. Las variaciones en el uso de la palabra sexualidad coincide con el desarrollo de campos de conocimiento diversos relacionados tanto con la dimensión biológica como con las variantes individuales o sociales del comportamiento; a ello se suma la aparición de cuerpos prescriptivos desde diversos ámbitos como las instituciones religiosas, judiciales, pedagógicas, médicas; y por último, señala Foucault, cambios también en las formas como los individuos empiezan a dar sentido y orientar sus conductas, deberes, placeres, sentimientos y hasta sus sueños (Foucault, 2003).

9 Una primera versión del texto que posteriormente sería incluido en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* como introducción general al bloque constituido por *El uso de los placeres*, *La Inquietud de sí* y *Los placeres de la carne*, fue publicado en noviembre de 1983 en la revista *Le Débat* 27. Nos recuerda Edgardo Castro (Foucault, 2013b) que este texto circuló y se citó como artículo hasta la aparición del libro en 1984.

Son tres ejes conjugados que, en su interacción, alimentan el problema de la sexualidad y que Foucault identificará, en este episodio, con la experiencia de la sexualidad. De esta manera, asoma en el itinerario foucaultiano, una vez más, la noción de experiencia pero esta vez investida de un marcado acento teórico-metodológico. La experiencia remodelada como herramienta para la mirada, como grilla de inteligibilidad, como espectro de luz que posibilita el mirar. Desde allí la pregunta que guía la investigación es, necesariamente, reelaborada:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una "experiencia", por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una "sexualidad", abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. (Foucault, 2003, pp. 7-8)

El proyecto reiniciado, sintetiza Foucault, consistirá en realizar una historia de la sexualidad como experiencia (Foucault, 2003, p. 8).

Examinar la sexualidad desde la perspectiva que abre la experiencia, le permite a Foucault escapar de los esquemas de pensamiento habitual que circunscribían a la sexualidad como una invariante histórica, en donde las diferentes acepciones y singularidades que ha venido asumiendo, son entendidas como productos de los distintos mecanismos de represión propios de cada organización social. En otras palabras, indagar la sexualidad desde la óptica de la experiencia significa observarla desde lugares distintos a los modelos teóricos sustentados en la dominación, la represión e, incluso, desde sistemas de representaciones con los cuales quedaban excluidos del panorama visual, el deseo y el sujeto del deseo.

La historia de la sexualidad como experiencia, se desmarca, a la vez, de una historia de las representaciones y de una historia de los comportamientos, tal como se venía realizando hasta entonces. Así pues, la noción de experiencia le permite a Foucault tomar distancia de la concepción corriente de sexualidad, para analizar las prácticas que históricamente la han venido constituyendo, y desde las cuales

los sujetos se han configurado como individuos sexualizados. Una anarqueología que pregunta por las prácticas alrededor de la sexualidad y desde las cuales los sujetos se han reconocido y constituido a sí mismos.

Ver la sexualidad como una experiencia históricamente situada, implicaba hacerse de instrumentos precisos y renovar el utillaje metodológico, con el fin de poder explorar los tres ejes constituyentes de la experiencia en tanto noción metodológica, a saber, la formación de los saberes que giran en torno a dicho objeto y que logran recortarla, definirla, plasmarla; el sistema de normas que rigen y moldean las prácticas y, en tercer lugar, las formas mediante las cuales los sujetos se reconocen como sujetos de esa sexualidad y despliegan todo un conjunto de ejercicios sobre sí.

El análisis de las prácticas discursivas había permitido rastrear la formación de los saberes sin caer en el dilema de la ciencia y la “ideología” y, continúa “el análisis de las relaciones de poder permitía considerarlas como estrategias abiertas y escapar así a la alternativa de un poder concebido como dominación o denunciado como simulacro. (Foucault, 2003, p. 8)

No obstante, poner el lente en las formas como el sujeto se reconoce y se hace sujeto sexual, aparecerá como horizonte totalmente nuevo de interrogantes, problemas y perspectivas de análisis. Así, aparecen nociones como gobierno por la verdad, *aleurgia*, *parrhesia*, estética de la existencia, anarqueología, ontología del presente, entre otras. Una forma disímil de mirar y de preguntar que conducen a un inevitable viraje en la investigación. Emerge así, un nuevo perfil del objeto (y estaríamos tentados a decir, un nuevo objeto) con un conjunto nuevo de problema.

La experiencia asume entonces un nuevo funcionamiento dentro de la caja de herramientas foucaultianas y se entiende como la correlación entre dominios del saber, sistemas de reglas, restricciones y prescripciones y, por supuesto, formas de constitución de sujetos como efecto de la relación de sí consigo. Una noción metodológica

que marca, de esta manera, un tercer desplazamiento en el itinerario foucaultiano, pues la experiencia, desde la metáfora de espectro, funciona como medio, escenario, rango, que posibilita no solo el ver, el pensar, sino la interacción de los elementos que constituyen dicha región de pensamiento. Espectro móvil y difuso que proyecta las figuras y sus sombras, su presencia y su recuerdo, lo pensable y lo impensable.

El proyecto consistirá ahora en emprender una genealogía de la experiencia de la sexualidad. Analizar las prácticas que han conducido a los sujetos a reconocerse y confesarse como sujetos de deseo, “al hacer jugar entre ellos ciertas relaciones que les permitan descubrir en el deseo la verdad de su ser, fuera natural o caído” (Foucault, 2003, p. 8). Un ejercicio de sí sobre sí cercano a la *epimeleia heatou* griega. Formas de hacerse sujeto en la combinatoria entre prácticas de sujeción y prácticas de subjetivación bajo la luz de los juegos de verdad. La historia de la sexualidad opera como el “dominio de referencia”, el campo singular, que emplea Foucault para examinar las formas de relación del sujeto consigo mismo. De esta manera, la pregunta central tras la empresa de la historia de la sexualidad queda formulada en una hermenéutica de sí.

Es necesario plantear la pregunta de otra manera. En ello consiste el tercer desplazamiento hacia la cuestión ética entendida como prácticas de sí. Un desplazamiento que conduce a Foucault a dar nuevos contornos a la noción de experiencia. Una vuelta sobre sí para plantear de nuevo la pregunta, en otros términos, en otras direcciones y desde otros ángulos: “los juegos de lo verdadero y lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia” (Foucault, 2003, p. 10).

Queremos hacer notar aquí un desplazamiento local en la noción de experiencia. La noción de experiencia empleada como noción metodológica se distancia de la “experiencia” involucrada en la “experiencia límite” cincelada en el encuentro con Bataille. No se trata ya de una experiencia irruptora y transgresiva sino una experiencia que posibilita lo pensado en sus límites con lo

impensado. Límites provisionales, indefinidos y fluctuantes, pero a la vez, bordes constituyentes de lo pensado en su *magmaticidad*. Región espectral que posibilita el mirar, el pensar, el cuestionar. Rango de luz que propicia la relación verdadero-falso. Sin embargo, es claro que en ambos puntos la experiencia mantiene el rasgo común de trance, de mutación. En ambos sentidos la experiencia implica desplazamiento, episodio modificante, conmoción. En otras palabras, alteración de la mirada, de quien mira y de lo mirado. Es la investigación asumida con toda la fuerza del riesgo. Una investigación de carácter anarqueológico. Un investigar que implica exposición, modificación, reinención. Esta es la investigación hecha experiencia en su doble sentido como acción modificante de una parte y, de otra, como esfera constituyente. Dos formas de la experiencia que se conjugan, una atendiendo a las formas en las que el sujeto se hace a sí mismo en tanto práctica discordante y otra, en la que el acento se posa en el carácter móvil, espectral que, como la luz, da contornos a las siluetas y figuras del pensamiento. Aquí, experiencia en la vaporosa atmósfera de lo posible –lo posible de ser pensado en la relación verdad-poder-sujeto–, mientras, en el primer acento, experiencia en el plano de inmanencia¹⁰ de lo imposible (transgresión, irrupción, mutación).

Experiencia ensayo. Un epílogo a manera de prólogo

*¡Sois prisioneros de estructuras y sistemas!
La verdad os hará esclavos.
(Sloterdijk, 2011, p. 104)*

La curiosidad, si quiere ser tal, se dirige hacia lo que se desconoce, lo que está más allá de los márgenes. Este es el tipo de curiosidad

10 Relación de inmanencia que Deleuze emplea para referirse a “una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia. Existe, pues, correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos” (Deleuze, 1987, p. 63).

que impregna los trabajos foucaultianos. Es una investigación que busca desencadenarse de las certezas de lo ya sabido para arrojarse al horizonte abierto de la incertidumbre. Esta es la investigación, enfatiza Foucault, que vale la pena emprender: “no la que busca asimilar lo que conviene conocer sino la que permite alejarse de sí mismo” (Foucault, 2003, p. 12). Aquella que permite desprenderse de sí mismo,¹¹ “liberarse de sí mismo – como precisa James Miller en su biografía sobre Foucault– para dejarse ir [en la locución francesa ‘*se déprend de soi-meme*’] o para perder la afición propia de uno mismo” (Miller, 1995, p. 47).

La investigación, en tanto forma disidente de mirar, no pretende reafirmar kantianamente los límites del saber y del pensamiento para acomodarse al interior de ellos. Por el contrario, en tanto actividad creadora procura este desprendimiento de sí en un movimiento de re-constitución, de re-invenición. Un permanente re-hacerse. De esta manera, la investigación abandona la fría celda de la teorización en una vinculación íntima con la tempestad de la vida misma y las formas de existencia.

Un extraviarse para hallar-se. Un distanciarse para delinear nuevas figuras, nuevos rostros, nuevos ángulos de mirada. La investigación filosófica se hace, fundamentalmente, una acción de sí sobre sí dejando atrás la inercial acumulación de conocimiento. Una liberación de las coordenadas del conocimiento existente para estar en capacidad de forjar otras maneras de ver, otras maneras de preguntar. Un pensar de otro modo.

11 Edgardo Castro prefiere esta expresión –desprenderse de sí– en la traducción realizada para el libro compilatorio titulado *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. El texto que recupera Castro para esta traducción responde a una primera versión de la introducción general de la segunda parte de la *Historia de la Sexualidad* comprendida, tal como se ha señalado anteriormente, por tres libros: *El uso de los placeres* (Tomo 2), *La inquietud de sí* (Tomo 3) y *Los placeres de la carne* (recientemente publicado como el tomo 4) y que circulara bajo la forma de artículo en 1983 con el título “Uso de los placeres y técnicas de sí” (Foucault, 2013b), hasta la publicación del libro en 1984 en donde se incluye con algunas modificaciones.

En este sentido, más que mostrar los resultados de la investigación y asegurar la adquisición de los más recientes productos del conocimiento, el trabajo foucaultiano se esfuerza por mostrar el taller en el que trabaja y la manera como lo hace, las herramientas que emplea y su proceso de confección así como aquellas otras herramientas que abandona o reconstruye.

Así, ya lo hemos planteado en otro momento, Foucault se hace un artesano y enseña su oficio (Espinel & Pulido, 2017).¹² Un oficio siempre renovado. Un taller constantemente recompuesto. Un taller que es, ante todo, él mismo. Un taller en el que se encuentran el artesano y su obra, el filósofo consigo mismo, y del cual no saldrá igual una vez ha ingresado allí. Práctica ascética cuyo efecto resulta en la modificación de la existencia. Existencia labrada día a día, retomada, re-elaborada. Un volver continuo sobre sí mismo, sobre lo que se es y se piensa, que Foucault ha rescatado en su visita al mundo filosófico de los griegos.

Alberga allí, en los rincones del taller, el trabajo sobre sí mismo que por su carácter es siempre actual, siempre presente, siempre renovador. Mientras que, por el contrario, los resultados, modelos y teorías exhibidos como producto de la labor realizada, son elaborados para repetirse, contrastarse, reproducirse o reprobarse. El trabajo sobre sí mismo desenvuelto en el trabajo preparatorio es siempre activo, creador y por esta razón, un permanente movimiento hacia el desvanecimiento ante sí mismo como acción que modela la existencia. Movimiento que, además, se sabe siempre provisional, siempre inacabado. En otras palabras, un desprendimiento de sí para, en ese movimiento de extrañamiento, volver a iniciar el ejercicio modificante, constituyente. Una existencia permanentemente

12 Algunas de estas ideas han dado lugar al artículo *Enseñanza de la filosofía. entre experiencia filosófica y ensayo*. Allí se expone, por ejemplo, que “Foucault es más un artesano que un fabricante. Un fabricante protocoliza procedimientos y procesos productivos, opera desde lo ya sabido y controlado; a la larga, no podría ser de otra manera. El artesano, por su parte, no tiene reglas, modelos, ni protocolos; solo cuenta con su creatividad y las experiencias acumuladas y acrecentadas por las nuevas inquietudes y deseos. El artesano crea desde la singularidad; el fabricante, reproduce desde los modelos prefijados” (Espinel & Pulido, 2017, p. 134).

intervenida, cuestionada, observada. Simplificando, un cuidado de sí (*epimeleia heatou*) sin término y de honda huella greco-latina.

Una vez más y como efecto de contragolpe involuntario, Foucault nos permite percibir que la investigación protocolizada, academizada y recientemente impulsada por la preocupación en la productividad, la innovación, el utilitarismo y la inmediatez, deja de lado lo más importante y duradero, a saber, el trabajo sobre sí mismo. Trabajo tras bambalinas que permanece obliterado tras el brillo de la puesta en escena. Un oficio de preparación que, siendo el trabajo de mayor fertilidad, queda atrapado en la espectacularización de los resultados y teorías. Por lo que se ve, tenemos mucho qué pensar dentro de nuestras aulas de filosofía y prácticas de enseñanza.

¿Qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – si no 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 dónde sería posible pensar distinto? (Foucault, 2003, p. 12)

Pensar de otro modo, hacerse de otro manera, en una fusión entre ser y saber, entre verdad y existencia. Con la imposición de una ruta preconcebida o un método preestablecido de manera absolutamente rígida, el transitar se hace acción monótona y el deambular del pensamiento queda atrapado en medio de las señales y marcas prefijadas, generalmente puestas por otros. Ante una ruta puesta de antemano, el paisaje pierde toda posibilidad de sorpresa y el andar se hace mecánico, repetitivo. En consecuencia, se transitan los caminos ya conocidos, los pasos ya andados y el caminar pierde la posibilidad de ser vivencia, aventura, experiencia, para ajustarse de manera tozuda a la consecución rápida y eficaz de la meta preestablecida. Un caminar puesto en estos términos impide reconocer nuevos caminos, nuevos extravíos, nuevos paisajes, nuevos encuentros, nuevos objetos.

Visto de esta manera, la investigación filosófica, la investigación que vale la pena de acuerdo a la apuesta foucaultiana, es aquella

que se hace ensayo incesante. Un tantear y exponerse sin caminos fijos, libres de la rigidez paralizante de las certezas, pero no por ello menos rigurosa y meticulosa. Un ensayo sobre sí mismo, un hacerse mientras se construye la senda. Una prueba modificadora alimentada en el espacio que inaugura cada interrogante. El ensayo, dice Foucault,

—que debe entenderse como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación—, es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir, una ‘ascesis’, un ejercicio sobre sí, en el pensamiento. (Foucault, 2003, p. 12)

Asumir la inclemencia de la pregunta. Encarar el riesgo de una existencia en “obra”, en proceso de fabricación, de invención. Actividad filosófica hecha experiencia, en el doble sentido ya expuesto. Filosofía-ensayo con toda su fuerza modificante que libera al pensamiento de lo ya pensado para encaminarse a pensar de otra manera. Ensayo que lleva a extraviarse en la incertidumbre para hallar nuevos caminos, nuevos horizontes. He ahí la razón de los desplazamientos metodológicos, perspectivas y problematizaciones emergentes en el Taller Foucault.

Referencias

- Álvarez, J. (2015). Una ética del pensamiento. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 12-74). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Buriticá, D. (2014). El concepto de persona humana en la tradición cristiana y su progresión hacia el personalismo. *Cuestiones teológicas*, 41(96), 467-493.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. V. Pérez, Trad.) Valencia: Editorial Pretextos.
- Espinel, O. (2014). Filosofía, Prácticas de Sí y Arte de Vivir. *Fermentario*, 2(8), 1-16.
- Espinel, O. (2017). De regreso al taller. Notas alrededor de la ontología del presente. En O. Pulido & O. Espinel, *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 107-132). Tunja: Editorial UPTC.
- Espinel, O. & Pulido, O. (2017). Enseñanza de la filosofía. Entre experiencia filosófica y ensayo. *Universitas Philosophica*, 3(69), 121-142. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.efee>
- Foucault, M. (2003). *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013a [1978]). El libro como experiencia. En M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 33-99). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2013b). Uso de los placeres y técnicas de sí. En M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto* (pp. 159-186). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2015a [1984]). La vida: la experiencia y la ciencia. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 379-396). Edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Madrid: Bibiloteca Nueva.
- Foucault, M. (2015b [1984]). Una estética de la existencia. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 372-377). Edición y traducción de Jorge Álvarez Yagüez. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2000 [1873]). Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral. En F. Nietzsche, *El libro del filósofo* (pp. 85-108). Madrid: Taurus.
- Miller, J. (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

- Pulido, O. (2017). Apuntes y reflexiones para pensar a Foucault de otro modo: consideraciones metodológicas de una filosofía de los relámpagos. En O. Pulido & O. Espinel, *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 17-42). Tunja: UPTC.
- Sloterdijk, P. (2011). *Temperamentos filosóficos. De Platón a Foucault*. (J. Seca, Trad.) Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*. Valencia: Pretextos.

Aproximaciones a la ética foucaultiana¹³

Juan Guillermo Díaz Bernal*
Paola Andrea Lara Buitrago**

Introducción

Este capítulo presenta a la ética como ámbito que trabaja Foucault en su último momento de producción académica, encaminada al estudio del gobierno de sí mismo, a partir del análisis que hace de la cultura griega clásica a propósito de las artes de vivir y las prácticas de subjetivación. El abordaje de esta categoría indaga por el sujeto en sus modos de ser, y en los procesos de constitución que permiten el dominio de sí y la consolidación de formas de existencia, para lo cual el rastreo de la categoría ética se apoyó en la lectura de los textos: *Dits et écrits* compilados en *Obras esenciales*; los tomos de la historia de la sexualidad: *El uso de los placeres*, *La inquietud de sí* y *Las confesiones de la carne*; así como los cursos en el Collège de France: *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982); *Subjetividad y verdad* (1980-1981). El intento por profundizar acerca de la categoría ética responde a la inquietud por reconocer las prácticas que proporcionen

13 Capítulo de libro que presenta los resultados del proyecto de investigación *Experiencia, ética y sujeto del último Foucault*. UPTC-DIN-SGI 2190.

* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-UPTC. Correo electrónico: juan.diaz@uptc.edu.co

** Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-UPTC. Correo electrónico: paola.lara@uptc.edu.co

elementos para tejer relaciones con la educación, a propósito del planteamiento del proyecto de investigación, cuyo énfasis es el de las aproximaciones de los conceptos/categorías foucaultianas con la pedagogía.

El texto se estructura en cuatro apartados. El primero, *Placeres en la ética clásica griega*, da cuenta del uso de los placeres en su constitución de actos, deseos y placeres, como modos de subjetivación que se realizan bajo la práctica de los *aphrodisia* y la relación con la ascética, que hace ver la belleza de la existencia en relación con la libertad. La libertad es considerada una práctica movilizadora sobre la estética de la existencia y, desde allí, se propone la transformación de conductas a través de las prácticas ascéticas. Podrá percibirse también la influencia de tales prácticas en la política en el sentido de recurrir a la verdad y a la formulación de criterios de validez o verificación; el segundo, *La ética del cuidado de sí*, presenta la cultura de sí y las propuestas ascéticas, identificadas como prácticas en el proceso de subjetivación para el logro de la estética de la existencia, correspondientes al pensamiento griego y romano de los siglos I y II d.C., en donde el sujeto es para sí mismo objeto de satisfacción; el tercero, *Las confesiones de la carne*, presenta la subjetividad como ejercicio sobre sí mismo y salvación con técnicas que promueven la auto-transformación y el conocimiento de sí, lo anterior se asume con el problema del y los actos sexuales. Esta perspectiva se aborda desde Clemente de Alejandría (siglo II d.C.), quien estudia la relación entre sexualidad y procreación. A su vez, Tertuliano (siglo II d.C.) explica el bautismo y los estudios sobre el estoicismo, allí se retoma la ética de sí mismo mediante las prácticas de gestión y revisión; las artes de la existencia o las artes de vivir posibilitan la adquisición de aptitudes y cualidades que modifican la vida del sujeto de acuerdo con su experiencia, tales como, *mathesis*, *meléte* y la *askésis*, constituidas por el conjunto de técnicas de sí o los ejercicios consigo mismo. El cuarto y último capítulo, se señala que en la educación práctica tiende al cultivo de sí mismo y su relación con la libertad.

Placeres en la ética clásica griega

En lo que representa a la cultura de la antigua Grecia, Foucault (2012a) retoma los pequeños manuales que se propagaron a través de la escritura de la medicina, literatura y filosofía, en un conjunto amplio de aquello que los griegos llamaban *aphrodisia* (los placeres), y los consideraban imprescindibles dentro de la “sustancia ética” en la cultura occidental. Las diferentes designaciones sobre el uso de los placeres son determinadas como “(...) ciertos actos determinados por la naturaleza y asociados a un placer intenso que conduce por medio de la fuerza (*energeia*) siempre susceptible de exceso y de revolución” (Foucault, 2014a, p. 84)¹⁴. Sobre esta definición, se edifica la constitución de actos, deseos y placeres que mantienen en sí una relación armónica.

Acorde con dicha relación, se constituyen los modos de subjetivación en los que se encuentra el principio de singularidad. Ese principio no es deducido de la legislación que establece un catálogo de los actos sexuales permitidos y prohibidos, o del conocimiento de la morfología con fines sobre el objeto de deseo o del placer, sino todo lo contrario. Además de llamar la atención sobre el papel activo o pasivo de la relación, la filosofía antigua se preocupó del uso de los placeres en función de un *savoir-faire* que obedecía a las múltiples variables de la necesidad, del momento oportuno o del estatus social de acuerdo a la cultura griega. De eso habla la práctica de los *aphrodisia*, sobre los actos que desempeñan un papel preponderante; sin embargo, los placeres y los deseos actúan como subordinados y no únicamente como obstáculos que deban ser excluidos, sino de acuerdo con el uso que obedece a la satisfacción de una necesidad física, desde que ella no sea causa de daño, por ejemplo, la multiplicación del deseo o la anulación del placer. Cuando se enfatiza sobre los actos, la necesidad del placer es disminuida o incluso, hasta anulada; pues, se siente coactada por la necesidad que el deseo suscita. Por lo tanto, es necesario que el

14 En lo que sigue, la traducción correspondiente a las citas de los textos en francés o inglés es nuestra.

uso de los placeres obedezca a las circunstancias de la práctica de los *aphrodisia*; es decir, el momento oportuno o *kairós*.

El arte de vivir implica que la moral es "arte". Esto quiere decir que entre mayor sea la autoridad sobre los demás, se debe exigir ser coherente consigo mismo, por ejemplo, al seguir ciertos principios de la conducta sexual que permitan la reputación duradera y la existencia bella y buena. Consecuentemente, es pertinente aseverar que los principios son supeditados al constante ajuste de circunstancias personales que son relativas; pues, las leyes de aplicación universal a las conductas, sino, al contrario, permiten que el pensamiento práctico se defina en un quehacer que parte de alguna "técnica de sí", la cual, a su vez, lleva en consideración principios generales. Así mismo, el individuo se constituye como sujeto ético, no desde la universalización de las reglas, sino enfrentando una actitud que le permita admirar, en particular, la belleza.

Elaborar una ética sustentada en formas de vida mediante ejercicios de dominio de sí para sí (*enkrateia*) donde el gobierno está relacionado con el ascetismo o las "técnicas de sí", de acuerdo con la especificidad de la moral griega clásica y sus diferencias en el periodo cristiano. La ascética de los *aphrodisia*, consiste en la *areté* y en un arte de mesurar placeres y deseos; sin embargo, si estos son controlables, es necesario estar en constante lucha para vencer los extremos, por eso, la ascética se convierte en condición de la templanza (*sophrosyne*), la cual, demanda trabajo y control sobre sí mismo para que el sujeto sea consciente de sus acciones.

La ascética envuelve la posibilidad de conducir moralmente una actitud frente a las permanentes fuerzas del deseo, razón por lo cual se da un combate al propio modo de ser de los *aphrodisia*; por un lado, se tornan deseables debido a las fuerzas naturales que están en juego, y por otro, por poseer ciertas fuerzas virtuales que pueden conducir al exceso. Así mismo, no se podría afirmar que los actos, deseos y/o placeres inmersos en la práctica de los *aphrodisia* sean malos por naturaleza o descalificados por principio; el problema

se presenta cuando intentan dominar al individuo, imposibilitando las prácticas que disminuyen el placer.

Configurar una constitución ética está asociada a la batalla entre querer y poder. Como bien aclara Foucault (2014a) "(...) la conducta moral, en materia de placeres, está subyacente a una batalla por el poder" (p. 63), lo que puede ser complementario con que los adversarios del individuo pueden y deben combatir con lo que está no solo en su entorno, sino también hacen parte de él. Se trata de una lucha en la cual, el individuo se mide primero consigo y, solamente después, a partir de los otros. Esos adversarios o relaciones de poder son vencidas cuando el individuo se esfuerza por ser más fuerte que sí mismo, es decir, cuando la práctica de la libertad es capaz de doblar las fuerzas tanto del placer como de los deseos. Por el contrario, él se muestra más débil que sí mismo cuando su libertad es conducida por los placeres fuertes.

Vencer los deseos o los placeres no significa simplemente suprimirlos, sino intentar dominarlos; sin embargo, en el sujeto que ejerce su dominio sobre los otros, la vivacidad de los deseos y placeres no desaparecen. La templanza que Aristóteles (2014) asociaba a una integralidad de tipo autocrático en la práctica moral de los placeres, tiene en cuenta que, para enfrentar la lucha contra las fuerzas que están en él mismo, se necesita ejercitar el cuerpo y el alma a fin de hacer lo que conviene. El ascetismo clásico permite al individuo constituirse como sujeto moral en el conjunto de ejercicios para una vida virtuosa y libre. También la *parrhesía* socrática (decir veráz) y demás actitudes filosóficas en la época helénica destacan la pureza como una vida sin mezclas, para los griegos, la afirmación sobre la verdad significa, a la vez, ser libre.

Según Foucault (2014a) "(...) el sujeto moral hace parte integralmente, hasta en su propia forma, del ejercicio de una vida virtuosa que es también la vida del hombre 'libre' en el sentido pleno, positivo y político del término" (p. 72). Desde la teología moral del pensamiento clásico, el objetivo de la elaboración ética o de las "técnicas de sí" consiste en el ejercicio de una "libertad activa" indisociable de la

relación con la verdad. Para Sócrates, la verdad no es una forma pura sino posibilidad de libertad. Cuando Foucault (2012a) habla de libertad con la finalidad de evitar pensarla como estado heredado y asociarla, más bien, al continuo trabajo ascético en vista del uso moderado de los placeres (*chresis aphrodisia*), la razón de la ascética es el propósito del individuo de hacer de su vida el ejercicio libre del autodomínio y luchar para permanecer en esa condición.

La libertad es un contrapunto a la esclavitud, designa la independencia del individuo tanto al interior y al exterior e implica una elección. Foucault (2014a) entiende el “(...) poder que se ejerce sobre sí, en el poder que se ejerce sobre los otros” (p. 75), en la necesidad de escapar de un gobierno tiránico y de un alma al servicio del tirano, ya que el ejercicio del poder político exige como principio de regulación interior el gobierno de sí mismo. Además de la sabiduría y del coraje, la templanza se convierte en virtud decisiva para quien deberá ejercer cualquier forma de dominio sobre los otros. El hombre que logra la templanza es aquel que relaciona su dominio de la verdad con la “voluntad de poder” o libertad.

Foucault (2014a) dice que “(...) no es posible constituirse como sujeto moral en el uso de los placeres sin constituirse, al mismo tiempo, como sujeto de conocimiento” (p. 80), enfatizando la relación que tiene la práctica de los placeres y la razón, asumida en el siglo IV a.C. en tres formas:

- Escritural: la templanza exige que la razón sea colocada en una posición de soberanía en el individuo a fin de que pueda regular los deseos y moderar el comportamiento.
- Instrumental: el uso adecuado de los ejercicios de la razón en la templanza exige una articulación con la práctica, es decir, una razón que responde a las preguntas ¿qué debo hacer? y ¿cómo se debe hacer?
- Ontológica: el ejercicio de la razón en la templanza se da mediante el reconocimiento de sí mismo.

La constitución de una estética de la existencia a partir de la relación entre verdad y libertad solamente es posible si se gobierna y se demuestra la templanza en aquello que orienta la vida, llámese: sexualidad, moral, etc. En otras palabras,

(...) una manera de vivir cuyo valor moral no está en su conformidad a un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino depende de ciertas formas generales de uso de los placeres. Esa experiencia temperante es, al mismo tiempo, respeto de una estructura ontológica y perfil de belleza visible. (Foucault, 2014a, pp. 82-83)

Siguiendo los elementos de la ética griega clásica, tal como Foucault los desarrolla (2012a), se vislumbra un sujeto que se constituye históricamente a partir de sí mismo, es decir, un sujeto ético cuya permanente ascética hace de él un reconocimiento de su buena y/o bella existencia. Esto es posible, solamente cuando la práctica de la libertad se impone ante los deseos, y para eso el individuo necesita hacer uso de la razón práctica o de una *episteme* inseparable de la *praxis*.

Ética de la libertad

A finales del siglo V y durante el siglo IV a.C. eran de suma importancia los procesos de subjetivación, y principalmente los que respectan a la sexualidad. Es preciso recordar que en ese periodo se desarrolló el pensamiento político, destacando por ejemplo la invención de la democracia; sin embargo, la participación política era reservada para algunos –quienes cumplían las características–, por lo tanto, era excluyente.

Problematizar la conducta sexual desde un punto de vista político implica la relación con los demás, y la posibilidad de participar en la política, también aquellos que quizás no cumplen con los requisitos. Aquí el énfasis se dirige a la construcción de la libertad que tiene el sujeto de elegir ser libre o de sublevarse, por lo que, a lo largo del año 1978, Foucault (2006) analiza las contra conductas desde

la noción de la gubernamentalidad, reafirmando que las acciones del gobierno, tanto de los otros como de sí mismo, son realizadas a partir de la constitución del sujeto libre, es decir, de sujetos que no son susceptibles a un poder de mandato imperativo que implica ser sumisos y obedientes.

La libertad es considerada como una práctica, es decir, una actividad que puede ser ejercitada desde las posturas éticas, basada en el uso de la estética de la existencia orientada hacia la vida. Es así que Foucault (2014a) analiza cómo el individuo no puede constituirse sujeto moral sin los ejercicios de libre transformación de sí mismo, explorando conceptos como el de la espiritualidad. Por lo tanto, si un sujeto de acción moral tiene un proceso racional que se configura a partir de la experiencia histórica propia de una vida ascética, se llega a la pregunta ¿qué hacer de sí mismo? La respuesta a ese interrogante se encuentra principalmente en los volúmenes II y III de *La historia de la sexualidad* (Foucault, 2012a, 2012b), donde desarrolla la categoría de la ética con elementos fundamentales, recapitulados, a partir de los procesos de subjetivación griega y romana. Un ejemplo de libertad en el siglo IV a.C., significaba hacer de sí lo que se puede o debe, mediante ejercicios relacionados a la conducta sexual.

La delimitación de Foucault consiste en evidenciar que aquellas relaciones que el individuo establece consigo mismo dependen de la formación histórica, donde es posible identificar la “sustancia ética” la cual,

(...) no siempre es la misma parte de nosotros mismos o de nuestro comportamiento lo relevante en la moral. Ese es el aspecto que llamo sustancia ética [la cual] para los griegos (...) consistía en actos ligados en su unidad al placer y el deseo. Eran lo que ellos llamaban *aphrodisia*, que eran tan diferentes de la “carne” cristiana como de la sexualidad. (Foucault, 2014c, p. 207)

En concordancia con el autor, la “sustancia ética” consiste en la identificación que parte de sí mismo hacia el trabajo ante una regla

moral específica; en otras palabras, sería la elaboración de una ética que consiste en prácticas ascéticas donde el sujeto es capaz de llevar a cabo ejercicios para transformarse según su conducta. Por lo tanto, la ética que encontramos en Foucault (2012a, 2012b) es un conjunto complejo que envuelve una ontología histórica del sujeto moral; sin embargo, el significado de cada elemento de ese conjunto no siempre es el mismo, porque es fundamentalmente histórico y es, en ese sentido, una genealogía de la ética. Se podría identificar una “evolución” en las reglas de conducta o en las prohibiciones morales a partir de la historia de los sistemas del pensamiento; pero, la genealogía trabaja con discontinuidades, con el sentido que tiene la emergencia de los objetos conceptuales, entre otros. Así, la manera como los individuos son constituidos sujetos y sus relaciones con las reglas que cambian de un periodo histórico a otro, significan que el sujeto ético no siempre es el mismo.

Articulación de la ética y la política

La dimensión ética está ligada a la política bien desmenuzada por los conceptos de saber y poder en Foucault. La filosofía antigua, tiene una doble implicación, la primera, hacia las actividades políticas que expresan un compromiso directo con la *polis* y la segunda, con una libertad de aceptación o rechazo para hacer esto o aquello. Si las dos dimensiones –ética y política–, convergen en un modo de *parrhesía* que caracteriza a un individuo intelectual y comprometido se constituye en espacio de libertad.

El trabajo intelectual del filósofo francés cuestiona principalmente el vínculo entre ética y política, representado en el criterio de validez o de veridicción. Por eso, se sostiene la relación directa entre la vida y los “focos de experiencia”, es decir, entre lo que se piensa, lo que se hace y dice sobre algo. En palabras de Foucault (1994), la clave está en: “(...) la actitud personal de un filósofo, no hay que pedirla a sus ideas, como si esta pudiera deducirse de ellas, sino a su filosofía, como vida, a su vida filosófica, a su *ethos*” (p. 585).

El trabajo que relaciona la ética y la política se concluye en un análisis alrededor de la verdad, sobre esta temática la clase del 22 de febrero de 1984 abre el panorama de la *parrhesía* socrática, que no se restringe a un decir veraz sino a un estilo de vida, tal vez hacia una constitución de la estética de la existencia. En la clase siguiente, la interpretación que da Foucault de Sócrates, respecto al estilo de vida, es elaborada a partir de dos diálogos: *Alcibíades I* y *Laques*. En el primer diálogo, se encuentra como punto de partida el desarrollo de la veridicción socrática siendo el fundamento en la filosofía de occidente que se configura a partir de un gran campo filosófico llamado metafísico, en donde el alma juega un papel primordial; en el segundo diálogo, el análisis va encaminado hacia una estética constituida a partir de la noción de belleza, sin dejar de lado el tema de la vida.

Existen dos desdoblamientos claros sobre la *parrhesía*: el primero, hacia Sócrates y el segundo, hacia las escuelas helénicas. Centrándonos aquí entre la articulación del decir verdadero con el arte de vivir, o sea, donde se forja la filosofía antigua (Foucault, 2012b, pp. 145-156), vincula las consideraciones respecto a la sabiduría o a la verdad con el amor. Así pues, se presenta la *aphrodisia* como un juego de amor entre muchachos, cuyo enamorado es consciente y se domina a sí mismo. Respecto al amor, Sócrates presentó su postura desde las interpretaciones de Platón o Jenofonte en el *Banquete* –cuando se nombran los discursos del *eros*–, cuya relación se representa en un principio de la categoría ética, pero a la vez, es una noción política, pues interviene tanto el autodomínio como el gobierno de sí y de los otros.

En Foucault la figura de Sócrates marca un punto álgido en la genealogía de la ética, pues ocuparse de sí mismo es practicar el cuidado de sí como una relación personal con la verdad. Esta premisa se presenta partiendo de la relación directa entre verdad y subjetividad desarrollando una ligación entre ética y política. El proyecto ético de Foucault en sus últimos años, es una autoconstrucción basada en los ejercicios del propio sujeto, por ejemplo, la inquietud de sí, que permite la valoración sobre la

verdad en la propuesta de una filosofía que constituyen prácticas de libertad y la comprensión de la ontología del presente.

La ética del cuidado de sí

Son varios los cambios que transformaron la ética hasta nuestros días; sin embargo, nos localizamos en el periodo histórico que hizo un mayor énfasis sobre las “técnicas de sí”, a saber: el helenismo del siglo I y II d.C. con dignos representantes tanto en la cultura griega como en la romana. Nos situaremos en el “último Foucault”, quien reconoce en la historia de la filosofía el paso del régimen democrático al régimen monárquico y la crisis de la *polis* griega en Atenas, donde la formación del hombre político era susceptible de construir una ciudad más justa, como lo buscaron Platón y Aristóteles, permitiendo abrir un espacio hacia lo público. Además, se podría argumentar que los filósofos pos-socráticos por más crisis y cambios establecidos en lo subjetivo mantuvieron en relieve la filosofía política como interés. Según Hadot (2000, p. 106), más allá de fundamentar las formas de gobierno, se evidencia que pensar en una decadencia sería equívoco; pues, en el mismo lugar donde la democracia fue el presupuesto para un florecimiento de la formación para la vida. Foucault trae prueba de ello en la filosofía helénica y basándose en las investigaciones de Hadot (2000), escribe que:

Más que en una reducción o en una anulación de las actividades políticas por los efectos de un imperialismo centralizado, hay que pensar en la organización de un espacio complejo: mucho más vasto, mucho menos discontinuo, mucho menos encerrado de lo que podía serlo el de las pequeñas ciudades-estado, es también más flexible, más diferenciado, menos estrictamente jerarquizado que lo que será más tarde el Imperio autoritario y burocrático que se intentará organizar después de la gran crisis del siglo III. (Foucault, 2012b, p. 57)

Es justamente en ese espacio de flexibilidad del mundo establecido en la época helénica y después históricamente adaptado por el cristianismo, donde el filósofo francés apunta la intensificación de la preocupación hacia el sujeto de sí mismo. Dichas relaciones

fueron tan estimuladas por los griegos y romanos en los siglos I y II d.C., donde florece la cultura de sí y las propuestas ascéticas para la estética de la existencia. Foucault (2012b) recorre de manera cuidadosa el concepto de *epimeleia heautoû* en Sócrates y posteriormente en los filósofos estoicos. Cuidar de sí en la época helénica, deja de ser un privilegio de los filósofos para convertirse en un precepto válido “universalmente” durante el periodo vivido; sin embargo, cuidar de sí no significa contentarse con aquello que cause satisfacciones e intereses de tipo individual. La palabra griega *epimeleia* “(...) designa el trabajo, la aplicación, el celo por algo” (Foucault, 2014c, p. 212). Aquel que cuida de sí, escoge solamente las técnicas y los conocimientos que se relacionan consigo y con su vida, y que también, nos remiten al conocimiento general del mundo. La escuela epicúrea profundizó sobre el individuo que comprende la necesidad del mundo y en el cual, el dominio de las pasiones se vuelve central. Existen varias adecuaciones entre un saber posible y el cuidado de sí, por eso, si se propone la familiaridad con los tres focos de estudio de las escuelas helénicas sintetizadas en cosmología, lógica y ética, es porque son fundamentales para responder a la pregunta sobre la finalidad de vivir bien, la cual, es indisociable del cuidado de sí.

Prácticas de subjetivación

Entendiendo la subjetivación como aquella relación entre la voluntad y la libertad, representada en la época helénica en la que el sujeto es *en* y *para* sí mismo objeto de satisfacción, así el análisis que establece Foucault elabora un nuevo sentido a la noción de “sujeción” (*assujettissement*), entre la dirección de conciencia y aquel que se deja dirigir, ejemplificado principalmente en el cristianismo. De ahí que, en la clase del 22 de febrero de 1978, Foucault (2006), colocó en relieve por primera vez el “poder pastoral” relacionando la sujeción y la subjetivación, destacándose la absoluta obediencia e incondicionalidad que posee un monje en su estatus jerárquico al interior de la vida monástica en los primeros siglos de la era cristiana. Por lo tanto, al reflexionar sobre estas relaciones instauradas dentro de una lógica aplicada como tecnología de

poder se recorre en la subjetividad cristiana de manera paradójica pues resulta de la articulación entre las tecnologías de sujeción –el caso de la obediencia–, con los procesos de subjetivación inmersos en la producción de un discurso de verdad sobre sí mismo, en torno a la salvación de las almas.

Entre la década de los años 60 y 70, la constitución histórica del sujeto a partir de los trabajos teórico-metodológicos en perspectiva arqueo-genealógicos, se enfocan hacia los discursos de saber y las relaciones de poder, analizando los procesos de sujeción en la modernidad y de la producción de subjetividad en el cristianismo. Es así, que se evidencia una torsión en las investigaciones foucaultianas desde 1980, donde se ubica la categoría ética como su principal fuente de análisis sobre las técnicas de sí –en la Grecia clásica y la época helénica–, a partir de las cuales, el ser humano se transforma en sujeto al constituirse a sí mismo un objeto de “experiencia(s)” mediante ejercicios ascéticos (Foucault, 1994, p. 223).

Cabe anotar que la noción del cuidado de sí retomada por Foucault, intenta explorar las formas de subjetividad entre gobierno y verdad. Consecuentemente, el desarrollo de los modos de subjetivación constituye la estética de la existencia regida por la moral. Con respecto a este argumento, Deleuze nota que Foucault retorna a los griegos para resaltar la relación de poder y la constitución de sujetos libres. De manera que, la subjetivación implica la propuesta griega tanto del gobierno de sí mismo y de los otros. En la filosofía contemporánea, las nuevas formas de subjetividad traen consigo un pensar de otro modo, el sujeto y nuestras relaciones sociales, al igual, se puede incluir a la anarqueología como noción teórico-metodológica para abordar la dimensión ética en la filosofía de Foucault (2014b, p. 100) y analizar lo que ha pasado en la historia, es decir, de cómo hemos sido constituidos sujetos ante las reglas impuestas, proponiendo nuevas posibilidades establecidas por la subjetivación que proponen entender la diferencia al interior de nuestra cultura.

La categoría ética parte hacia la constitución griega del sujeto, principalmente con el autodomínio donde las concepciones establecidas desde 1981 en *Subjetividad y verdad* son necesarias y sin las cuales, el desarrollo tanto del uso de los placeres como de la inquietud de sí no tendrían el mismo recorrido. El análisis al pensamiento de la antigua Grecia de finales del siglo V y IV a.C. y las múltiples discontinuidades históricas en la filosofía helénica del mundo greco-romano, presuponen que el pensamiento moral es fundamental para instaurar las “modificaciones” del proyecto original emprendido en la *voluntad de saber*.

En la clase del 5 de enero de 1983, se identifican los “focos de experiencia” como formas de saber posible a las matrices normativas de comportamiento, cuyo último eje, es el del sujeto moral donde

(...) se trataba de analizar el eje de constitución del modo de ser del sujeto. Punto en que el desplazamiento consistió en el hecho de que, en vez de referirme a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Y, como el ejemplo del comportamiento sexual y la historia de la moral sexual, traté de ver cómo y a través de qué formas concretas de relación consigo, el individuo se había visto ante la exigencia de constituirse como sujeto moral de su conducta sexual. En otras palabras, se trataba una vez más de efectuar un desplazamiento, pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo o, si lo prefieren, de lo que puede denominarse pragmática de sí. (Foucault, 2014d, p. 21)

Diferentes puntos de vista sobre aspectos comunes fueron elaborados después de que Foucault (2011) se dedicara a la relación directa con los filósofos de la antigüedad, implicando desde allí, una contribución sólida de las investigaciones en los cursos precedentes de los años 80's, sobre el gobierno por la verdad y las implicaciones con la sexualidad.

(...) las relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son “gobernados” unos por otros, y su análisis muestra cómo, a través de ciertas formas de “gobierno”, de los alienados, de los enfermos, de los criminales, etc., es objetivado el sujeto loco, enfermo, delincuente. Un análisis de este tipo no pretende decir que el abuso de tal o cual poder ha hecho locos, enfermos, criminales, allí donde no había nada de eso, sino que formas diversas y particulares de “gobierno” de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto. Se constata así cómo el tema de una “historia de la sexualidad” se puede inscribir en el interior del proyecto general de Michel Foucault: se trata de analizar la “sexualidad” como un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de “gobierno”. (Foucault, 2017, p. 1003)

Por eso mismo, la propia delimitación histórica de la “subjetividad” en tanto experiencia consigo mismo es fundamental para la filosofía dualista (alma y cuerpo). Cuando los discursos son asimilados “verdaderos”, se desprenden de una arqueología del saber o una genealogía del poder; pero, manteniendo la constitución del sujeto como aquel que conoce o no la verdad que existe dentro de él; en consecuencia, fue para Foucault indispensable la relación entre “subjetividad” y “verdad” donde las prácticas de libertad establecen una ética.

En el momento en que la cultura griega instauro el discurso de la verdad sobre el sujeto que al mismo tiempo es tanto experiencia como ética, Foucault (2014a, p. 12) establece formular las relaciones entre subjetividad y verdad de tres modos: el primero, de corte filosófico que responde a la cuestión de la posibilidad de una verdad para el sujeto general; el segundo, de corte positivista que propone indagar la posibilidad de decir la verdad sobre la subjetividad y el tercero, constituye un modo histórico-filosófico que indaga los efectos sobre esa subjetividad, la existencia de un discurso que pretende decir la verdad.

La reciprocidad de los *aphrodisia*

En la constitución griega, el énfasis y la modulación de una libertad, en la que el individuo debía tener un “cuidado” consigo mismo a fin de que en toda su existencia dominara su conducta, llamó la atención de Foucault hacia la sexualidad donde surgen los procesos de subjetivación, a partir de los cuales, los modos de ser y de vivir del sujeto dejan de estar centrados en el uso de los placeres y en la moderación de los deseos.

Esa transformación en la constitución del sujeto se debe principalmente al desplazamiento del centro de la problematización entre una y otra época histórica. Los romanos, pensaban sobre la conducta sexual una problemática que gira en torno de la erótica al interior del matrimonio, donde hay una progresiva “desproblematización” y pérdida de importancia de algunos placeres. Una de las razones es que, en Grecia, el amor masculino era practicado entre un hombre maduro y un joven que se preparaba para el ejercicio de la ciudadanía (por lo tanto, al interior de dos hombres libres), ya en los romanos el amor masculino era practicado principalmente con los jóvenes esclavos, cuyo estatuto no merecía atención. La exigencia de la abstinencia de la relación sexual masculina, antes considerada una manera de atribuir al amor masculino valores espirituales de lo que es recíproco y verdadero, se torna una de las consecuencias de la imperfección de ese tipo de conducta sexual. De ahí, la constitución de una nueva erótica, la heterosexual, tanto en el contexto profano como en el ámbito religioso establecen una abstención de los placeres sexuales, y se organiza centrado en la virginidad femenina orientada para la preparación exclusiva del matrimonio; pero, ella también puede ser una opción de vida como conservación de un ser “puro” cuya recompensa asume la forma y el valor del matrimonio.

Además, es la propia concepción de matrimonio la que cambia, pues deja de ser solamente una forma matrimonial para ser un vínculo conyugal. En la primera, visible en los griegos, la relación con la esposa no era tan problemática porque sobre ella, el marido ejercía

solamente una obligación de gobierno, así como se gobernaba la casa, los esclavos o posiblemente se recibía una formación para gobernar la ciudad. El marido ejercía una función activa y la esposa un papel pasivo. No estaba en juego la relación de las libertades. Sobre este punto, los romanos, por el contrario, pensaban en el arte de administrar el matrimonio definido por la razón como técnica de gobierno en la que la valoración del propio vínculo conyugal se establece. La segunda, el principio de la moderación de la conducta de un hombre casado está situado en los deberes de la reciprocidad más que en el dominio sobre los otros. La soberanía de sí sobre sí se manifiesta en la práctica de los deberes con relación a la esposa, consecuentemente, el arte del matrimonio en la forma del vínculo y de la simetría va a confirmar un lugar importante al problema de la sexualidad como una relación entre los cónyuges. Esto significa que los valores de la procreación son combinados con otros valores que se refieren al afecto y a la simpatía mutua constituyéndose objetos de arte y reflexionándose en forma de vida y estética de los placeres compartidos. Una adecuada conducta del marido y la moderación que debe exigir de él mismo, no se justifican solamente por el estatus, sino principalmente por la naturaleza del vínculo, su forma universal y las obligaciones recíprocas.

Los desplazamientos históricos de las formas de problematización centrados en el amor masculino con fines conyugales, permitieron a Foucault identificar el desplazamiento, desvío y diferencia de acentuación entre la forma de constitución greco-romana; por lo tanto, las discontinuidades históricas propuestas a partir de la genealogía ocurren en función de esos desplazamientos entre los elementos que componen la experiencia, ética y sujeto.

A partir de las “técnicas de sí” relacionadas a la conducta sexual, la “sustancia ética” es en los *aphrodisia* el sentido de una fuerza de lucha, en la que el sujeto asegura su dominio para permanecer estable. Sin embargo, en este juego de exceso que envuelve la relación de los hombres con los *aphrodisia*, se ubica la fragilidad natural que tiene el individuo de protegerse, además de la práctica del cuidado o de la necesidad de una armadura para su autodefensa ante los

deseos. Cuando se prescribe al individuo su sumisión, el arte de vivir define los criterios tanto éticos como estéticos al remitirnos, por ejemplo, a los estoicos, quienes tienen un reconocimiento de las reglas morales universales. En consecuencia, la elaboración del trabajo ético tiene un lugar en el conocimiento de sí que se hace muy importante en los ejercicios de abstinencia y del dominio de sí como obligación o prueba, mediante la cual, se podría examinar en palabras de Foucault (2012b) la “(...) verdad de lo que se es, de lo que se hace y de lo que se es capaz de hacer” (p. 72), en el centro de la constitución del sujeto moral. Séneca es un autor que muestra claramente la necesidad de practicar ejercicios basados en la medida de los placeres, por eso, la ascética estoica se encuentra más cercana al cristianismo que a la cultura griega.

La finalidad de la moral sería alcanzar la *askesis* continua del dominio de sí desde el juego entre la libertad y las fuerzas del deseo; sin embargo, por una parte, las acciones sobre sí mismo se amplían según la experiencia que va más allá del alcance del autoexamen o del autodomínio, también, se abre hacia los demás debido a una igualdad racional entendida claramente en la constitución del hombre griego. Por otra parte, en la cultura romana, existen algunas transformaciones históricas significativas sobre este tema; pues, el hombre libre ya no gobierna la ciudad como consecuencia de que el poder lo ejercen sobre los otros y no solamente sobre sí mismo. Esa transformación fundamental consiste en el valor atribuido a la reciprocidad de las relaciones interpersonales de esa época, donde el dominio de sí, envuelve la modificación de la relación de los *aphrodisia*, siendo valorizado el “gozo sin deseo ni perturbación”. Esto evidencia la desconfianza de los actos sexuales asociados a causar las perturbaciones en el hombre y su sociedad, donde agitar el alma implica una cultura de sí transformada en el cristianismo.

Las confesiones de la carne

En 1976, Michel Foucault publicó *La voluntad de saber*, el primer volumen de *La historia de la sexualidad*, pero en el cuarto volumen *Las confesiones de la carne* expone la problematización de la moral

en la antigua Grecia y Roma traza una perspectiva histórica y conceptual desde la genealogía del sujeto, cuyo horizonte son las artes de la existencia. Es así que en el cristianismo, especialmente en el de los primeros siglos, se encuentra el desarrollo de la categoría ética, a partir de la realización de una genealogía del hombre desde las doctrinas cristianas y de los ritos –el bautismo, la confesión y el matrimonio. Tal recapitulación de la historia cristiana, y la comprensión del surgimiento de las obligaciones de los discursos de verdad que constituyen el sujeto, hicieron parte de las clases de los años 1976 a 1977, en las que se acumularon notas sobre la lectura de Tertuliano y Casiano, entre otros, y sobre los Padres de la Iglesia, en el marco del estudio de la gubernamentalidad, donde los actos de verdad se articularán como prácticas de obediencia.

Desde 1980 el punto de torsión teórico-metodológica evoca la redacción del manuscrito sobre la penitencia y la dirección de conciencia, que presenta en el curso *Del gobierno de los vivos* y posteriormente en las conferencias de Berkeley y Dartmouth. La articulación que tienen estos seminarios con las confesiones de la carne se desarrolla en la temática de la doctrina del matrimonio de Clemente de Alejandría, el arte cristiano de la virginidad de San Cipriano y el examen de conciencia de San Agustín. Es en este marco que se realizan las investigaciones a partir de las fuentes primarias para la escritura del cuarto volumen. Este paso se da en las investigaciones comprendidas entre los años 1978 y 1980, en los que la conceptualización sobre la veridicción y la gubernamentalidad son objetos consistentes dentro de los análisis, como por ejemplo en las conferencias dadas en la Universidad de Louvain, donde preserva el equilibrio de las referencias cristianas y antiguas, y en la Universidad de Vermont, donde retoma la importancia de las “técnicas de sí”.

Este periodo entre 1979 y 1982 contextualiza una ontología histórica sobre la carne, en la cual Foucault trabaja a partir de las nociones: “*aphrodisia*”, “actos de verdad”, “*exomologesis*” y “*virginidad*”; este magno proyecto deja entre líneas quizás investigaciones futuras por parte del autor, por ejemplo, su amplia dedicación al tema

de la *parrhesia* entre los años 1982 a 1984 abarca una infinidad de proyecciones.

Creación y procreación: estudios sobre Clemente de Alejandría

El régimen de los *aphrodisia* en cuanto al matrimonio es estudiado por Foucault según la doctrina de los Padres de la Iglesia del siglo II d.C., en la cual existe desconfianza respecto del placer, y donde Clemente de Alejandría instauró una dupla entre la relación sexual y la procreación, en tanto doctrina pedagógica para ilustrar la manera en que la salvación podría ser obtenida, mediante la restricción de las relaciones sexuales como preceptos de vida y obligaciones de todo cristiano. De manera que el matrimonio y el placer constituyen una etapa de obligaciones de acuerdo con las máximas del texto *El pedagogo*, divididas así:

- Los moralistas paganos transcribieron algunas citas explícitas de la filosofía estoica sobre el principio de la búsqueda del placer y el matrimonio. Existen allí dos posturas filosóficas, una a partir de los naturalistas y otra a partir de los Doctores de la Iglesia; los primeros se basan en la presencia de la naturaleza como una racionalidad (*logos*), en la cual habita el alma de cada hombre; en los segundos, se testifica que Dios dejó los principios y enseñanzas de su palabra a través de los mandamientos de Moisés.
- La literatura médica contaba con un registro de las actividades cotidianas, donde se indicaban los ejercicios basados en los cánones hipocráticos divididos en la dietética y erótica, estableciendo una relación matrimonial fija con el propósito de la procreación, es decir, primaba como finalidad la fertilidad de la mujer. También, la literatura médico-filosófica habla del cuerpo humano en concordancia con la naturaleza y manteniendo los deseos; claro está, sin perturbar el alma.
- La perspectiva moral y filosófica de la época cristiana responde a la inquietud que lleva a establecer unas reglas éticas generales que regulan el vínculo entre los cónyuges, manteniendo en

orden el placer y con la imposibilidad de cambiar de pareja si el cónyuge aún está vivo, castigando y prohibiendo el adulterio. Una de esas reglas era la procreación como un consenso de la economía de los placeres, donde los actos sexuales convergen en la salud individual y la sabiduría de las personas casadas, en la que existen ocasiones específicas y momentos oportunos (*kairós*), reflejándose en un conjunto de condiciones para permitir las acciones con prudencia y tener una conducta significativa.

Se podría concluir que *El pedagogo*, como libro de conducta, subordina a la cuestión del matrimonio lo propuesto por los griegos como *aphrodisia*, donde no existe una reciprocidad en las relaciones sexuales. A su vez, la cuestión del *kairós* en las relaciones matrimoniales, permite ver que Clemente de Alejandría incorpora un código moral a partir de la filosofía helénica, atravesado por la moderación de los placeres, incluyendo el concepto de austeridad. Por lo tanto, el *kairós* de las relaciones sexuales se define con el vínculo del *logos* constituyéndose en sentido moral.

Clemente comparte la posición de que las relaciones sexuales tienen como finalidad la procreación con una implicación netamente reproductiva, tesis que fue forjada por los padres de la iglesia en el cristianismo primitivo. Sobre esto, es peculiar la distinción entre “propósito” y “finalidad”, diferencias que se establecen mediante la disposición o el significado más amplio a lo que respecta la vida estable y feliz. En cuanto a *propósito*, se demuestra que los hijos son útiles a los padres, al menos para asegurar un estatus y garantizarles apoyo cuando estén viejos, lo que implica un fin utilitarista con sus descendientes. En cuanto a finalidad, la procreación mediada por la sabiduría y los patrones de conducta ponen en juego la relación del hombre con Dios, pues es allí donde la obediencia brinda diferentes lecciones hacia la relación conyugal reproductiva.

Para Clemente de Alejandría, según Foucault, existen tres lógicas desarrolladas así:

- Según el ejemplo de la hiena y la liebre, que se encuentra en Heródoto, se ejemplifica que la hiena podría tener los dos sexos y alternaba el desempeño tanto de la hembra como del varón. Por otra parte, la filosofía natural de Aristóteles rechaza dicha especulación, proponiendo unas lecciones morales que atraviesan la época helénica y donde los procesos se vuelven contradictorios. A partir de estos antecedentes, Clemente rechaza la leyenda y acoge para sus enseñanzas las lecciones morales, como concepción de las relaciones hombre-naturaleza. Este ejemplo desarrolla las siguientes observaciones: la naturaleza indica la exacta intención entre el acto sexual y la procreación, ya que existen juegos contra la naturaleza de los cuales se debe escapar; y, por último, un principio de prohibición que establece una única finalidad para los órganos de fertilización.
- Bajo el signo de la naturaleza, el hombre en su capacidad racional entrelaza a la voz de Moisés el ejemplo de Sodoma, para resolver la relación dualista entre alma y cuerpo presentes en la filosofía platónica y posteriormente en la estoica, donde la templanza posee aspectos consecuentes tales como el dominio del alma sobre el cuerpo, el dominio de los placeres y la moderación. Controlar los apetitos del cuerpo desde cuatro formas principales, a saber: delimitar la relación sexual con la mujer con la que estamos obligados por el matrimonio, abstenerse de las relaciones sexuales durante la menstruación, prohibición de las relaciones sexuales durante el embarazo y finalmente, prevenir las debilidades que causa el uso frecuente de los placeres del amor.
- Las recomendaciones sobre el matrimonio exigen grandes prohibiciones, por ejemplo: palabras obscenas, gestos deplorables de la relación con prostitutas, entre otras, haciendo prescripciones para no causar a los ojos de los demás malos pensamientos, tentaciones o pecados de la carne; sino, por el contrario, establece las relaciones en la noche y en silencio, cuyo juez es la conciencia y la soledad.

El pedagogo se constituyó como texto prescriptivo de filosofía moral para la época cristiana, es decir, un régimen de vida que define el valor de los actos codificando las prohibiciones como, por ejemplo: adulterio, libertinaje, corrupción infantil, relaciones entre hombres, entre otras. Por otra parte, se encuentran las obligaciones referentes a la naturaleza, a las lecciones sobre el matrimonio y la procreación de un verdadero cristiano. Consecuentemente, si alguna de estas prohibiciones y obligaciones se infringe, se establecen ejercicios de la vida ascética para la organización entre el mal y el bien, colocando las relaciones de uno mismo con un discurso de verdad según los códigos morales.

La subjetividad como ejercicio sobre sí mismo, y de salvación a través de técnicas que guían a las profundidades del conocimiento de sí mismo, son formas de experiencia y siguen un esquema de auto-transformación que desde entonces fue configurado, colocando en el centro del dispositivo el problema de la carne; los *aphrodisia* encajan dentro de un ideal de vida correcta, o sea, la relación fundamental entre la carne, las reglas y aquello que se nos impone.

Al decir “carne”, esta se entiende como modo experiencia, conocimiento y transformación de sí mismo, un código tolerante de los actos sexuales, un proceso de articulación ideado de manera diferente y que en el cristianismo se simplificó en lo opuesto, a través de la formación de técnicas de sí desde una perspectiva monástica y ascética que condujo durante siglos al hombre como un recetario. Hacer una ontología histórica de la moral supone trazar una genealogía de una institución tan compleja como la Iglesia, que revela las relaciones entre la remisión del mal, la manifestación de lo verdadero y el descubrimiento de uno mismo.

El bautismo: estudios sobre Tertuliano

El bautismo es utilizado para obtener el perdón y la reivindicación de las fallas ocasionadas principalmente por los placeres. El bautismo purifica y limpia las manchas de la suciedad, predicando la pertenencia y el compromiso de un nuevo nacimiento. Bajo

diferentes aspectos, las referencias del bautismo remiten al acceso a la verdad, como camino de vida que se define con las creencias atadas al procedimiento de purificación. La redención de las fallas y el acceso a la verdad están relacionadas con el conocimiento y el sujeto, pues se puede asumir que la *penitencia* está vinculada al conocimiento, y el sujeto a los *discursos de verdad* que dentro del cristianismo restringirán el experimentar las sombras y el oír mal, para mantener la propia conversión hacia Dios.

Los textos de Tertuliano, que datan de entre los siglos II y III, ponen en testimonio la relevancia del bautismo en cuanto rito y eficiencia para atestiguar una serie de cambios significativos:

- *Prepararse para el bautismo*: La penitencia parece una preparación importante y operativa hacia el perdón, en donde el castigo es absuelto mediante purificaciones del pecado. Tertuliano realiza un triple desplazamiento así: primero, en el tiempo del procedimiento de purificación; segundo, en la operación de purificación que actúa sobre sí mismo, y tercero, en la naturaleza de esta operación donde el papel moral supera las fuerzas de la iluminación. Por lo tanto, la purificación, en lugar de integrarse en el mismo movimiento en el que el alma asegura su remisión y toma forma de condicional, relaciona los conceptos de bautismo y penitencia colocando al miedo como una debilidad del alma, y donde la remisión al propio sacramento del bautismo tiende a una reestructuración con relación a Dios y a sí mismo (Foucault, 2018).
- *Los juicios del exorcismo*: La imposición de manos es un rito antiguo destinado a expulsar los espíritus que se han apoderado del alma y del cuerpo, y está asociado al rito bautismal. El exorcismo es también una prueba de verdad, al intentar expulsar los espíritus del mal que operan en el alma, estableciendo una contraposición entre lo puro y lo impuro donde solamente el procedimiento de autenticación y veridicción son muestras para reconocer y hacer un examen del alma.

- *La confesión de los pecados:* La confesión presupone un interrogante sobre la información de la vida personal, de los hechos de sí mismo y de la coherencia con la vida ascética; por lo tanto, al mencionar los defectos, el cristiano se avergüenza de sus fallas y circunstancias, implicando un acto de verdad en el que se reconoce a sí mismo como pecador ante Dios o ante un sacerdote.

Artes de las artes: estudios sobre el estoicismo

La dirección espiritual, el examen de uno mismo, el control atento por el sujeto de sus acciones y sus pensamientos, la presentación que hace a otro, la solicitud de asesoramiento a un guía y la aceptación de reglas de conducta que propone, hacen parte de una tradición muy antigua. Los autores cristianos no ocultaron esta anticipación ni negaron el parentesco entre estas prácticas y los ejercicios que ellos mismos prescribieron (Foucault, 2018).

En cuanto a la práctica de la dirección de la vida, tanto los griegos como los romanos estudiaron profundamente este asunto mediante diversos procedimientos para las situaciones más difíciles de la vida; tal el caso de la medicina, que respondió a las demandas básicas de los dolores físicos, mientras que la ética a los malestares morales se valía de métodos preventivos o preceptos higiénicos y reglas de la vida para controlar las pasiones y conducirse uno mismo a la “economía de los placeres”, mediados estos por actos de amistad y benevolencia.

En general, las escuelas filosóficas de la época helénica encaminaron a la ética hacia una vida colectiva, pero a su vez, complementada en una relación consigo mismo. Esta paradoja entre lo colectivo e individual se asocia a un camino de progreso y consejos sobre la vida cotidiana, los cuales, puestos en práctica, sirven para hacerse cargo de una dirección individual y una responsabilidad con el grupo.

El examen del alma establece una relación consigo mismo, y es el propio sujeto quien determina el remedio apropiado. Ese examen implica, en muchas ocasiones, pensar el día varias veces desde el

amanecer hasta antes de dormir, acostumbrando al cuerpo a una meditación como finalidad del autoexamen.

Séneca compila varias de las enseñanzas de los estoicos antiguos para intervenir, diagnosticar y proponer remedios, con el objetivo de equilibrar las fuerzas que debilitan el alma y proponer la serenidad común a la independencia de la riqueza y los deberes públicos. El estudio que Foucault (2014b, pp. 276-280) hace sobre el libro *De la ira* de Séneca, propone tomar medida de aquellas cosas malas y transformar las palabras ambiguas que permitan corregir en el futuro las fallas del pasado, reconocer los errores y replantear las metas perdidas, controlando las acciones y, por lo tanto, conocerse a sí mismo.

Sobre la transformación de las prácticas de gestión y revisión, la información dada por Casiano representa un desplazamiento en el pensamiento estoico, exponiendo el esquema de las reglas de existencia. Testimonio de estas reglas podrían resumirse en lo que los monjes llamaban “arte” con principios y fines particulares compilados así:

- *El principio de dirección:* La vida no puede prescindir de la dirección, pues es necesaria para comenzar a conducir la soledad y la existencia, que en la vida monástica era una regla común. La relación del maestro con el discípulo coloca todo bajo control, proponiendo una vida perfecta generalmente difícil de reemplazar.
- *La regla de obediencia:* Generalmente relegada en el cristianismo al discípulo, cuya virtud es ser leal. Primero que todo, se establece una cuestión global, donde obedecer asegura una regulación de la propia voluntad, se es conducido como súbdito y donde los vicios del monje benefician el lugar del amo. Segundo, existe una relación con lo permitido dando relevancia a lo que se quiere, pero siempre centrándose en lo que el otro quiere, sometiéndose a una voluntad dócil y transparente; y finalmente, la obediencia monástica no tiene otro propósito que el de sí mismo, colocando

en relieve la relación condicional de la penitencia en caso de que se incumpla alguna regla.

- *El uso de Dios*: Al justificar la necesidad de dirección y obligación de obedecer, Casiano muestra que en la vida monástica se aspira evitar los peligros que conducen al alma a mayores debilidades. Como ideal de la vida monástica, es fundamental considerar los diferentes aspectos de la existencia sin pretender exagerar, sino al contrario llamar a la medida. Configurar el alma a partir de una singularidad presupone un egoísmo y la imposibilidad de aprender de los otros; por eso, mediante la discreción se avanza hacia la santidad, abriendo el alma hacia un ejercicio inseparable de la confesión y del autoexamen. Esa discreción es recibida por Dios y ejercita constantemente una verdadera mirada sobre sí mismo, de ahí la práctica permanente de la *exagoreusis* ante cualquier movimiento del alma, que busca evitar palabras sin control.

Artes de la existencia

Cuando Foucault (2012a) “modifica” el proyecto original de *La historia de la sexualidad* hacia el sujeto del comportamiento sexual, relacionando sujeto-poder-verdad, se instaura la noción de “artes de vivir” como

(...) prácticas de reflexión y voluntad por las cuales los hombres no fijan solamente reglas de conducta, sino buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que posee ciertos valores estéticos y que responde a ciertos criterios de estilo. (Foucault, 1994, p. 545)

Por lo tanto, al analizar los modos de sujeción del individuo a los códigos morales, el filósofo francés considera la actividad del sujeto que libremente escoge ser encasillado dentro de un código, y en consecuencia logra distinguirse de los demás, reconociéndose como sujeto-ético. En otras palabras, lo primero, se establece a

partir de una moral que privilegia una jerarquización, donde el individuo se somete a ciertas reglas –ejemplo, el cristianismo–, así, la subjetivación del sujeto moral se refiere a un conjunto de leyes, las cuales si se incumplen tienden hacia el castigo; mientras que, lo segundo, en la constitución del sujeto ético –propia del mundo grecorromano–, la moral responde a las formas de subjetivación y prácticas de sí, en las que el énfasis se encuentra en los ejercicios mediante los cuales el sujeto se conoce y transforma (Foucault, 1994).

Cabe aclarar que Foucault no busca remitirse a los griegos o a los cristianos para resolver los problemas contemporáneos, sin duda él mismo entendía que no se trata de solucionar o sustituir las respuestas para los problemas desde una época distinta, sino por el contrario estaba interesado en formular diferentes problematizaciones de la moral; sin embargo, el retorno a los griegos cuenta con los fines prácticos para la vida de hoy, ya que muchos de nosotros nos independizamos de aquella cultura de la obediencia, de encasillarnos dentro del código moral universal o pensar una forma de gobierno única y disciplinar, con el objetivo de encontrar en sí mismo la capacidad de sujeción y de constitución de subjetividades de manera heterónoma.

En este sentido, el problema de investigación encontrado en el último Foucault, dentro de las categorías experiencia-ética-sujeto, encaja dentro de una práctica e incluso puede ser enfocado hacia la educación, no solamente hacia el campo científico sino práctico, cuyo interés por los temas ético-políticos es de reconocida importancia en las investigaciones foucaultianas. Es así como si bien es casi imposible hablar de todos los desdoblamientos de la categoría ética en Foucault, sí se pueden considerar algunos desarrollos dentro de su investigación y su correspondencia referidos a temas de ontología histórica, de las prácticas de libertad y los ejercicios de auto transformación.

Así, al hablar desde la ontología histórica, cabe una comprensión de las resistencias de los poderes, de la relación entre discurso y saber y de las artes de existir. Finalmente, el interés por las prácticas

de la libertad incorpora la autorreflexión como dimensión crítica desde el año 1980 hasta su muerte, pensando la práctica *ethopoetica*, lo que significa una práctica que es crítica sobre el modo de existir y posibilita liberarse de los ideales impuestos en la sociedad y en la sexualidad, representada en dispositivos de normalización, conducción de conductas, de control y de relación sobre el impacto que el último Foucault tiene en la investigación del sujeto ético, permitiéndole concebir la ontología del presente como aquello que se hace con la vida, la amistad y las experiencias.

El principio de monogamia y fidelidad que destaca Foucault (2014a) en las clases del 7 y 14 de enero del año 1981, es representado a partir de la *fábula del elefante*, que relata el acto sexual y las prácticas al finalizar la reproducción, tales como la necesidad del secreto, la discreción, el pudor y la obligación de purificarse después del acto; representaciones que recogen el cristianismo y la filosofía pagana. A su vez, tres razones diferentes abarcan la necesidad foucaultiana de remitirse a dicha fábula; la primera, que el problema sobre la subjetividad y la verdad pertenece a la filosofía clásica, y que Foucault (1996) formuló de manera inversa, para determinar las relaciones entre los discursos de verdad y la experiencia, que podemos hacer de nosotros mismos respecto a la sexualidad; segundo, una razón de corte histórico, que intenta recuperar la formación de las experiencias sexuales, entendidas en la relación entre discurso de verdad y conciencia dominadas tanto en la época helénica como el cristianismo; y tercera, una cuestión de método donde la fundamentación ética en el cristianismo se basa en la moral cristiana, es decir, constituye un sistema de prohibiciones sobre las prácticas sexuales en la sociedad grecorromana; por ejemplo, la prohibición del incesto y la homosexualidad, que a partir de la *fábula del elefante* son imposibles de pensar. Dichos consejos que trae la fábula consigo representa unas artes de conducirse, unos consejos sobre la existencia y unas “artes de vivir”.

Las artes de vivir

Respecto a esta noción, generalmente se presupone –por oposición a que la filosofía helénica preparaba para la muerte–, que se trata de la propuesta de vivir conforme a la naturaleza. Así, las artes de vivir presentan lo que es necesario pensar en los diferentes momentos de la vida. Estudiar dicha noción da sentido a las actividades cotidianas del sujeto, pues existen dos tipos de “formas de vivir”, el primero, de carácter *pedagógico*, enseña el arte de la retórica como el componente más fuerte para relacionarse con los otros; por otro lado, estaría lo *corporal* (la medicina, la psicología, la física, etc.), que establece regímenes de vida o diferentes modos de vida a los individuos, manteniendo una relación entre la vida pública y privada, y/o entre la contemplación y la vida activa.

La actuación hecha por el cristianismo primitivo, a partir de los modos de vida, tiene la particularidad de enseñar principalmente qué hacer después de una actividad. Filósofos como Erasmo de Rotterdam en el siglo XVI, ponen en juego el paso del tiempo y sus implicaciones, un saber para la vida, ya que el tiempo es quien determina las actitudes y las relaciones con los otros, definiéndose las artes del comportamiento humano. Dichas “artes”, en general, establecen ciertos gestos correspondientes al modelo social, los cuales moldean la experiencia hacia patrones específicos:

Digamos las artes de vivir, tales como las vemos desarrollarse en la antigüedad griega y romana, en el inicio del cristianismo, tratan esencialmente de lo que somos. Al respecto, las cosas que podemos hacer, son esencialmente y sobre todo en la medida que debemos realizar las cosas, podemos transformar lo que somos. Al paso que, me parece, a finales de la edad media entre los siglos XVII y XVIII la evolución de las artes de vivir son llevadas cada vez más a definir lo que es necesario hacer, a garantizar cada vez más en torno de lo que podríamos llamar, genéricamente, esquemáticamente, de aprendizaje profesional. De las artes de vivir para la formación profesional, es evidentemente una de las grandes soluciones

que podemos constatar y uno de los hechos que llevarán al desaparecimiento de las artes de vivir como género autónomo de reflexión y análisis. (Foucault, 2014a, p. 30)

Esto implica que, las artes de vivir son consideradas según sus objetivos para brindar la posibilidad de adquirir ciertas aptitudes y cualidades, que mediante la experiencia, modifica al propio sujeto. El ejemplo usado en *Subjetividad y verdad* es el de la “tranquilidad”, donde se determinan las experiencias que día a día recogen los individuos, conservando identidad y autonomía. En otras palabras, las artes de vivir permiten al sujeto remitirse a un estatus ontológico en el que la experiencia es cuantificable según sea su felicidad, tranquilidad y transformación del ser. Según Foucault (2014a, p. 31), el individuo puede alcanzar “estatus ontológico” de la experiencia, a través de tres trabajos: el primero, establecer una relación con los otros; el segundo, dependiente de un discurso de verdad, y finalmente lo que concierne a la relación consigo mismo.

La relación pedagógica, y a la vez de sumisión –entre el maestro y el discípulo–, presupone una educación en las artes de vivir. Sin embargo, estas artes se aprenden por experiencia de sí, los discursos de verdad emanados por el maestro no permiten ese “estatus ontológico” en el que el individuo por sí mismo se torna autónomo, implicando la necesidad de evidenciar una relación con la verdad. Por lo tanto, el autoexamen como reconocimiento de sí, relaciona la verdad con un trabajo propio de las “artes de vivir”, donde una serie de ejercicios –resultado de un proceso histórico–, observa que el elemento que trae consigo la ascética posibilita la relación con los otros respecto a la enseñanza. Lo anterior se justifica en tres términos referenciados con lo que los griegos llamaban de artes de vivir; *Mathesis* fue el primero, e implica relación con la verdad o la reflexión permanente de aquello que se enseñó como verdades; enseguida estaría la *meléte*, que indica una reflexión acerca de las acciones; y finalmente, la *askésis* que evalúa el punto en el cual se encuentra el sujeto, es decir un trabajo sobre sí mismo.

Técnicas de sí

Las transformaciones alrededor de las categorías de sujeto y experiencia presuponen una *genealogía de la ética* impuesta desde el momento de “torsión”. La primera clase *Del gobierno de los vivos* anuncia el problema general: “el ejercicio del poder” y la “manifestación de verdad”, como estudio de las técnicas cristianas –basadas en obligaciones que tiene el sujeto–, las cuales denuncian la verdad sobre sí mismo a partir de los “actos de verdad”. Las prácticas cristianas (bautismo, confesión y matrimonio), evidencian una iniciativa hacia la obediencia y el sacrificio de sí.

A continuación, Foucault (1981) centraliza su estudio a aquello denominado “técnicas de sí”, cuya relación directa con “el gobierno de los hombres por la verdad” hace énfasis en el concepto de dirección. En las conferencias de Berkeley y Dartmouth, la problemática en torno a las “técnicas de sí” establecieron tres elementos claves, a saber: producción, dominación y comunicación. Dichos elementos constituyeron ejercicios de la relación consigo mismo, estructurando al individuo una “experiencia de sí” con su cuerpo y su espíritu. A su vez, en el curso *Subjetividad y verdad* se privilegió sobre todo la configuración de un trabajo para la vida, donde el término griego *bíos* retoma ejercicios de reconocimiento y de problematización de la sexualidad en la antigüedad. Desde esa perspectiva, el sujeto es el núcleo de las transformaciones éticas, en las cuales el estudio de la sexualidad y la reformulación de una hipótesis represiva del deseo y los placeres son fundamentales para comprender al “último Foucault”.

El primer volumen de *La historia de la sexualidad*, escrito en 1976, describe cómo esa anulación deseo-placer fue estipulada como prohibida, y cuyo objetivo resaltó la productividad y la positividad de un poder, que no debía ser reducido a funciones negativas de mentira o sumisión. Dicha afirmación se mantiene a lo largo de los años 1980 a 1982, evidenciando que en un sistema ético estructural –como el que muestra la historia grecorromana– la sexualidad codifica aquello que está prohibido y permitido, modelando los

comportamientos y yuxtaponiendo la descripción de lo que es necesario hacer.

Desde la perspectiva ética, el estudio experiencia sexual de los antiguos se basa en un sistema graduado de preferencias; por lo tanto, se comprende que el comportamiento sexual está determinado en detrimento del otro. Artemidoro recrea la esencia de dos grandes principios extraídos por Foucault (2014a), como líneas de fuga de la historia de la subjetividad. El primer principio, es el de la actividad del acto sexual, donde la moral –según la clase del 28 de enero de 1981– es denominada “no relacionar”, esto implica que en el contexto ético no haya límites, pues la dignidad juega un papel esencial para no caer en la necesidad dialógica de la relación amo-esclavo. El segundo principio, es el de isomorfismo social, según el cual, recae en el estatus social del compañero, el respeto y la valoración del acto sexual. De manera que, a partir del sistema socioeconómico, es valorado un matrimonio enmarcado como “propiedad” del otro. Estos dos principios resaltan que, más allá de las prohibiciones jurídicas o de las restricciones morales, se identifica una ética clásica de la relación sexual entre los cónyuges, basados en una jerarquía socio-mental, que refuerza los valores de la prosperidad del hogar y, consecuentemente, mantendría los fines de una ciudad.

Conclusiones

Foucault hace crítica al concepto de Modernidad, intentando responder ¿cómo se constituyó el sujeto? Tal cuestionamiento toma sentido al repensar la relación sobre la educación como práctica de la libertad, pues parece extraño hablar de “práctica de la libertad” en la educación, ya que en sus últimos trabajos investiga la historia de la sexualidad en Occidente –retornando a los griegos–, indagando sobre las prácticas sexuales y encontrando el concepto “el cuidado de sí” que fue desarrollado por los estoicos.

Lo que Foucault recoge de los filósofos antiguos es justamente ese “cuidado de sí” –más allá del cuidado del cuerpo–, como el

cultivo de sí inmerso en una cultura; en otras palabras, cuidar de sí significa cultivarse. Siguiendo la transición del mundo griego hacia el romano, ese concepto sustituye al precepto “conocerse a sí mismo”, considerándose fundamental el trabajo sobre sí, porque permitía tanto conocerse como evidenciar una transición de ese principio hacia el cultivarse y construir su personalidad, a partir de ejercicios o técnicas de sí.

Las prácticas relacionadas al cuerpo y el vínculo de lo *dietético* con lo *erótico*, ligado al conocimiento de sí, incentivan una actitud reflexiva sobre las acciones del sujeto. El cuidado de sí tiene relación directa con la libertad porque es un acto donde la persona cuida de sí mismo y piensa sobre sí, además de trabajar en su autoconstrucción, proponiendo los interrogantes ¿qué tiene que ver esto con la educación?, ¿cómo se pueden relacionar el conocimiento de sí y la práctica de la libertad en la educación?

El problema es que generalmente se piensa en la crítica que Foucault hace a la *institución* como patrón de aquello que es la educación. Difícilmente se podría hablar sobre las “prácticas de libertad” en educación, porque se entenderían a partir de la conformación del sujeto según una construcción externa, o sea, desde principios y determinaciones sociales impuestas; pero, si se repiensa a la educación sobre perspectivas éticas, por ejemplo, el “cuidado de sí”, se evidenciaría en los escenarios educativos, el modo en el que el sujeto se cultiva a sí dentro de un proceso. Sin embargo, no hay que olvidar que nuestra tradición histórica sigue un paradigma que responde a la transmisión de saberes y conocimientos propuestos en una educación, extremadamente llena de contenidos, sujeta a competencias, tales como: terminar la primaria, hacer el bachillerato, presentar las pruebas Saber, formarse en una carrera profesional y ser miembro del mundo del trabajo, entre otras. En consecuencia, existe una primicia frente a los objetivos externos en los procesos educativos, *versus* las posibilidades del sujeto de cultivarse, constituirse y formarse en el acto educativo.

El enfoque que tienen las obras del “último Foucault” redescubren la posibilidad de pensar la educación como proceso del cultivo de sí mismo. La tarea es entonces dialógica entre el educador y el educando, donde el educador se encuentra inmerso en la tarea de cultivar a los otros, pues es aquel que cuida de los educandos y vela por el proceso de construcción de ellos; pero, al mismo tiempo que cuida del otro, el educador cuida de sí mismo –porque él sólo puede cuidar del otro si cuida de sí– y, en cierta medida, al cuidar del otro abre un espacio para que cada sujeto-educando, inicie el proceso de cultivarse y cuidarse a sí mismo.

Basados en la tarea dialógica de la educación, se construye toda una teoría de la educación para comprender dicho proceso del cuidar de sí mismos, en el cual, cada sujeto aprende a lidiar de la mejor manera posible con su dualismo (alma-cuerpo), y a su vez tendría que ver con una práctica de libertad. Si la educación establece, simplemente, un proceso de dominación sobre el sujeto, no habrá libertad posible, ni educación pensada a partir de la constitución del sujeto que se cultiva a sí mismo. Por lo tanto, ese cultivarse es el principio hacia la libertad, donde se reafirma la condición como sujeto autónomo y libre.

Michel Foucault es un pensador que no usa a la filosofía en un sentido “clásico”, pues no se interesó por recrear una historia de la filosofía de corte lineal, sino, más bien, su interés posibilitó pensar los problemas, por ejemplo, la figura de Sócrates, quien por una parte, permite la “estética de la existencia” entrelazando el pensar y el hacer, también, el aterrizaje hacia un desplazamiento del maestro, al instaurar que enseña aquello que se piensa para sí y para los otros. Teniendo en cuenta lo anterior, Foucault al estudiar a Sócrates invierte las relaciones entre aquel que enseña y aquel que aprende en la pedagogía tradicional, es decir, donde el educador impone ante el educando una sumisión. Es así como la figura de Sócrates recurre a la ignorancia para dialogar sobre un no-saber, buscando que cuide aquello que no se cuida y en darle atención a lo que no se atiende, que pedagógicamente hablando sería ocuparse, no del transmitir, sino de llamar la atención sobre las “prácticas de sí”.

La categoría ética en el último Foucault establece una relación directa entre educación y la noción sobre el “cuidado de sí”, pues presupone hablar de libertad y de sujeto y, a su vez, de autonomía e individuo. Posiblemente, en un mundo como el nuestro, los parámetros, criterios o logros, serían bastante diferentes, porque de hecho, tomando a la ligera dicha noción, se diría entonces: cuidando la dieta, cuidamos de sí, ejercitando el cuerpo y siendo conscientes de la sexualidad. Pero ese reduccionismo y ligereza propuesta desde la sociedad neoliberal, hace que ejercitar el “cuidado de sí” sea absolutamente individualista y narcisista, reafirmando el fundamento del proyecto capitalista, en el cual vivimos nosotros.

En consecuencia, al ser miembros de una “sociedad de control” justamente por un hedonismo contemporáneo, el riesgo de tematizar al “cuidado de sí” en la práctica pedagógica responde a diversos efectos que pueden ser positivos o negativos. Pero el llamado de Foucault (2017b) responde a la pregunta ¿es inútil sublevarse? proponiendo que, desde el compromiso de los educadores con el proceso de formación del sujeto, en el que los educandos reconozcan que son parte de una sociedad y están constituidos históricamente, viviendo con determinados valores. Por lo tanto, cuidar de sí mismo no puede ser desarticulado del garantizar condiciones para que el otro sea mejor y es ahí donde está el patrón ético, planteando un desdoble a futuras investigaciones.

Para finalizar, el texto recoge algunos análisis de la originalidad de Michel Foucault frente a retornar hacia los griegos y explorar la categoría de la ética, presentándose principalmente como una forma de investigar sobre el dominio de las prácticas y los discursos de verdad mitificados. En los volúmenes II y III de *La historia de la sexualidad* podrían deducirse más temáticas en torno a la sexualidad; tales volúmenes, posiblemente concluyen:

- A lo largo de los años 1980 a 1984, se percibe que el dominio de la actividad sexual no fue el único escogido por Foucault para determinar la constitución ética del sujeto, sino que se destaca el papel de las técnicas de sí; sin embargo, el interés foucaultiano se

esboza sobre una forma o condición de posibilidad para pensar la constitución de sí o un modo de vivir.

- En relación con el tema del dominio de sí, no es fácil pensar que Foucault toma la decisión de postular una ética como estética de la existencia, planteamiento curioso para la historia de la filosofía. Aunque no hay que olvidar que la función intelectual hoy repensaría las formas de gobernar y sus respectivas funciones, representadas en las nociones: conocimiento de sí y la construcción de virtudes, por ejemplo, el coraje. Al leer *el uso de los placeres* se observa que la templanza es otra de las nociones que debe estar presente para conducir las almas junto con la medida, proponiendo actualizar la ética de los placeres, del saber o del coraje de la verdad, y así mismo, instaurando la constitución de una libertad estilizada en el ámbito del ejercicio sobre sí mismo.

Sabemos que Michel Foucault se interesó por el cristianismo, pero lo que queda en la mente a menudo se reduce a la cuestión del poder, conocido como el corazón de su obra, pero el cristianismo se encuentra en el origen de una nueva forma de poder, ya no vertical sino reticular, el denominado “poder pastoral” invierte la interioridad y trata de ejercer el control mediante el gobierno por la verdad.

En *Les aveux de la chair*, un volumen sin precedentes de su *Historia de la Sexualidad*, que comenzó en el año 1976 y quedó inconcluso, hoy trastorna este inventario demasiado simple; dicha investigación dedicada a los primeros padres cristianos, en los que se destacan Justiniano hasta San Agustín, muestra que el interés de Foucault por el cristianismo se había expandido y profundizado con el tiempo, no sólo a la cuestión de la sexualidad sino también al surgimiento del tema, el gobierno y las “formas de vida”, dice Chevallier (2011). Si bien, es costumbre decir que el último período de Foucault estuvo marcado por el regreso a las filosofías antiguas, entendiéndose que el trabajo dedicado a los textos de los cristianos era tan importante como los greco-latinos.

Del cristianismo, lo que le interesaba a Foucault no era la teología, los dogmas o las doctrinas, sino la implementación del conjunto de técnicas, prácticas y ejercicios que desarrollaban cierta relación con uno mismo. En *Les aveux de la chair*, su atención se centra en el autoexamen y la dirección espiritual en la experiencia monástica, en la virginidad o el “estar casado”, enseñanzas resumidas así:

- Foucault muestra que la renuncia y la austeridad de los Padres de la Iglesia con respecto a la sexualidad se toman de los filósofos platónicos y estoicos; estos principios habrían emigrado al pensamiento y a la práctica de los cristianos desde círculos paganos, cuya hostilidad debía desarmarse mostrando formas de conducta ya reconocidas por ellos con su verdadero valor.
- Foucault está interesado en la problematización de la carne por parte de los Padres cristianos, porque es constitutiva de la ética del sujeto y pasa por una práctica: el monje confía sus pensamientos íntimos a su director espiritual, pues todo lo que lo atraviesa –sentimientos, deseos, afectos– debe ser redoblado y estructurado por un discurso que será contado a otro, siendo esta verbalización un conocimiento de sí mismo.

Referencias

- Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. (J. Pallí Bonet, Trad.). Madrid: Gredos.
- Foucault, M. (1994). *Politique et éthique: une interview*. En M. Foucault, *Dits et écrits: 1980 - 1988 (Vol. IV)*, (pp. 585-586). París: Gallimard.
- Foucault, M. (1996). *Truth and Subjectivity*. In *Howison Lectures in Philosophy*. Berkeley: University of Berkeley.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2012a). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres.* (T. Segovia, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012b). *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí.* (T. Segovia, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014a). *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France (1980-1981).* París: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2014b). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France (1979-1980).* (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014c). Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso. En M. Foucault, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, (pp. 195-223). H. Pons (Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014d). *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983).* (H. Pons, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017) *Foucault.* En M. Foucault, *Obras esenciales*, (pp. 999-1004). (Á. Gabilondo, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2017b) ¿Es inútil revelarse? En M. Foucault, *Obras esenciales*, (pp. 861-864). (Á. Gabilondo, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2018). *Histoire de la sexualité, IV. Les aveux de la chair.* París: Gallimard.
- Hadot, P. (2000). ¿Qué es la filosofía antigua? (E. C. Tapie Isoard & M. I. Santa Cruz de Prunes, Trads.). México: Fondo de Cultura Económica.

Interrogación, búsqueda y problematización en el “último Foucault”¹⁵

*Martín Emilio Camargo Palencia**

Introducción

En el conjunto del itinerario intelectual de Michel Foucault existe un “último Foucault”, en el sentido de que el objeto central de dicho itinerario –el sujeto–, sufre un desplazamiento metodológico. En este sentido “lo que hace Foucault es recorrer tres cuestiones: interrogación, búsqueda, problematización, respectivamente, ¿por dónde interrogar?, ¿qué buscar?, ¿qué problematizar?” (Camargo y Castro, 2017, p. 246). Esto significa que, si bien en el “último Foucault” la problematización general del itinerario en referencia sigue siendo la misma, “los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault, 1988, p. 3), el modo en que se interroga, se busca y se problematiza no es el mismo: mientras en el “primer Foucault” (arqueología) la interrogación, la búsqueda y la problematización recaen sobre las relaciones sujeto/saber (cómo el ser humano se ha constituido en objeto de saber), en el “segundo Foucault” (genealogía) recaen sobre las relaciones

15 Capítulo de libro que presenta los resultados del proyecto de investigación Experiencia, ética y sujeto del último Foucault. UPTC-DIN-SGI 2190.

* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-UPTC. Correo electrónico: martincamargo@yahoo.es

sujeto/poder (cómo el ser humano ejerce y sufre las relaciones de poder), y en el “último Foucault” (ética) recaen sobre las relaciones sujeto/sexualidad (cómo el ser humano se ha constituido en sujeto moral de sus propias acciones).¹⁶ ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de desplazamiento metodológico en el itinerario intelectual de Michel Foucault?, en particular, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de desplazamiento metodológico en el “último Foucault”?

Al respecto, el presente capítulo tiene como objetivo general describir y analizar las condiciones de posibilidad del desplazamiento metodológico en el “último Foucault”; específicamente se pretende: identificar los conceptos claves y significar la relevancia de dichos conceptos en el modo en que Foucault comprende la ética.¹⁷ Los anteriores objetivos se desarrollan en los cuatro apartados que conforman el presente capítulo. En el primero se esboza, brevemente, de una parte, el contexto moderno en el que emerge la cuestión del sujeto como problema de la filosofía de la época, y, de otra, el contexto contemporáneo en el que surge el itinerario intelectual de Michel Foucault; el segundo apartado trata de las condiciones de posibilidad de desplazamiento metodológico en dicho itinerario; y en el tercer apartado se identifican los conceptos claves en el desplazamiento metodológico en el último Foucault, y se determina la relevancia de dichos conceptos en el modo en que Foucault comprende la ética; finalmente, en el cuarto apartado, a

16 En la medida en que metodológicamente el itinerario intelectual de Foucault constituye una “ontología crítica del presente”, uno de los principales sustentos teóricos de sus indagaciones es el concepto de historia: no historia cronológica sino discontinua. La relación sujeto/historia es vinculante en la obra de Foucault. De ahí que cada interrogación, búsqueda y problematización suponga una descripción y análisis de las condiciones históricas de posibilidad de subjetividad del sujeto en relación con el saber, el poder y la ética.

17 Plantearse estos objetivos e intentar desarrollarlos y lograrlos, al mismo tiempo constituye un ejercicio de pasión y responsabilidad intelectual en el sentido de que su objeto de estudio, el periodo final del pensamiento de Foucault, pero también de manera escueta el conjunto de su itinerario intelectual, configura una “caja de herramientas” para describir y analizar, como se plantea en el apartado final de este capítulo, contextos y problemas de la educación en general.

modo de conclusión, se reflexiona en torno a las posibilidades de uso metodológico.¹⁸

Sujeto, modernidad, contemporaneidad

En la reflexión filosófica actual, la pregunta por el sujeto suscita un interés central. Aunque esta reflexión consiste más en una revisión histórico-crítica que en nuevas teorizaciones, su pertinencia radica en la consideración de que dicha pregunta no solo potenció el desarrollo de la filosofía moderna, con evidentes repercusiones teóricas en la filosofía contemporánea, sino que se constituyó en paradigma de tales filosofías. Esta consideración se hace desde dos ángulos de problematización: el primero concierne a la filosofía moderna: el sujeto como tema y problema de la filosofía; el segundo es propio de la filosofía contemporánea: el sujeto como concepto histórico y como categoría analítica. Mientras el primer ángulo es rastreable en revisiones histórico-críticas como "La cuestión del sujeto: el debate en torno a un problema de la modernidad" y "La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot", el segundo es ubicable en revisiones histórico-críticas del corte de "El postestructuralismo de la filosofía política francesa contemporánea: presupuestos, críticas y proyecciones" y "La invención del sujeto". Respectivamente en estos trabajos, Álvarez (2007) compila una serie de ensayos que dan cuenta del problema del sujeto entendido como paradigma moderno. El marco analítico de estos ensayos es la historicidad del debate en torno al sujeto en la tradición filosófica occidental. Así se inscribe el trabajo de Bürger y Bürger (2001). Por otro lado, Mejía (2004) reúne una pluralidad de artículos que, aunque no intervienen en el problema del sujeto de manera directa, sí brindan herramientas teóricas clarificadoras acerca del estado de la cuestión en la filosofía contemporánea. En este orden de ideas, Campillo (2001) estudia el planteamiento que, respecto al sujeto, y

18 Para una aproximación al lugar del pensamiento de Foucault en la filosofía contemporánea, véase Camargo y Castro (2017), específicamente el apartado titulado *Foucault y el estructuralismo como método de saber acerca del hombre en su situación histórica*.

a su modo de ver, constituye el hilo conductor de la obra de Michel Foucault: “el sujeto es una invención histórica” (p. 14).

Lo que se colige del anterior somero estado del arte acerca de la cuestión del sujeto, es que tal cuestión se erigió como paradigma en la modernidad: el sujeto es un paradigma esencialmente moderno. Esto se constata en el hecho de que el término modernidad no solo alude a un periodo histórico sino a una actitud intelectual. Desde esta perspectiva, “la modernidad ha de entenderse como una forma de la cultura occidental que elabora un nuevo modelo de comprensión del ser humano: el modelo del sujeto” (Álvarez, 2007, pp. 9-10). A la elaboración de dicho modelo pueden asignarse tres momentos determinantes en la filosofía moderna: el del anuncio, el del giro inaugural y el del debate. El primero trata del fundamento o principio del modelo que Friedrich Hegel anuncia como:

El pensamiento libre que parte de sí mismo: la autonomía del pensamiento como actividad de un sujeto que no está dispuesto a aceptar otro criterio de verdad y otra norma de validez distintos de los que emanan del poder soberano de su conciencia. (Álvarez, 2007, p. 10)

El segundo momento, como sostiene Duque (2007), se produce en el inicio de la modernidad, concretamente en el campo de la metafísica, y se sitúa en la reinterpretación que hace René Descartes de la noción de sujeto aristotélica: mientras para Aristóteles el *hypokeímenon* (sustrato, esencia, *sub-iectum*, *sub-stantia*), es decir, lo que la filosofía moderna reconocerá como “sujeto”, designa la entidad primera que subyace y soporta la realidad de las cosas y sus accidentes, para Descartes designa la sustancia-sujeto (*res cogitans*) que sostiene todas las representaciones, esto es, los modos en que

las cosas aparecen en la realidad.¹⁹ Por último, el tercer momento se halla en lo que leyendo a Martin Heidegger se puede denominar metafísica de la subjetividad. Para Álvarez (2007), es sobre todo a partir de Heidegger, en su crítica a la técnica, cuando se plantea la cuestión acerca del sujeto metafísico como un asunto central del debate filosófico, pues del resultado de este debate dependería no solo el modelo con el que la modernidad puede pensar al hombre, sino que afectaría a la posibilidad misma de seguir desarrollando el tipo de concepción de sujeto aristotélica, que hasta entonces había caracterizado la tradición filosófica occidental.

Estos momentos determinantes en la elaboración del "modelo del sujeto" moderno, tendrá en la contemporaneidad una consecuencia teórica como *canon* en la reflexión filosófico-política: sujeto no solo es quien manda, sino que sujeto también es quien es mandado. Dicho de otra forma, sujeto no es solo quien ejerce el poder, sino quien sufre las relaciones de poder. De acuerdo con Duque (2007), en la tradición filosófica occidental de arraigo aristotélico esta noción de sujeto era impensable, pues "quien 'manda', en Aristóteles no puede ser sujeto, un *hypokeímenon*, porque entonces tendría (o sería) materia, con lo cual no podría dar razón de sí mismo ni generar desde sí mismo sus propias determinaciones" (p. 30). En la concepción aristotélica *hypokeímenon* "Quien 'manda' en el sujeto – quien le dice lo que él era ya–, es el *eídos*, la *species* (o bien tomando el *logos* en su integridad, la esencia" (Duque, 2007, p. 30).

Si aceptamos que el "modelo del sujeto" moderno tuvo la referida consecuencia teórica como *canon* en la reflexión filosófico-política contemporánea, también aceptaremos que dicha consecuencia configura el contexto en el que surge el itinerario intelectual de Michel Foucault. Para Campillo (2001), el tronco de tal itinerario

19 Respecto a la reinterpretación cartesiana de la noción de "sujeto" aristotélica es pertinente la siguiente aclaración: la tarea histórica de la metafísica ha sido la de indagar las relaciones *permanencia/cambio* y *ser/devenir*. Al respecto nos parece que, aunque ya en Aristóteles existe la preeminencia del *hypokeímenon* (lo que subyace y está a la base como fundamento) sobre el *antikeímenon* (lo que está ahí delante, lo opuesto), con Descartes dicha preeminencia se acentúa virando hacia la concepción de un sujeto del conocimiento (*cum-scientia*).

es fundamentalmente político, y se puede sintetizar de manera genérica en el planteamiento de que “El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin” (Foucault, 1986, p. 375). Las raíces de este “tronco” –que como se irá observando es el punto de partida de la crítica de Foucault al sujeto cartesiano, fundante y racional– son asimilables por lo menos a dos acontecimientos: 1) como nacional francés históricamente inscrito en la Revolución Francesa y en los conflictos mundiales –Primera y Segunda Guerra Mundial–, el itinerario intelectual de Foucault proviene en términos generales de dos nociones sobre los cuales se han desarrollado las ciencias sociales y buena parte de la reflexión filosófica contemporáneas: *Ilustración, Revolución*;²⁰ 2) así como un siglo atrás, los hechos de la comuna de París del año 1848 fueron claves para que Karl Marx, en su obra *La lucha de clases en Francia*, diera cuenta de la estructura social del capitalismo,²¹ del mismo modo el acontecimiento francés de mayo de 1968, que modificó estructuralmente la situación social de Occidente, fue clave para que Foucault diera cuenta de las relaciones poder/saber, práctica/discurso, subjetivación/sujeto.²²

Así pues, en este contexto de emergencia de resistencias políticas y de “nuevas” formas democráticas de organización social que exigían ser explicitadas, se produce el surgimiento del itinerario intelectual de Michel Foucault que, como se advirtió arriba, es fundamentalmente político. Esto se evidencia en el hecho de que el

20 De la experiencia francesa en la Segunda Guerra Mundial, lo que resulta políticamente interesante es que la resistencia organizada estuvo precedida por el Partido Comunista Francés. Este hecho acarreó la simpatía de los intelectuales franceses hacia las ideologías de izquierda de su contexto. Nos parece que Foucault es uno de esos intelectuales.

21 La coyuntura política que constituyen los hechos de la comuna de París de 1848 es fundamental para que, a) Marx diera cuenta de un “nuevo” tipo de movilización social, b) Marx diera cuenta de la lógica del capital: producción, distribución, circulación, consumo.

22 Entre otros, los movimientos feministas y libertarios homosexuales, ecologistas y antinuclear, que se incubaron en los acontecimientos de mayo de 1968 y que surgieron socialmente institucionalizados en la década del setenta, pusieron de manifiesto la emergencia de “nuevas” formas democráticas de organización social y la necesidad, por tanto, de una “nueva” teoría que las explicara.

punto de mira del itinerario intelectual en referencia, fue el de poner en duda todos aquellos principios ilustrados y revolucionarios que se pretendían inamovibles, "es más, su principal interés parecía ser, en principio, demostrar que todo el humanismo nacido de la Ilustración solo representaba los intereses de una clase, la burguesa" (Newmark, 2004, p. 81).

Hay que considerar que todo itinerario intelectual, por más político que sea, tiene su fundamentación filosófica. El itinerario intelectual de Foucault no es la excepción a esta condición. Su fundamento filosófico es la sentencia *El hombre ha muerto* (Foucault, 1986). De acuerdo con Bürger y Bürger (2001), si se asume el discurso de la muerte del hombre (del sujeto cartesiano), según el modelo de la sentencia de Nietzsche según el cual Dios ha muerto, se advierte el carácter "abismal" de aquella:

Del mismo modo que la muerte de Dios deja algo tras de sí, a saber, la marca del lugar en el que estaba Dios, así deja también la muerte del sujeto una huella que remite a él. Esto significaría que: también tras su muerte nos es aún presente el sujeto, sólo que ya no como un esquema, libre de contradicción, del orden de la relación con el mundo y con nosotros mismos, sino como un esquema quebrado en sí. La metáfora encerraría el requerimiento de reconocer como exagerada la confianza moderna en el poder del yo para apropiarse del mundo. (Bürger y Bürger 2001, p. 13)

Lo anterior, en palabras de Foucault, y que muestra de manera efectiva la naturaleza filosófica de su itinerario intelectual fundamentalmente político, se plantea así:

Si estas disposiciones desaparecieran tal como han aparecido, si mediante algún suceso, cuya posibilidad como mucho podemos presentir, pero cuya forma o promesa no conocemos aún, por el momento, si estas disposiciones se balancearan, como al borde del siglo XVIII el fundamento del pensamiento clásico, entonces se puede muy bien aventurar que el hombre desaparecería como a la orilla del mar un rostro trazado en la arena. (Foucault, 1986, p. 398)

A diferencia de la sentencia de Nietzsche –*Dios ha muerto*–, en la que la sombra de Dios muerto deja una sombra que perdura por milenios, como se puede constatar en la teología cristiana, la sentencia de Foucault –*el hombre ha muerto*–, borra al hombre como una ola desaparece una figura dibujada en la arena (Bürger & Bürger, 2001). En esa dimensión temporal futurista que invoca la sentencia de Foucault, el hombre desaparecería en un abrir y cerrar de ojos. De lo que en realidad habla la sentencia de Foucault “lo delata la palabra *promesse*, de una promesa, de un prometer. La muerte del sujeto sería para el yo hablante la liberación de un esquema que no le asigna lugar alguno en el que pueda vivir” (Bürger & Bürger, 2001, p. 14).

El itinerario metodológico de Michel Foucault: entre el afuera (posicionamiento) y el adentro (desplazamiento)

Este apartado describe y analiza las condiciones de posibilidad de desplazamiento metodológico en el conjunto del itinerario intelectual de Michel Foucault. De acuerdo con Bedoya (2013), las investigaciones que conforman el itinerario intelectual del filósofo que nos ocupa, tienen como objeto de estudio al *sujeto* y las diversas formas de subjetivación del ser humano en la cultura occidental. Se trata de un problema de investigación cuyo carácter teórico, aunque vitalmente histórico, difiere de manera sustancial de las indagaciones realizadas en el campo de la historia de las ideas.²³ La historia que denota las investigaciones de Foucault es “histórico-

23 Al reemplazar en 1970 a Jean Hyppolite en la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*, Foucault ofrece una lección inaugural: *El orden del discurso*. En ella se puede advertir que Foucault no se considera un historiador de las ideas sino un arqueólogo y genealogista en el sentido de que su propósito no es escribir una *historia global*, de la génesis y la cronología, por ejemplo, de una civilización, sino una *historia general* que reconoce en la dispersión y la discontinuidad los acontecimientos (condiciones) que han posibilitado la emergencia de instituciones, objetos, sujetos, y en general, discursos y prácticas. De ahí que las relaciones poder/verdad/sujeto sean el centro de su atención teórico-metodológica.

crítica".²⁴ Esto significa que no es una historia cuyo objetivo principal –como comúnmente se afirma–, sea el análisis de los fenómenos del poder y tampoco la elaboración de los fundamentos de tal análisis, "Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura" (Foucault, 1988, p. 3). Este objetivo, en el marco del itinerario intelectual de Foucault, se desarrolla en torno a tres modos de subjetivación, a los que Foucault les asigna la función de transformación de los seres humanos en sujetos: saber, poder, ética.

Cada uno de estos modos de subjetivación tiene su propio recurso metodológico. Así, escribe Castro (2006), lo que Foucault denomina arqueología, es decir, la descripción de las condiciones históricas de posibilidad del saber, configura el recurso metodológico epistémico para mostrar cómo el ser humano se ha constituido en sujeto y objeto de conocimiento; por otra parte, la historia entendida como genealogía configura el recurso metodológico para describir las relaciones de poder o, lo que es lo mismo, las relaciones entre sujetos; y finalmente, las prácticas –de subjetividad– configuran el recurso metodológico para describir el modo en que el ser humano se constituye, ya no en una relación con los otros sino consigo mismo, en sujeto moral.²⁵

A nuestro modo de ver, la potencia metodológica del anterior itinerario intelectual está en el hecho de que, contrario a lo que se piensa, el problema fundamental para Foucault no es el de las relaciones saber/poder sino el de las relaciones sujeto/verdad:

24 En el último apartado de este capítulo –El itinerario intelectual de Michel Foucault como "caja de herramientas" en la investigación en educación– se ofrece una panorámica de lo que para Foucault significa una investigación en perspectiva histórico-crítica, o mejor, "ontología crítica del presente".

25 En atención al objeto de estudio que abordan, los recursos metodológicos en el itinerario intelectual de Foucault constituyen, respectivamente, una historia de las formaciones discursivas, una historia de las relaciones sociales, y finalmente una historia de las prácticas de subjetividad. De ahí que la historia, como objeto y como práctica, sea uno de los ejes centrales del itinerario intelectual de Foucault.

Cómo el sujeto entra en ciertos juegos de verdad [...] El problema del saber/poder no es para mí el problema fundamental, sino un instrumento que permite analizar de la forma que me parece más exacta el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad. (Foucault, 1999, pp. 402-403)

Como se advierte en el planteamiento anterior, aunque los conceptos saber y poder revisten para Foucault un interés teórico, la atención que presta a dichos conceptos es fundamentalmente metodológica, en el sentido de que los usa como categorías de análisis o rejillas de análisis. Para Foucault (1995a) el saber se refiere

[...] a todos los procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido [...] el término *poder* no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. (p. 14)

Esta disposición metodológica, de acuerdo con Castro (2006), es la que viabiliza el cometido foucaultiano de rechazar la concepción moderna, esencialmente cartesiana, de un sujeto fundante, constituyente de la realidad; en contraposición histórico-crítica, Foucault propone y describe, en *Las palabras y las cosas* (al sujeto empírico), en *Hay que defender la sociedad* (al sujeto político) y en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (al sujeto ético), que en general es un sujeto constitutivo de la realidad.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, el itinerario intelectual de Foucault, en su conjunto, constituye un desplazamiento metodológico respecto al modo de escribir la historia: "Foucault reifica una instancia que escapa a la acción humana y a la explicación histórica, que hace prevalecer los cortes o las estructuras sobre la continuidad y la evolución" (Veyne, 1984, p. 199). Esta manera de escribir la historia tiene un modo particular de interrogar, de buscar y de problematizar, distinta a la totalización que supone el método de la historia de las ideas.

La intuición inicial de Foucault no es la estructura, ni el corte, ni el discurso: es la *rareza*, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser distinto (Veyne, 1984, p. 200).

Por ejemplo, si el acontecimiento objeto de investigación fuese "la desaparición de los combates de gladiadores" (Veyne, 1984, p. 200), la rareza de este hecho no estaría en la desaparición misma de dichos combates, incluso si hubiesen desaparecido de manera intempestiva, sino en las condiciones que hicieron posible dicha desaparición:

Esos combates fueron desapareciendo poco a poco, o más bien por etapas, a lo largo del siglo IV de nuestra era, en el que reinaban emperadores cristianos. ¿A qué se debe esa desaparición, y por qué se produjo en ese momento? (Veyne, 1984, p. 200).

Respecto a la anterior interrogación, y de acuerdo con Veyne (1984), un historiador de las ideas podría responder que los combates de gladiadores fueron desapareciendo poco a poco por efecto de las exigencias morales del cristianismo. Pero no es así. La problematización muestra que, para el cristianismo de la época, los combates de gladiadores eran tan condenables como cualquier otro espectáculo que distrajera a los hombres de pensar únicamente en su salvación, como el teatro, por sus incidencias en el alma de los hombres, más reprobable que los combates de gladiadores. La búsqueda de una respuesta veraz, dado que el cristianismo no parece ser la condición de posibilidad de la desaparición de los combates de gladiadores, hay que emprenderla entonces de otro modo, es decir, hay que interrogar y problematizar de otro modo: "¿Será que la Roma pagana era una "sociedad del espectáculo" en la que el Poder daba circo y gladiadores al pueblo por razones de alta política?" (Veyne, 1984, p. 203). Y con motivo es así:

En la parte sumergida del iceberg “político” [...] se oculta la verdadera explicación de los combates de gladiadores [...] porque ahí es donde se ha producido un cambio que ha hecho impensables esos combates en Bizancio o en la Edad Media. (Veyne, 1984, p. 203)

En suma, el itinerario intelectual de Foucault está soportado por un modo singular de interrogar, de buscar y problematizar que, en el caso de la desaparición de los combates de gladiadores, exige “apartarse de ‘la’ política para observar una forma *rara*, un ‘bibelot’ político de la época, cuyos enrevesamientos inesperados constituyen la clave del enigma” (Veyne, 1984, p. 203). En concreto, en lugar de creer –como en la historia de las ideas– que existe una cosa denominada “los gobernados” respecto a los cuales “los gobernantes” se comportan de una determinada manera, el investigador arqueológico y genealógico muestra que la relación gobernantes/gobernados puede analizarse de otro modo, bajo la consideración de que los gobernantes pueden tratar a sus gobernados, en palabras de Veyne (1984), siguiendo prácticas diferentes, que difieren en las distintas épocas hasta el punto que lo único común entre los gobernantes de dichas épocas es el nombre.

Empero, el itinerario intelectual de Foucault despliega un desplazamiento metodológico, no sólo hacia afuera (disposiciones) respecto a la historia de las ideas, sino hacia adentro (desplazamientos), en el modo singular de interrogar, buscar y problematizar la cuestión central de dicho itinerario: el sujeto y sus distintos modos de subjetivación en la cultura occidental. En efecto, como se ha planteado arriba con base en los análisis de Castro (2006), cada una de las formas de subjetivación del sujeto que describe Foucault tiene su modo particular de interrogación, de búsqueda y de problematización, o su propio “recurso metodológico”, lo cual implica, necesariamente, un desplazamiento en el modo de interrogar, buscar y problematizar. Veamos pues, brevemente, cómo acontece esto en cada uno de esos modos de subjetivación, para luego, en el tercer apartado, profundizar en las condiciones de posibilidad de desplazamiento metodológico en el último Foucault.

Antes de proseguir, atiéndase las siguientes precauciones metodológicas para una expedita comprensión de lo que sigue: 1) aunque no se le considere historiador por algunos círculos intelectuales sino más bien filósofo, reconocemos que Foucault, cuando menos, usó la historia para escribir la historia, desde la mirada arqueológica y genealógica, del sujeto epistémico, político y ético; 2) esta historia, respecto a la historia de la ideas, se distingue por el planteo, siguiendo a Delaporte (2002) de tres nuevos posicionamientos metodológicos, a saber: presente en vez de actualidad, comienzo en vez de origen, fundación en vez de fundamento; 3) a diferencia de la actualidad,

El presente, en su banalidad, tiene valor de indicio, ya que le permite a Foucault identificar un problema original [...], el presente define el campo de lo común, de lo obvio, de los hechos banales, pero no porque sean banales se puede negar su existencia [...]. (Delaporte, 2002, p. 224; pp. 242-242)

En *El nacimiento de la clínica*, por ejemplo, describe el presente banal de esa disciplina con el fin de identificar el problema original y, una vez hecha esta identificación pone el presente entre paréntesis, pues el objetivo ahora es aclarar un nuevo problema (Delaporte, 2002); 4) según lo expone Foucault, el comienzo, a diferencia del origen, responde a un evento (*eventualización*), o acontecimiento, que el historiador arqueológico y genealógico hace emerger como una singularidad, a partir de una ruptura con aquellas evidencias en las que se apoya el saber, los consentimientos y prácticas de los sujetos (Foucault, 1982); 5) la fundación, a diferencia del fundamento, explica Foucault revisando la noción de conocimiento en Nietzsche, "es como una centella que brota entre el choque entre dos espadas [...] A la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones" (Foucault, 1995b, p. 22), no hay en el ser humano un germen originario al que le pueda llamar conocimiento, el conocimiento fue inventado, y por tanto responde a reglas de fundación, aparición, emergencia, más que a reglas de fundamento.

Así pues, en el contexto de las anteriores precauciones metodológicas, la manera como acontece la interrogación, la búsqueda y la problematización en el adentro del itinerario intelectual de Foucault, o dicho de otro modo, en el marco de cada uno de los modos de subjetivación que describe y analiza, puede esbozarse de la siguiente manera, bajo el presupuesto ya subrayado de que las investigaciones de Foucault son estrictamente históricas. Para ello nos valemos, de manera sistemática, y manual, si se quiere, por un lado, de *¿Crítica y Aufklärung* ["Qu'est-ce que la Critique?"] (Foucault, 1995a), y por otro lado de la *Primera conferencia* que aparece en el libro *La verdad y las formas jurídicas* (Foucault, 1995b).

Primer modo de subjetivación del sujeto: la constitución del ser humano en sujeto y objeto de conocimiento

Recurso metodológico

El saber

Nivel metodológico

La arqueología: la investigación arqueológica consiste en tomar conjuntos de elementos donde se pueda describir, en primera aproximación, o sea, de manera completamente empírica y provisional, conexiones entre mecanismo de coerción y contenidos de conocimiento. (Foucault, 1995a, p. 13)

Interrogación

"¿Cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales?" (Foucault, 1995b, p. 13).

Búsqueda

La cuestión es la siguiente: existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consiste en buscar

cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión. (Foucault, 1995b, pp. 13-14)

Problematización

Creo que esta forma del análisis, tradicional en el marxismo universitario de Francia y de Europa en general, tiene un efecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva. [...] Me propongo demostrar 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. (Foucault, 1995b, p. 14)

Segundo modo de subjetivación del sujeto: la constitución del ser humano en sujeto que ejerce y padece estrategias de poder.

Recurso metodológico

El poder

Nivel metodológico

La genealogía: la investigación genealógica analiza las condiciones de posibilidad en que una singularidad emerge,

A partir de múltiples elementos determinantes, en relación con los cuales esa singularidad aparece, no como el producto sino como el efecto [...] No se trata de reducir el conjunto de fenómenos derivados a una causa, sino de hacer inteligible una positividad singular, precisamente, en lo que ella tiene de singular. (Foucault, 1995a, p. 16)

Interrogación

¿Cómo el ser humano ejerce y padece el poder? (Foucault, 1995b).

Búsqueda

Hace algunos años era original e importante decir y mostrar que aquello que se hacía con el lenguaje –poesía, literatura, filosofía, discurso en general– obedecía a un cierto número de leyes o regularidades internas: las leyes o regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en determinada época. (Foucault, 1995b, p. 15)

Problematización

Lo que problematiza el genealogista Foucault respecto al “carácter lingüístico de los hechos del lenguaje” es que, de acuerdo con su perspectiva, se deben considerar dichos hechos

[...] ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo –y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los anglo-americanos–, como juegos (*games*) estratégicos de acción y reacción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro. (Foucault, 1995b, p. 15)

Tercer modo de subjetivación del sujeto: la constitución del ser humano en sujeto moral

Recurso metodológico

Las prácticas

Nivel metodológico

La ética

Por último, el tercer tema de investigación que propongo a ustedes y que definiré, por su encuentro con los dos primeros, el punto de convergencia en que me sitúo, consistiría en una reelaboración de la teoría del sujeto. Esta teoría fue profundamente modificada y renovada en los últimos años por unas teorías o, aún más seriamente, unas prácticas entre las que cabe destacar con toda claridad el psicoanálisis. (Foucault, 1995b, p. 15)²⁶

Búsqueda

Hace dos o tres siglos la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad, sino que podía hacer eclosión la verdad. Ahora bien, creo que el psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto. Pero a pesar de que esto es cierto con respecto al psicoanálisis, en compensación, en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana. (Foucault, 1995b, p. 16)²⁷

26 En efecto, Foucault aquí se refiere a que la teoría sobre el sujeto establecida en el pensamiento filosófico occidental a partir de Descartes, en la contemporaneidad –incluso ya en la modernidad– ha sufrido profundas modificaciones por lo que denomina *prácticas*, dentro de las cuales le asigna un lugar destacado al psicoanálisis. Las prácticas en las indagaciones de Foucault no solo constituyen un recurso metodológico sino el nivel metodológico mismo, en especial, como se mostrará más adelante, en el "último Foucault".

27 Al plantear que la teoría del sujeto, en los años finales de la modernidad y comienzos de la contemporaneidad, siguió siendo muy filosófica, cartesiana, kantiana, aclara que en este sentido sus indagaciones se ubican en un nivel de generalidad teórica, en el sentido de que no hace distinción alguna entre las concepciones de sujeto cartesiana y kantiana.

Problematización

Actualmente, cuando se hace historia –historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia– nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. (Foucault, 1995b, p. 16)

El “último Foucault”: interrogación, búsqueda, problematización²⁸

Uno de los más recientes análisis publicados en español sobre el periodo final del itinerario intelectual de Michel Foucault, último Foucault, es el estudio de Jorge Álvarez Yágüez (2013), publicado con el título *El último Foucault: voluntad de verdad y subjetividad*. Al igual que en el presente capítulo, pero guardando las debidas proporciones, Álvarez Yágüez examina el itinerario intelectual de Foucault en su totalidad, lo cual le exigió una revisión del material documental que compone dicho itinerario: obras primordiales, entrevistas, conferencias, cursos, etc., y en particular los cursos que Foucault dictó en el Collège de France entre los años de 1970 y 1984, que son de vital importancia en el análisis de Álvarez Yágüez,²⁹ en la medida en que permiten consolidar una línea de investigación en la que el “último Foucault” se entiende como itinerario específico de

28 Como se puede constatar, en este capítulo no se ha tenido la intención de asignarle una periodicidad específica al itinerario intelectual de Foucault, a sus etapas arqueológica y genealógica, en la medida en que sus obras, incluso sus cursos, entrevistas, etc., constituyen un conjunto teórico, conceptual y metodológico coherente en relación con su investigación central: el sujeto. Esta es la razón de ser de dicha delimitación periódica al estudiar ahora al “último Foucault”.

29 Lo que se sabe sobre los cursos que dictó Foucault en el Collège de France es que son un total de 13 cursos, publicados a partir de la década del noventa y de los cuales, al día de hoy, queda por publicar el curso de 1971-1972, conocido con el título de “Teorías e instituciones penales”.

desplazamiento metodológico, que demanda volver la mirada sobre cuestiones cruciales en dichos cursos: el problema de la ascesis de la carne, la confesión y el poder pastoral del cristianismo (*Del gobierno de los vivos*, 1979-1980), el problema de las relaciones entre sujeto y verdad (*Subjetividad y verdad*, 1980-1981), la noción de "cuidado de sí" griega platónica, estoica y epicúrea (*Hermenéutica del sujeto*, 1981-1982), los estudios del concepto de *parresía* (entendida como testimonio audaz de la verdad) en sus distintas formas, política, filosófica, cínica, y que es analizado en esencia (*El gobierno de sí y de los otros*, 1982-1983).

El conjunto de los anteriores problemas a nuestro juicio son vinculantes al tercer modo de subjetivación del sujeto (*la constitución del sujeto moral*) y constituyen un desplazamiento metodológico en el *adentro* del itinerario intelectual de Foucault, toda vez que de lo que se trata, en el fondo, es de una reelaboración de la teoría del sujeto (Foucault, 1995b, p. 15). No obstante, el punto de partida del "último Foucault", aunque en estrecho vínculo con los cursos mencionados, no se ubica en estos sino en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, esto es, *La voluntad de saber*, de 1976.³⁰ De acuerdo con Álvarez Yágüez (2013), en el citado volumen se halla el concepto clave de desplazamiento metodológico en el "último Foucault", a saber, "dispositivo de sexualidad". En tanto que categoría analítica, este concepto le permite a Foucault analizar las prácticas que impiden a los seres humanos la adquisición de un saber acerca del sexo.

Desde el punto de vista metodológico, a nuestro criterio, la interrogación, la búsqueda y la problematización se desplazan desde el interés por las relaciones sujeto/saber y sujeto/poder, respectivamente propias del primero y segundo modo de subjetivación del sujeto, al interés por las relaciones verdad/poder. Para Jorge Álvarez Yágüez (2013), con el interés en dicha

30 Existe otra perspectiva acerca del punto de partida del "último Foucault". Aquella que considera que dicho "punto" se encuentra en la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres*), concretamente en la sección denominada "Modificaciones".

relación comienza a establecerse el objeto de estudio del “último Foucault”: el sujeto moral en el marco, como ya se dijo, de una reelaboración de la teoría del sujeto. De lo que se percata Foucault es de que la constitución de la subjetividad puede producirse desde un plano distinto, aunque en relación, al del saber y al del poder, desde las relaciones del sujeto consigo mismo. En este sentido la *interrogación* apunta al análisis de las condiciones de posibilidad de una subjetividad definida por las relaciones del sujeto consigo mismo, entendido como sujeto de deseo y poseedor de verdad. Esta interrogación pasa por la *problematización* del dispositivo de sexualidad moderno, cuyas raíces morales las ubica Foucault en la cuestión cristiana, sobre todo medieval, de las restricciones al sujeto en tanto que sujeto y objeto de deseo.

En este contexto, las categorías analíticas *dispositivo de sexualidad y prácticas* se constituyen en herramientas metodológicas de *búsqueda* sobre la interrogación y la problematización. En dicha búsqueda, según Castro (2006), al asimilar las formas de experiencia como formas de pensamiento, Foucault realiza el hallazgo que pondrá en cuestión el sujeto moderno, cartesiano, más constituyente que constitutivo de la realidad:

Por pensamiento entiendo lo que instaura, en diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento [...] lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético. (Foucault, 1994a, p. 578)

Así pues, en síntesis, el comienzo del itinerario intelectual del “último Foucault” está marcado por un desplazamiento metodológico, en relación con el modo de analizar la constitución de la subjetividad del sujeto. En dicho desplazamiento se configuran dos categorías analíticas clave: dispositivo de sexualidad y prácticas. De acuerdo con Castro (2006), aunque en el último Foucault no se encuentra una definición explícita de tales categorías, dispositivo de sexualidad, en una de sus acepciones, puede definirse como sigue: “El dispositivo es la red de relaciones que se pueden establecer entre

elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no-dicho" (Castro, 2006, p. 10); Foucault entiende por prácticas

La racionalidad o la regularidad que organiza lo que los hombres hacen ("sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento"), que tiene un carácter sistemático (saber, poder, ética) y general (recurrente), y que por ello constituye una "experiencia" o un "pensamiento". (Castro, 2006, p. 12)

Otro de los conceptos que atraviesa el itinerario intelectual del "último Foucault", es el concepto de *libertad*. Sin embargo, hay que reconocer que no aparece como una novedad teórica, pues en el itinerario genealógico sobre el concepto de libertad es clave para explicar el fenómeno del poder, no solo como un ejercicio sobre las acciones de los otros sino como una posibilidad de resistencia. De acuerdo con Foucault (1988), el ejercicio del poder solo es posible en el espacio de la libertad. En este sentido, no resulta extraño que lectores asiduos de Foucault, como Negri (2004), consideren en sus análisis que Foucault es uno de los filósofos contemporáneos más incisivos respecto a las relaciones entre ética y libertad. La ética tiene en la libertad su condición ontológica. El punto de partida de este presupuesto es la distinción que hace Foucault entre moral y ética:

La moral es un conjunto de reglas que sirven para propiciar una conducta en la vida. En sentido amplio, la moral es un conjunto de valores y reglas de acción propuestas a los individuos por medio de estructuras prescriptivas (familia, instituciones educativas, iglesias, partidos, etcétera). La ética, por el contrario, *se refiere al modo en que cada uno se constituye así mismo como sujeto moral*. (Negri, 2004, p. 145)

En palabras del mismo Foucault, la moral es

Un conjunto de valores y de reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos diversos, como pueden serlo la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc. [...] estas reglas y valores serán explícitamente formulados dentro de una doctrina coherente y de una enseñanza explícita. [...] pero por moral entendemos también el comportamiento real de los individuos, en la relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella, en que respetan o dejan de lado un conjunto de valores. (Foucault, 1984, p. 27)

De acuerdo con lo anterior, en toda moral perviven dos aspectos complementarios, a saber, código de comportamiento y modos de subjetivación. Complementario, en este orden de ideas, significa que un determinado momento, primará un aspecto sobre el otro. Así, por ejemplo, cuando dada su conducta se somete a los individuos a penas y castigos, la subjetivación se llevaría a cabo bajo la forma jurídica; en cambio, cuando dada su conducta los individuos son conscientes de los códigos y normas que regulan sus acciones, la subjetivación se llevaría a cabo desde sí mismo a través de la toma de consciencia de las *prácticas*, que le permiten al individuo no solo un conocimiento de sí mismo sino la posibilidad de transformación de su ser. Se trata, visto de este modo, más de un gobierno de sí mismo que de un gobierno sobre los otros, o lo que es lo mismo, más de un ejercicio de poder sobre sí mismo que sobre los otros.

Para Foucault esta última forma de subjetivación hunde sus raíces en las reflexiones filosóficas griegas y greco-romanas. En estas reflexiones, la acción de ocuparse de sí, del cuidado de sí (*epimelesthai sautou*), de una práctica de sí, tenía la connotación de un conocimiento de sí, desde el punto de vista individual y como práctica de auto-transformación del individuo. De ahí que, siguiendo esta idea, Foucault prefiera hablar más bien de prácticas de libertad que de procesos históricos de liberación. En contraposición, en el ámbito de las reflexiones filosóficas del cristianismo, sobre todo medieval,

el cuidado de uno mismo, desde la perspectiva de la ascesis de la carne, se entiende como la renuncia a uno mismo³¹. En síntesis,

La libertad individual era para los griegos algo muy importante –contrariamente a lo que comúnmente se dice– inspirándose más o menos en Hegel, de que la libertad del individuo carecía de importancia en la hermosa totalidad de la ciudad, no ser esclavo (de otra ciudad, de los que nos rodean, de los que os gobiernan, de vuestras propias pasiones) era tema absolutamente fundamental. La preocupación por la libertad ha sido un problema esencial, permanente, durante los magnos siglos de cultura clásica. (Foucault, 1994b, pp. 112-113)

Esta fundamental preocupación, y cuidado de la libertad en relación con la *epimelesthai sautou* socrática, constituye un saber de uno mismo, oscurecido por otro saber (cristiano), el de la negación de uno mismo, pero necesario en todo caso para el cuidado de uno mismo: el concómete a ti mismo (*gnóthi seauton*). En los dos saberes en referencia existen prácticas que históricamente hicieron entrar en tensión moral a la cultura occidental. Según Foucault (1996), dicha tensión se resuelve en la modernidad a favor de la negación del uno mismo explícita en el *gnóthi seauton*. Esto significa que la cultura occidental es, en términos morales, preferentemente cristiana: el código moral, es decir, la ley externa y el gobierno de los otros, es el fundamento de la cultura occidental. Esto equivale a la renuncia del sujeto moral a su propia conciencia, autonomía y determinación. Renuncia a la libertad. Así se evidencia en la modernidad cartesiana, en la cual el "yo" solo reviste importancia en el contexto de la elaboración de una teoría del conocimiento en su primera etapa. El sujeto, en tanto que unívoco problema del conocimiento, queda sumergido en un *apriorismo* teóricamente indefendible pues, subraya Foucault (1996), el sujeto se constituye en el marco de una

31 En el contexto del debate acerca del desplazamiento metodológico que supone el "último Foucault", podría pensarse que la interrogación, la búsqueda y la problematización que hace Foucault sobre las prácticas del cuidado de sí en el mudo griego, greco-romano y cristiano, sería del nivel genealógico en la medida en que lo que fundamentalmente hace es historiar dichas prácticas.

determinada forma de conocimiento que las relaciones de poder, o de saber/poder, hace emerger.

De acuerdo con todo lo anterior, nos parece que, a propósito de la “crisis moral” de repercusiones políticas, que magistralmente en los últimos treinta años han descrito y analizado, por ejemplo en España Camps (1990) y Cortina (2017), la cultura occidental, para una mejor comprensión de las condiciones que han hecho moralmente posible a las sociedades y sujetos que la conforman, y con el propósito de su transformación, tendría que volver la mirada sobre aquello que para los griegos es lo que va constituyendo el *ethos* de un individuo, y finalmente el *ethos* de una comunidad política: la ocupación de sí mismo.

El que tiene un *ethos* noble, un *ethos* que puede ser admirado y citado como ejemplo, es alguien que practica la libertad de una cierta manera [...] pero para que esta práctica de libertad adopte un *ethos* que sea bueno, bello, honorable, estimable, y que puede servir de ejemplo, es necesario todo un trabajo sobre sí mismo. [...] El *ethos* implica una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí convierte a quien lo posee en alguien capaz de ocupar en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales el lugar que conviene [...] aquel que cuidaba de sí mismo como era debido se encontraba en posición de conducirse como es debido en relación con los otros y para los otros [...] el poder sobre sí mismo es lo que regula el poder sobre los otros. (Foucault, 1994b, p. 116)

Volver la mirada hacia el *ethos* griego, escribe Camps (1990), es un asunto que le compete a la educación cuando de lo que se trata es de la formación, no solo de técnicos, tecnólogos y profesionales, sino de personas con un amplio sentido de responsabilidad, tolerancia y solidaridad en el contexto de la democracia.

El itinerario intelectual de Michel Foucault como "caja de herramientas" en la investigación en educación (a modo de conclusión)

Aunque hacer investigación en educación valiéndose de la arqueología y la genealogía como enfoque metodológico (en adelante arqueo-genealógico) no es una novedad, conviene aclarar que el uso de este enfoque implica ciertos riesgos que hay que explicitar. En efecto, investigar en educación utilizando el enfoque arqueo-genealógico no es una novedad. En particular en Colombia, desde "el florecimiento de las investigaciones pedagógicas", como denominan Zuluaga y Echeverri (2003) al periodo (1975-1980) en el que las facultades de educación de las universidades públicas plantean las primeras discusiones interdisciplinarias de carácter investigativo en educación y pedagogía,³² han surgido tendencias de investigación que, por su rigor metodológico y producción intelectual, configuran desde 1980, según Díaz (1993), un campo de proyectos teóricos y de programas de investigación con intereses tanto disciplinares como interdisciplinares así como de perspectivas diversas: historia, sociología, economía, psicoanálisis, epistemología, lingüística, filosofía, etc. Tales tendencias y perspectivas las sintetiza Tamayo (2005) en cuatro grupos, cada uno con su obra más representativa, así:

Tabla 1. *Tendencias y perspectivas de la investigación en educación*

Tendencia	Texto	Perspectiva de Análisis
Primera tendencia investigativa	Díaz, M. (1993). <i>El campo intelectual de la educación</i> . Textos Universitarios. Universidad del Valle.	Sociolingüístico (análisis del discurso pedagógico)

32 Esas discusiones giraron en torno al planteamiento de que la pedagogía no es solamente un discurso acerca de la enseñanza, sino fundamentalmente una *práctica* que tiene el discurso como campo de aplicación. Orientados por la discusión que supone este planteamiento, comienzan a surgir en Colombia los primeros grupos interuniversitarios de investigación en educación, entre otros, el Grupo de Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia, que inicia sus actividades investigativas en 1975, se consolida a partir de 1979, y continúa hasta hoy.

Segunda tendencia investigativa	Zuluaga, O. (1999). <i>Pedagogía e historia: la historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber</i> . Medellín: Universidad de Antioquia. Anthropos. Zuluaga, O. (1988). Educación y pedagogía: una diferencia necesaria. <i>Revista Educación y Cultura</i> . (14), 4-9.	Histórico (Historia de la Práctica Pedagógica en Colombia)
Tercera tendencia investigativa	Mockus, A. (1994). <i>Las fronteras de la escuela</i> . Bogotá: Sociedad Colombiana de Pedagogía.	Epistemología (La pedagogía como disciplina reconstructiva)
Cuarta tendencia investigativa	Gallego, R. (1993). <i>Discurso constructivista sobre las ciencias experimentales</i> . Bogotá: Editorial Magisterio.	Constructivismo

Lo que tienen en común estas tendencias investigativas y perspectivas es el rigor teórico y metodológico de sus indagaciones, consistente en la apropiación conceptual de teorías, con el fin de aplicarlas a problemas de la educación y la pedagogía, dicho de otra forma, con el fin de hacer lectura en contexto de dichos problemas a nivel investigativo: problematizar e indagar, proponer (en el caso de investigaciones en educación), e innovar (en el caso de investigaciones estrictamente pedagógicas). A la apropiación del itinerario intelectual de Michel Foucault se conoce con la denominación de “caja de herramientas”:

Entender la teoría como caja de herramientas quiere decir: que no se trata de construir un sistema sino un instrumento, una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; que esta búsqueda no se puede hacer más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones) sobre situaciones dadas. (Foucault, 1985, p. 85)

La anterior apreciación ha tenido diversas interpretaciones que la reafirman y corroboran: la teoría es “una caja de herramientas”. Entre esas diversas interpretaciones están las asumidas por Foucault, la arqueología y la genealogía, y las que de estas han derivado los asiduos investigadores y lectores de Foucault, entre otras, el enfoque arqueológico-genealógico o, como la denomina

Buitrago (2015), arqueo-genealogía.³³ Por su parte, Noguera (2009) afirma que la obra de Foucault no solo está conformada por sus libros clásicos,³⁴ sino por su producción intelectual en su faceta de profesor, referida a las desgrabaciones publicadas de sus cursos en el Collège de France entre 1970 y 1983. No conocer todo este itinerario intelectual de Foucault no constituye para Noguera (2009) una limitante para usarla como "caja de herramientas" ya que, como lo expresa Buitrago (2015), dicha "caja de herramientas" se configura en las investigaciones de Foucault como una "ontología crítica del presente".

La ontología crítica del presente, historia arqueo-genealógica u ontología histórica representa un enfoque metodológico desde el cual se aborda la crítica a la configuración de los saberes, a las relaciones de poder y a las formas de devenir sujeto. Este enfoque usa "tres ejes analíticos, el del saber, el del poder y el del sujeto moral, a trabajar en dos dimensiones precisas, arqueológicas y genealógicas" (Buitrago, 2015, p. 171).

Desde el punto de vista procedimental u operacional, la singularidad de la "ontología crítica del presente" está en el hecho de que el investigador puede valerse de conceptos de Foucault para usarlos como categorías analíticas. Cuando se investiga con el enfoque metodológico en mención, hay un punto de partida específico: la identificación de un problema relevante en el presente. De acuerdo con Alejandro Álvarez (2013), una vez identificado el problema a investigar, se procede con las siguientes fases: 1) conformación de un archivo documental (libros, ensayos, novelas, publicidad, actas, artículos, etc.) a partir de una lectura de aproximación, con el fin de determinar la pertinencia y relevancia del documento con respecto al problema de investigación, teniendo en cuenta el

33 Hugo Buitrago Carvajal es profesor investigador de la Universidad Pedagógica Nacional; usó en su trabajo de grado de Magíster en Desarrollo Educativo y Social, el enfoque metodológico derivado de la "caja de herramientas" propuesta por Foucault, el cual apropia como arqueo-genealogía.

34 Entre los libros clásicos de Foucault pueden consultarse *Las palabras y las cosas* (1966), *La arqueología del saber* (1969), *Vigilar y castigar* (1975), *Historia de la sexualidad* (1984).

año de publicación; 2) caracterización o tematización del archivo a partir de una pre-lectura panorámica, con el fin de identificar las temáticas realmente inherentes al problema de investigación; 3) identificación de espacios discursivos que permitan agrupar enunciados familiares dentro de un mismo documento o en relación con otro, independientemente de su año o época de publicación en el marco de la periodicidad investigada. Se trata de configurar tres tipos de agrupamientos; en el primero se reúnen los escenarios, conceptos y sujetos; en el segundo las instituciones, hechos históricos y los sujetos con nombre propio; en el tercero los verbos con sus intencionalidades y entendidos como fuerzas que se contraponen, unas dominantes y otras de resistencia.

En estricto sentido, la “ontología crítica del presente” se ocupa “del análisis histórico de la producción de discursos y de los modos como funcionan, en tanto que detonadores y sustentadores de relaciones de poder capaces de producir subjetividades” (Posada, 2010, p. 74). Se trata de un ejercicio histórico-crítico al que Foucault denominó “Ontología histórica del presente”, en otras traducciones, “Ontología crítica del presente”, y que definió como una “actitud filosófica” que debe traducirse en investigaciones diversas, con coherencia metodológica en el estudio a la par arqueológico y genealógico de las racionalidades; y del mismo modo con coherencia teórica y práctica, respectivamente a través de la problematización de dichas racionalidades –materializadas en las prácticas–, en el sentido de nuestra relación con las “cosas” (saber), con los “otros” (poder) y con nosotros mismo (ética). Entre los antecedentes de investigaciones en educación (publicadas) que usan el enfoque arqueo-genealógico se encuentran un sinnúmero de trabajos, entre otros, *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad* (Posada, 2010), *El gobierno pedagógico: del arte de educar a las tradiciones pedagógicas*, (Noguera, 2014), *Gubernamentalidad y educación: discusiones contemporáneas* (Cortés & Marín, Compiladoras, 2013).

Referencias

- Álvarez, E. (2007). *La cuestión del sujeto: el debate en torno a un paradigma de la modernidad*. México: UAM - Cuaderno gris.
- Álvarez, A. (2013). *Enfoque arqueológico-genealógico: Orientaciones metodológicas para la lectura de fuentes primarias*. [Texto inédito] Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Álvarez, J. (2013). *El último Foucault: voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Bedoya, M. (2013). Trazos metodológicos en las investigaciones de Michel Foucault. *Revista Virtual Universidad Católica de Chile*. (40). 162-173.
- Buitrago, H. (2015). La metodología investigativa de la Ontología crítica del presente o historia arqueo-genealógica. *Quaest.disput*. 8 (17). 168-184.
- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto: una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Trad. Agustín González Ruiz. Madrid: Akal.
- Camargo, M. & Castro, L. (2017). El "último Foucault": un método de saber acerca de la constitución del sujeto ético. En: O. Pulido & O. Espinel, *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault* (pp. 241-276). Tunja: Editorial UPTC.
- Campillo, A. (2001). *La invención del sujeto*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa Calve.
- Castro, E. (2006). Michel Foucault: sujeto e historia. *Revista Tópicos*, (14). 171-183.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Delaporte, F. (2002). *Foucault, la epistemología y la historia*. En *Filosofía de los acontecimientos*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia. 235-255.

- Díaz, M. (1993). *El campo intelectual de la educación*. Textos Universitarios. Cali: Universidad del Valle.
- Duque, F. (2007). La naturaleza del sujeto en la lógica hegeliana. En *La cuestión del sujeto: el debate en torno a un paradigma de la modernidad*. México: U.A.M. Cuaderno gris.
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1985). Poderes y estrategias. En M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (1986). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3). 3-20.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1995a). Crítica y Aufklärung ["Qu'est-ce que la Critique?"]. *Revista de filosofía-ULA* (8).
- Foucault, M. (1995b). *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). Estética, ética y hermenéutica. En M. Foucault, *Obras esenciales. Vol. III*. Barcelona: Paidós.
- Mejía, O. (2004). *El posestructuralismo de la filosofía política francesa contemporánea: presupuestos, críticas y proyecciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Negri, A. (2004). *Delaproducción desubjetividad: entreguerray democracia*. En *Guías: cinco lecciones en torno a Imperio*. Barcelona: Paidós.

- Newmark, H. (2004). Foucault y Deleuze, reseña política de sus obras. En *El posestructuralismo de la filosofía política francesa contemporánea: presupuestos, críticas y proyecciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Noguera, C. (2009). Foucault profesor. *Revista Educación y pedagogía*, 21(55), 131-149.
- Posada, J. (2010). *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad*. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Tamayo, A. (2005). Cuatro tendencias de la pedagogía en Colombia. *Revista Nuevos Horizontes Pedagógicos*. 3(1), 65-76.
- Veyne, P. (1984). Foucault revoluciona la historia. En P. Veyne, *Cómo se escribe la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zuluaga, O. & Echeverri, J. (2003). El florecimiento de las investigaciones pedagógicas. En: *Pedagogía y epistemología*. Grupo Historia de la Práctica Pedagógica. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

Transitar con la experiencia: para pensar de otros modos³⁵

María Teresa Suárez Vaca*
Lola María Morales Mora**

Introducción

El Proyecto de investigación “Experiencia, ética y sujeto en el último Foucault”, motiva nuevas miradas sobre los trabajos epistemológicos de Michel Foucault como ejercicio filosófico, no como una teoría, sino como resonancias, como “una caja de herramientas” para ser utilizada en otros campos de saber, como es el caso de los estudios desarrollados en Colombia, donde sus planteamientos e instrumentos se constituyeron en inspiraciones para construir una nueva epistemología histórica de la pedagogía; ejemplos de dichas investigaciones han sido expuestos en las diferentes versiones del “*Seminario internacional Pensar de otro modo*”, cuyo objetivo ha sido profundizar la discusión sobre los usos de los conceptos foucaultianos en las investigaciones que se realizan en el campo de la educación y la pedagogía, y ha permitido plantear interrogantes frente a dos conceptos: práctica y experiencia. Este

35 Capítulo de libro que presenta los resultados del proyecto de investigación Experiencia, ética y sujeto del último Foucault. UPTC-DIN-SGI 2190.

* Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico: maria.suarez@uptc.edu.co

** Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Correo electrónico: lola.morales@uptc.edu.co

capítulo corresponde, en consecuencia, a una exploración teórica sobre la categoría experiencia como herramienta filosófica o como noción que finalmente sirve para reflexionar sobre cuestiones propias del campo de la educación y la pedagogía.

El plano de la experiencia es comprendida, desde los aportes de Foucault, como el proceso por el cual el sujeto se mantiene en una permanente constitución de sí, a partir de su relación consigo mismo y con los demás, la experiencia como un proceso de transformación y configuración del sujeto responde a un ejercicio de problematización que involucra y atraviesa las prácticas y discursos en torno al saber y al poder; en este sentido, este capítulo pretende plantear una exploración teórica desde diferentes ángulos del concepto de experiencia, tomando como fuente las últimas obras de Michel Foucault.

Además, a partir de la exploración del concepto, se busca dimensionar las implicaciones metodológicas y conceptuales que asume la experiencia, como una categoría que posibilita pensar de otros modos los objetos de investigación, y en consecuencia la exploración de otras formas de enunciación para el estudio de dichos objetos; y, por otra parte, reconocer en las investigaciones del autor, cómo las técnicas ejercidas sobre sí, entre las que se relacionan lectura, escritura, meditación y escucha, se constituyen en condiciones que posibilitan la emergencia de la experiencia.

Por último, se propone una aproximación a la manera como la categoría experiencia puede ser desplazada y puesta en movimiento en el ámbito educativo, desde una reflexión en torno al encuentro pedagógico, donde maestro y estudiante interactúan formando un tejido educativo que permite provocar experiencias bidireccionales.

Lo metodológico de la experiencia

Los trabajos de investigación adelantados por Michel Foucault, además de estar enmarcados por las variaciones conceptuales y los desplazamientos en sus intereses de estudio, están cargados de una

apuesta metodológica caracterizada por su “caja de herramientas”, en donde se encuentra que la experiencia funciona como un concepto/ categoría que permite estudiar las formas por las que el sujeto llega a constituirse como tal, inmerso en un contexto, que posee unas características históricas, sociales y culturales determinadas.

La apuesta metodológica en Foucault no está encaminada a crear una ruta investigativa que pueda ser replicada en cualquier tipo de investigación, no es una lista de indicaciones para obtener un resultado, como él mismo lo afirmó “nunca construyo un método general de valor definitivo para mí o para otros” (Foucault, 2013, p. 10); más bien, el método en Foucault es un reto por plantear otros sistemas de pensamiento y análisis que sean construidos según los intereses y las necesidades que van apareciendo en cada investigación.

Foucault demuestra una intención evidente por ser un experimentador, un ensayista que aprende a partir de la comprobación y de la puesta en juego de un equipamiento de instrumentos, que van surgiendo en el desarrollo del proyecto, esta apuesta por diseñar herramientas metodológicas que encajen con los objetos de estudio, implica no solo una apertura hacia la incertidumbre, sino también un trabajo de elaboración que permita develar en los enunciados, las unidades de análisis que llevan a problematizar el surgimiento de unas condiciones de posibilidad para la existencia de unas prácticas y unos discursos, en un momento determinado de la historia, donde la trascendencia está en los hallazgos, en el rastreo y en las pistas que van apareciendo durante el proceso, y no centrados solamente en los resultados finales. En términos de Foucault:

[...] es difícil indicar claramente cuál es el método que empleo. Cada uno de mis libros representa una manera de desentrañar un objeto y de construir un método de análisis orientado hacia ese fin. Cuando el trabajo está terminado, por supuesto, puedo en retrospectiva, deducir cuál ha sido la metodología utilizada en la experiencia que he acabado. (2003, p. 10)

Foucault presenta el método como un momento de creación, que encuentra su ruta a partir de la resonancia que tienen los descubrimientos que se manifiestan durante la investigación, y esa dificultad para exponer de forma clara cuál es el método empleado en una investigación de la que habla el autor está relacionada con la intuición, esa fuerza que conduce al investigador de manera inexplicable a proceder de una forma particular. Al tejer un método, unas formas singulares de abordar y de estudiar un objeto o un fenómeno, se recrean inesperadas e incluso indescifrables formas de abordar el objeto de estudio, porque estas formas no responden a una estructura con unas fronteras establecidas, por el contrario, encuentran un campo de acción ilimitado que le permite al investigador trasladarse de un lugar a otro, enlazando puntos de conexión entre diversos elementos y creando redes que permiten ver los objetos de estudio desde un plano fragmentado reconociendo sus piezas, hasta su forma compacta y completa.

Para Foucault el método está relacionado con la experiencia, porque la construcción paciente y consecutiva del método permite explorar esos otros modos de pensar, esos otros modos de percibir y comprender el mundo, esos otros modos de inquietarse y de buscar, es así que, si el método se consolida desde esos otros modos, en consecuencia, las lecturas y los hallazgos que tienen lugar a partir de la investigación, responderán a otras lógicas y a otros intereses y harán parte del mismo sujeto que investiga.

Construir el método requiere pensar unos sistemas propios de pensamiento para acercarse al objeto de estudio, caracterizarlo y darle forma, también estructurar unos instrumentos y unas categorías de análisis que, según el trabajo de Foucault, llevan a la creación de conceptos y de formas de enunciación para sustentar las hipótesis y los postulados que se proponen a través de una investigación; en últimas, el método provoca unas formas de pensar y de accionar, unas formas de proceder como investigador y en este sentido el método se construye como una situación, un acontecimiento del cual también emerge una experiencia de afectación que transforma y moviliza al sujeto que investiga, es una

experiencia que jala al sujeto hacia el avance de sus estructuras de pensamiento y de los conceptos de los que se vale para definirlos, comprenderlos y exponerlos a través del ejercicio de la escritura.

El método es completado por la escritura, ya que la escritura se convierte en un espacio de introspección en el que se plasma el recorrido, los senderos que se transitaron a través de la investigación, y se describen las herramientas que fueron usadas para develar y escudriñar el objeto de estudio, por tanto el método corresponde al ensamble final de la investigación, porque es el resultado de los hechos, de la historia que se creó a partir de ciertas inquietudes y que a lo largo del camino produce una transformación del sujeto que investiga.

Abordar la experiencia como una categoría metodológica supone un proceso de indagación sobre las prácticas y los discursos que influyen en la constitución de un sujeto, Foucault (2002) en su libro *Historia de la sexualidad II-El uso de los placeres*, describe la experiencia como “la correlación, dentro de una cultura entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (p. 11), esto acarrea el estudio del sujeto como ser de relaciones, como una unidad que está conectada a los saberes, las interacciones y las instituciones en las que se desenvuelve el sujeto en su contexto cotidiano, y de las cuales realiza apropiaciones para sus particulares formas de existir.

La experiencia puede considerarse como un lente metodológico que logra hacer una nueva lectura sobre temas que ya han sido estudiados desde otros campos de saber, una mirada para comprender desde otro ángulo al sujeto inmerso dentro de una cultura, que como consecuencia propicia otras interpretaciones frente a un objeto que pudo ser estudiado desde otras disciplinas como la historia o la antropología, pero esa otra mirada que se convirtió en la apuesta investigativa de Foucault, no solo se queda en exponer unos planteamientos distintos a los ya conocidos, sino que está sustentada a través de unas categorías que le dan validez y que han servido como rejillas de análisis para poder proponer un nuevo conocimiento frente a los discursos y las prácticas estudiadas.

Así, las herramientas metodológicas desde la perspectiva de Foucault, permiten pensar otras relaciones con los objetos de estudio, e incluso construir unas nuevas, y de este modo se toma la categoría experiencia desde varios ángulos, incluso desde su carácter histórico. La experiencia puede comprenderse desde una línea teórica en la medida que Foucault a través de sus escritos va definiendo y asignándole significados a lo que podría considerarse como experiencia en relación a la configuración de los sujetos, y a su vez, a la experiencia también se le considera una categoría metodológica, en la medida que se convierte en un lente de análisis para mirar los objetos estudio, y se constituye, en los últimos estudios de Foucault, como una manera de leer las formas de subjetivación, es decir, la experiencia es una categoría que metodológicamente moviliza unas formas de proceder en los modos en que se buscan los enunciados y se accede a las fuentes.

La experiencia como constitución de sí

Foucault, a lo largo de su obra, crea conceptos y categorías que le permiten comprender, a través de sus diferentes investigaciones, las condiciones de posibilidad por las que los sujetos llegan a configurarse de formas particulares, e identificar las causas que hacen que ciertas prácticas o discursos emerjan dentro de un contexto histórico determinado. Este filósofo, en la última etapa de su obra centra sus estudios en la experiencia, retomándola como una categoría que le proporciona las herramientas para analizar cómo los sujetos a partir de prácticas sobre sí mismos, se relacionan con unos juegos de verdad en busca del autoconocimiento y el autogobierno, circunstancias que le permiten al sujeto no solamente encontrar un estado de libertad, sino a la vez elaborar un arte del existir a partir de su dimensión ética, por esto, la cuestión en torno a “cómo se forma una experiencia en la que están ligadas la relación consigo y la relación con los otros, comporta todo un trabajo de problematización; que es todo un trabajo del pensar” (Gabilondo, 1999, p. 24).

Y es que la pregunta sobre cómo el sujeto hace experiencia de sí, se constituye en un foco de interés para el trabajo realizado por Foucault, en el cual, a partir de la búsqueda de enunciados históricos sobre las técnicas y prácticas que se realizaban en culturas como las de los griegos y más adelante en las modificaciones y propuestas hechas por el cristianismo, identifica la manera como se trazaban unas pautas y unas técnicas a través de las cuales el sujeto toma posición frente a su propio actuar y pensar, construyendo de esta manera relaciones con sí mismo, con los otros y con lo otro.

Pero aun cuando el sujeto a partir de diversas prácticas logre realizar experiencias de sí, para Foucault estas experiencias nunca serán un proceso acabado que posean un límite o fin determinado, por lo que afirma:

[...] es preciso renunciar a la esperanza de acceder alguna vez a un punto de vista que nos podría dar acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos. Y desde este punto de vista la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible franqueamiento es siempre limitada, determinada y, por tanto, una experiencia que hay que volver a empezar de nuevo. (Foucault, 1999, p. 349)

Reconocer la imposibilidad de acceder al conocimiento como un conjunto de elementos únicos y terminados posibilita ubicar la experiencia como una búsqueda que conduce al sujeto a sus límites y al franqueamiento de sus propias posibilidades; por esto, supone un ir y venir constante por los juegos de verdad, identificando las condiciones en las que el sujeto construye un conocimiento sobre sí mismo y sobre su historia, promoviendo que a partir de esas experiencias el sujeto se transforme y se movilice, lo que implica un constante desgarramiento que le permita cambiar sus puntos de vista, repensarse y explorar otros lugares y espacios al emprender nuevas indagaciones, las cuales, en consecuencia, alteran los sistemas de pensamiento que se han instaurado; por tanto, la experiencia emerge a partir de unas prácticas del sujeto sobre sí, en las cuales, según Foucault (1999):

El cuidado de sí implica una nueva experiencia de sí. Se puede ver qué forma adopta esta nueva experiencia en los siglos I y II, en los que la introspección llega a ser cada vez más personalizada. Se vinculan estrechamente la escritura y la vigilancia. Se presta atención a los matices de la vida, a los estados del alma y a la lectura, y el acto de escribir intensifica y profundiza la experiencia de sí. Se abre todo un campo de experiencias que no existía con anterioridad. (p. 454)

Este tipo de prácticas y técnicas sobre sí sustentan el interés de Foucault por desarrollar un proyecto en el que se tiene en cuenta el “[...] estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse, a reconocerse como un dominio de saber posible” (Foucault, 1999, p. 365).

Esto se relaciona directamente con una historia de las formas de subjetividad, esta última definida como “la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo” (Foucault, 1999, p. 365), y la subjetivación como el “proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (Foucault, 1999, p. 387).

El sujeto está llamado a comprender y a considerar cómo las influencias sociales y culturales que se materializan a través de los conocimientos, las instituciones y las formas de gubernamentalidad, en las que ha estado inmerso influyen sus formas de constitución; es decir, la experiencia en gran medida, se centra en trastocar el tipo de relación que el sujeto establece con las cosas, con los otros y con él mismo, por lo tanto, la experiencia no es una transformación que se queda en el ámbito de lo individual, sino que, por medio de la interacción, esta puede llegar a afectar al otro para que también se transforme.

La experiencia, según Foucault, “es la racionalización de un proceso, así mismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos” (Foucault, 1999, p. 387), lo que implica una serie de técnicas en busca del conocimiento de sí mismo, en las cuales el sujeto pretende analizar y controlar sus formas de actuar; es por esto que realizar un recorrido sobre los planteamientos que consolidan estas técnicas de sí permite comprender las apropiaciones y las prácticas que se han promovido en torno a ellas, técnicas que elaboran y transforman la experiencia que un sujeto puede llegar a tener de sí mismo, prácticas que están ligadas a concebir la vida como una obra de arte, con espacios de libertad que se proponen afianzar la dimensión ética del sujeto traducida en el cuidado de sí.

La experiencia como conocimiento

Foucault (2014) se pregunta ¿qué es “sí mismo” y qué es “ocuparse”? Al considerar que es la primera gran emergencia de la teoría de *epimeleia heautou*. Y el conjunto de las prácticas en las cuales va a manifestarse esta inquietud de sí “tiene de hecho sus raíces en muy viejas prácticas, maneras de obrar, tipos y modalidades de experiencia que constituyeron su basamento histórico” (p. 58). Es decir, las particularidades y las prácticas son, en sí mismas, las condiciones que actúan como dispositivos para definir la *epimeleia heautou*. Aquí se evidencia otro concepto de experiencia, concebido como condiciones, o situaciones particulares que permiten construir conocimiento a partir de sus vivencias u observaciones.

Estas manifestaciones concebidas como experiencias, se constituyen también en circunstancias históricas, o condiciones ligadas con el conocimiento, el poder y por ende con la constitución del sujeto mismo:

La historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad: es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas,

discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el a priori histórico de una experiencia posible. (Foucault, 1999, p. 364)

Para Gabilondo (1999) la cuestión radica no solo en el reconocimiento de la existencia de experiencias como la locura, la enfermedad o la sexualidad; los saberes como la psiquiatría, la medicina, la sexología; el poder de las instituciones que tratan del control individual, sino “cómo hemos podido llegar a ser precisamente esa forma de conocimiento y ese tipo de poder; es decir, cómo esas experiencias están ligadas al conocimiento y al poder” (p. 17).

***Askesis* filosófica, una experiencia de sí**

El mayor interés de Foucault (1999) se orienta al estudio hermenéutico de la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos del comienzo del Imperio romano, filosofía concebida a través de prácticas que adoptaron la forma de un precepto: *epimeleisthai sautoú*, es decir, “ocuparse de sí”, tener “cuidado de sí”, “preocuparse, cuidar de sí”:

Para los griegos, este precepto del “cuidarse de sí” figuraba como uno de los grandes principios de las ciudades, una de las grandes reglas de conducta de la vida social y personal, uno de los fundamentos del arte de vivir. (p. 446)

Es decir, una práctica filosófica que concierne a la propia vida, y que afecta a la sociedad.

Foucault (2014) considera esto como *ascesis* filosófica; una práctica de sí, que tiene como fin un arte de vivir, no objetiva el saber como algo externo, dado por un texto o por fe, sino, por el contrario, lo subjetiva, es una práctica sobre sí mismo, pues los saberes se viven y hacen experiencia de sí a través de procedimientos, prácticas o

ejercicios; por lo tanto, el objetivo es la constitución de una relación consigo, plena e independiente, que permita hacer propios los discursos, y al sujeto un enunciador de verdades; esta preparación o equipamiento se le conoció como *paraskeue*, que es la preparación o el equipamiento:

Es la forma que deben asumir los discursos de verdad para poder constituir la matriz de los comportamientos racionales. La *paraskeue* es la estructura de transformación permanente de los discursos de verdad bien anclados en el sujeto, en principios de comportamiento moralmente admisibles. (Foucault, 2014, p. 313)

Es decir, son los elementos que permitan la transformación del *logos* en *ethos*, para esto se requiere un conjunto de prácticas, ejercicios y procedimientos en que el individuo se dirige a sí mismo, y por lo tanto constituyen un decir y un saber que hace parte de sí.

La *Askesis* es lo que permite que el decir veraz –decir veraz dirigido al sujeto, decir veraz que este ese dirige a sí mismo– se constituya como manera de ser del sujeto. La *Askesis* hace del decir veraz un modo de ser del sujeto. (Foucault, 2014, p. 313)

De manera concluyente, la *ascesis* filosófica reconoce tres objetivos claves. En primera instancia, un reconocimiento de sí y no una renuncia de sí, “postularse a sí mismo, y de la manera más explícita, más fuerte, más continua, más obstinada posible, como fin de su propia existencia” (Foucault, 2014, p. 316); este reconocimiento es el punto de partida, implica un estado de atención permanente sobre lo que se sabe, se piensa y se hace. Segundo, una preparación como forma de constitución de sí, proveernos de algo que no poseemos por naturaleza, “Se trata de constituir para sí un equipamiento, equipamiento de defensa para los acontecimientos de la vida. A lo que los griegos llamaban *paraskeue*” (Foucault, 2014, p. 316); es la estructura que configura un saber y una manera de ser y solo se logra por medio de ejercicios. Finalmente, la subjetivación del discurso de verdad, cuando este discurso hace parte del individuo y de su vida, no es la objetivación del discurso por obligación, es

decir, “no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley. Su principio es ligar al individuo con la verdad, lazo con la verdad y no sometimiento a la ley” (Foucault, 2014, p. 316).

En este punto, se reconocen como vitales las técnicas y prácticas que permiten construir el equipamiento y sirven de soporte a la *ascesis* para llegar a la subjetivación del discurso de verdad, estos son conocidos como Ejercicios espirituales.

El filósofo y los ejercicios espirituales, acontecimientos para hacer experiencia

Foucault (1996), a partir del objetivo de bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres elaboran un saber sobre sí mismos a partir de unos juegos de verdad instituidos, determina unas técnicas organizadas en cuatro categorías que posibilitan maneras de ser. Las técnicas de producción: que permiten producir, transformar y manipular objetos; Las técnicas de sistemas de signos: que permiten el uso de signos, sentidos, símbolos o de la significación. Las técnicas de poder: que determinan la conducta de los individuos, el sometimiento o la dominación. Y las técnicas de sí, que son operaciones o prácticas efectuadas por sí mismos.

Estas técnicas se constituyen en ejercicios que modifican y transforman al sujeto puesto que no solo producen nuevas aptitudes, sino transforman también sus actitudes. Son una serie de operaciones y prácticas efectuadas individualmente, pero motivadas por otros, sobre el cuerpo, el alma, las conductas y un modo de ser para la constitución de sí. Plantear que estas técnicas de sí se constituyen en acontecimientos para hacer experiencia, implica reconocer los estudios de Foucault en la hermenéutica de sí dentro de contextos de la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos del comienzo del Imperio romano; los estudios del contexto de la espiritualidad cristiana en los siglos IV y V, por su parte, demuestran técnicas de renuncia de sí.

El abordaje, como ya se ha manifestado no es solamente retórico, pues se encuentra vinculado con el conjunto de prácticas pertenecientes al precepto *epimeleisthai sautoú*, que se refiere a ocuparse, preocuparse y cuidar de sí. Para Foucault (2013), “Una experiencia es algo de lo que uno mismo sale transformado” (p. 33). De tal manera que estas operaciones se pueden considerar prácticas para hacer experiencia, pues la intención se relaciona con búsquedas particulares como “...alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad” (Foucault, 1999b p. 435), es decir, prácticas de vida, de virtud y por ende prácticas de transformación de sí.

... del filósofo

En estas indagaciones Foucault destaca cómo los sujetos requieren ciertas maneras de educación y de pedagogía, las cuales operan de modo externo para motivar transformaciones, o para producir una constitución de sí. A lo largo de su obra resalta el lugar del Maestro - filósofo, como la persona idónea para provocar este cuidado de sí.

Este acto pedagógico, puede ser una invitación, “...Sócrates dice tres cosas importantes que tienen que ver con la manera en que se invita a los demás a ocuparse de sí mismos” (Foucault, 1999b, p. 447). En el texto se insinúa a Sócrates como el Maestro provocador de experiencias, que incita, advierte, pero que con fuerza se convierte en “un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego, permanente a lo largo de la vida” (Foucault, 2014, p. 24). Sin embargo, provocar, cuestionar e invitar, no es suficiente; el texto del Alcibíades evidencia como Sócrates encarna el maestro que se preocupa por el cuidado sí en el otro, es decir, uno no puede preocuparse por sí mismo sin pasar “por el maestro, no hay inquietud de sí sin la presencia de un maestro. Pero lo que define la posición de este es que se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía puede sentir con respecto a sí mismo” (Foucault, 2014, p. 72).

Y esta actitud es la que define la posición del maestro como un sujeto vital, en el aprender a cuidar de sí mismo, y lo diferencia del profesor que simplemente guía enseñando aptitudes y saberes. El maestro, ese "otro" que se constituye en mediador indispensable, con el que se establece una relación y moviliza un contenido, maestros generalmente filósofos, que cuidan de sí, escritores de tratados, pues, como manifiesta Foucault (2014), "para que la práctica de sí llegue a ese yo al que apunta, es indispensable el otro" (p. 131). Personajes instituidos, los cuales se destacan como necesarios, algunos son denominados por Foucault como "del magisterio del ejemplo", modelos de comportamiento, representado por los mayores prestigiosos o los gloriosos de la ciudad, quienes inspiran por medio de la palabra. Otros pertenecientes al "magisterio de la competencia", transmisores de conocimientos, principios, aptitudes, destrezas técnicas, y finalmente el "magisterio socrático", el que dialoga y pregunta.

Aunque existen diferencias frente algunas percepciones en el periodo helenístico y romano, al comienzo del imperio, con la época clásica, la presencia del maestro es vital dentro del reconocimiento de la ignorancia y la constitución de sujetos. Pero existe un detalle importante en esta última época que hace la diferencia para pensar la subjetividad y por ende la noción de experiencia, y es que el Maestro no es el maestro de la memoria, el tradicional, no es un dador de contenidos, verdades o datos, que muestra el no saber para luego dar un saber; o el que instruye técnicamente en un hacer "el maestro es un operador en la reforma del individuo y su formación como sujeto. Es el mediador en la relación del individuo con su constitución del sujeto (Foucault, 2014, p. 133). Es decir, una acción que afecta el modo de ser y transforma.

Este aspecto se considera importante para la noción de experiencia y para comprender las relaciones pedagógicas, pues la idea del filósofo como la respuesta a la cuestión de quién puede incidir y provocar la constitución del sujeto por sí mismo, es un hallazgo común en todas las corrientes filosóficas, un mediador que puede lograr que los individuos se quieran a sí mismos y alcancen soberanía sobre

sí. Foucault considera que esta es una de las diferencias entre la filosofía y la retórica:

La retórica es el inventario y el análisis de los medios por los cuales se puede actuar sobre los demás, por conducto del discurso. La filosofía es el conjunto de los principios y prácticas que uno puede tener a su disposición o poner a disposición de los otros, para cuidar como corresponde de uno mismo y de los demás. (Foucault, 2014, p. 140)

Algunos elementos destacables corresponden a la organización institucional, en donde los filósofos proponen mediaciones que permitan preocuparse por sí mismos. La escuela, *skhole* en el caso de los pitagóricos y los epicúreos, lugares de existencia comunitaria que pretendieron direcciones de conciencia a través de principios. Se reconoce un principio interesante denominado *parrhesia* que es el hablar claro, un compromiso de relación intercomunicativa fundamentada en la verdad, en la sinceridad, en la libertad, que junto con la amistad se constituyó en un principio ético fundamental para la dirección “que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación, la modificación, el mejoramiento del sujeto” (Foucault, 2014, p. 238). En el caso de la dirección de conciencia en los estoicos, no se vinculaban prácticas comunitarias o de coexistencia, eran reuniones frecuentes y de exigencia, allí se destacan dos cualidades del filósofo, refutar en el arte de la discusión y encauzar la inteligencia del otro, para hacerle comprender. Esto con el fin de dirigir como corresponde.

Otro elemento que se puede resaltar es cómo los textos se constituyen en recursos vitales, en una especie de manual para la práctica pedagógica, pues este imperativo de práctica de sí fue difundido por los filósofos, quienes escribieron sus nociones en textos, textos que se publicaron y circularon; por ejemplo, “el primer texto epicúreo que sirvió de manual de moral fue la Carta a Meneceo” (Foucault, 1999b, p. 448); también reconoce y examina el *Alcibíades I* de Platón como una elaboración filosófica del cuidado de sí, y manifiesta que los neoplatónicos de los siglos III y IV “querían transformar

los diálogos de Platón en una herramienta pedagógica y hacer de ellos la matriz del saber enciclopédico” (Foucault, 1999b, p. 449), un texto que había que leer y estudiar, pues era considerado el *arché*. Su estudio era para aquel joven dotado, que quisiera practicar la virtud y tener acceso a la verdad a partir de una transformación en su modo de ser. Esta relación con los textos es diferente a la que se plantea en el cristianismo, pues la relación con el texto revelado es de fe y de renuncia.

La constitución de sí implica un acceso al conocimiento o al decir veraz, y surge la cuestión de cómo establecer una relación con las prácticas del sujeto; una característica común se plantea desde la utilidad del conocimiento que afecta o determina la existencia humana. Foucault (2014) la identifica como una de las caracterizaciones más claras en la ética de saber y la verdad, que no diferencia entre las cosas del mundo y cosas de naturaleza humana, la distinción se da en el modo de saber y cómo este tiene efecto en la manera de actuar, es decir cuando afecta o transforma el *ethos* del sujeto. Esto demuestra que volver la mirada a sí mismo, o el conocimiento de sí, no solo es un saber referido a sí mismo, donde el yo es el objeto de estudio, también implica una relación y articulación con el conocimiento externo, sí es útil, es capaz de transformar el modo de ser del sujeto, en palabras de Foucault (2014) “es un saber que se refiera a las cosas, que se refiera al mundo, que se refiera a los dioses y los hombres, pero que tenga como efecto y función la modificación del ser del sujeto” (p. 239).

Para los epicúreos, el saber se ubica en la noción de *physologia*, que “es la modalidad del saber de la naturaleza en tanto es filosóficamente pertinente para la práctica de sí” (Foucault, 2014, p. 234), estos conocimientos preparan, constituyen al ser, lo que denominan *paraskeue* que es el equipamiento o la preparación del sujeto y del alma, son herramientas que producen una actitud altiva y de arrojo, para enfrentar la vida. La *physologia* tiene un componente destacable, y es que su adquisición hace que el sujeto dependa de sí mismo; y esto provoca un efecto de placer, de sentirse bien y orgulloso consigo y por sí mismo. Por lo tanto, requiere la pregunta

constante y la mirada permanente por la autoafirmación de lo hecho y aprendido. De manera concluyente, el conocimiento de la naturaleza sirve de principio a la conducta, transforma, produce placer, serenidad y libertad; es decir, el saber del mundo es, en la práctica de sí, un elemento efectivo en la transformación del sujeto por sí mismo.

La lectura y la escritura como ejercicios espirituales

Foucault reconoce la lectura y la escritura como parte de las técnicas del cuidado de sí, las cuales posibilitan que el sujeto llegue al reconocimiento de sus propias experiencias, como una unidad de análisis que lo convoca a comprender las condiciones que posibilitan su realidad histórica y cultural, en el marco de unas relaciones de poder que se visibilizan a través de instituciones y de la interacción con el otro y con lo otro, llegando a suscitar una inquietud de sí, la cual:

[...] siempre cobra forma en el interior de redes o grupos determinados y distintos entre sí, con combinaciones entre lo cultural, lo terapéutico -en el sentir que ya dijimos- y el saber, la teoría, pero [se trata de] relaciones variables según los grupos, los medios y los casos. (Foucault, 2014, p. 125)

La inquietud de sí es un proceso que, aunque exige una actitud de búsqueda y una disposición personal para entender las características y matices de la propia individualidad, no tiene lugar en el sujeto como un ser aislado,

La inquietud de sí no puede manifestarse y, sobre todo, no puede practicarse como ser humano en cuanto tal, en cuanto mero integrante de la comunidad humana, aun cuando esta pertenencia sea muy importante. Sólo puede practicarse dentro del grupo, y del grupo en su carácter distintivo. (Foucault, 2014, p. 125)

Lo que sugiere unos espacios de interacción y proximidad con el otro para que emerjan todo tipo de experiencias.

La lectura y la escritura cobran fuerza al ser traducidas como técnicas que le permiten al sujeto realizar una revisión de sus prácticas y de sus formas de conducirse en el mundo, por esto Foucault (2014) menciona que

Lo esencial, si lo prefieren, ya sea del orden de la memoria o del orden de la lectura, es esa revisión de la jornada pasada, revisión que es obligatoria al final, en el momento en el que uno se va a dormir, y que permite hacer el balance de las cosas que tenía que hacer, de las que hizo y de la manera como las hizo en comparación con la manera como debería haberlas hecho. (p. 166)

Esa revisión de los actos realizados durante el día supone un espacio y momento para reconocer la experiencia vivida durante el día, escudriñar sus sentidos y significados y reconocer la afectación que esta puede tener en su constitución como sujeto, en una dinámica constante de transformación, es un acto que a través del ejercicio constante se naturaliza como un momento para hacer una lectura de lo que se hace, dar cuenta a uno mismo, y a los demás si es necesario, de las formas de proceder, examinando, además, si estas eran las más convenientes o no.

“Mediante la lectura, se trata esencialmente –en todo caso, ése es su objetivo principal– de suscitar una meditación” (Foucault, 2014, p. 338). Una meditación que le exige al sujeto detenerse a analizar sus propios modos de vida y tomar distancia de sí mismo para captar su esencia y activar el pensamiento. La lectura, por otra parte, “indiferente al autor, indiferente al contexto de la frase o la sentencia” (Foucault, 2014, p. 340), logra movilizar al sujeto desde sus realidades tangibles hasta situaciones ficticias que producen un dislocamiento hacia fronteras desconocidas.

Y esto da cuenta del efecto que se espera de la lectura: no se trata de comprender lo que quiere decir un autor, sino de la constitución para sí de un equipamiento de proposiciones verdaderas, que sea efectivamente nuestro

[...]. No es cuestión de armarse una marquetería de proposiciones de orígenes diferentes, sino de construir una trama sólida de proposiciones que valgan como prescripciones, de discursos de verdad que sean al mismo tiempo principios de comportamiento. (Foucault, 2014, p. 341)

La lectura y la escritura se consolidan como herramientas que equipan al sujeto para encontrar en las experiencias las manifestaciones de verdad, que se convierten en el sustento para que este se transforme y produzca otros modos de pensar y de actuar en el mundo. Estas dos herramientas se encuentran íntimamente ligadas la una con la otra, si se tiene en cuenta que “si la lectura se concibe de tal modo como ejercicio, experiencia, si su único fin es meditar, es indudable que estará inmediatamente ligada a la escritura (Foucault, 2014, p. 341). La lectura y la escritura se complementan entre sí, posibilitando que el sujeto, a partir de sus lecturas, genere inquietudes e interpretaciones que se exteriorizan a través de la escritura, escritos que son objeto de relectura para prolongar y fortalecer el ejercicio de la meditación. De esta manera la escritura es definida por Foucault (2014) como

[...] un elemento de ejercicio, con la ventaja de tener dos usos posibles y simultáneos. El uso, en cierto modo, para sí mismo. Puesto que, en el mero hecho de escribir, precisamente, asimilamos la cosa misma en lo que pensamos. La ayudamos a implantarse en el alma, la ayudamos a implantarse en el cuerpo, a convertirse en una especie de hábito o, en todo caso, de virtualidad física [...] Uso para sí; pero la escritura, desde luego, también es un uso, sirve para los otros. (pp. 342-343)

Considerar la escritura y la lectura como ejercicios es una invitación a hacer de estas prácticas parte del quehacer diario, como un tiempo y un espacio para que el sujeto se enfoque en sí mismo y reconozca,

desde sus pensamientos y acciones, las relaciones que entabla con los demás y con los saberes a los que está expuesto, con el objetivo de conocer cómo dichas relaciones influyen en sus transformaciones, a través de las experiencias que emergen de estos ejercicios.

La escucha

Considerada como esencial, pues en una cultura oral es la mejor manera de recoger el *logos* que circula como verdad. Esa verdad escuchada va directo al sujeto y a hacer parte de sí, un arte capital que aleja de la mentira en el discurso de los retóricos; la escucha es una experiencia personal en donde no se está bajo el control de sus maestros, "...sino en la postura de quien acoge el *logos*. Durante la conferencia se permanece en silencio. A continuación, se reflexiona al respecto. Así se define el arte de escuchar la voz del maestro y la voz de la razón en sí mismo" (Foucault, 1999b, p. 457).

Trae al caso estudios sobre la ambigüedad de la audición, uno fundamentado en Plutarco, su tratado de la escucha, donde el oído es el más *pathetikos* y el más *logikos* de todos los sentidos; *pathetikos* por la pasividad del cuerpo y *logikos* pues puede recibir el *logos*, para Plutarco mediante el oído se aprende la virtud.

En el caso de Séneca, en la carta 108, retoma la pasividad de la escucha, es decir el *pathetikos*; puede producir ambigüedad, pues de acuerdo con la atención que se escuche se afecta o no el alma. Manifiesta en esta carta, que estar como *discipuli* (discípulos o alumnos) o como *inquilini* (locatarios) hace la diferencia; todos pueden estar y escuchar el *logos* de verdad; en el primer caso, sí hace parte de sí, y en los locatarios no; por lo tanto, la escucha que trasciende depende de la atención correcta "de allí la necesidad de cierto arte, o, en todo caso, de cierta técnica, cierta manera conveniente de escuchar" (Foucault, 2014, p. 322).

El autor cita también a Epicteto, quien manifiesta que la ambigüedad está en el *lógikos*; pues la escucha exige un *logos* organizado, una *lexis* que es la manera en que se dice el *logos*, las palabras, los términos,

el vocabulario. Por lo tanto, dependiendo de esta *lexis*, el oyente se siente o no cautivado para hacer de sí el *logos*. Reconoce en *Epicteto* una noción importante de la ascesis de la escucha, relacionada con el *logos*, y la *lexis*. Pues bien, dice *Epicteto*, para saber hablar como corresponde, útilmente, para evitar hablar de manera vana o perjudicial, hace falta algo, que es una *tekhne*, un arte. También para esculpir como corresponde hace falta cierta *tekhne*. Y bien, para escuchar hace falta una *empeiria*, vale decir la competencia, la experiencia, digamos la habilidad adquirida. También es necesaria la *tribe* (que es la aplicación, la práctica asidua) (Foucault, 2014).

La *tekhne* implica conocimiento, la *empeiria* se adquiere a través de la *tribe* que es la práctica; pero, como la escucha es un primer momento de acceso al *logos*, se puede constituir en una habilidad relacionada con la atención y a través de la práctica continua. “*Epicteto* subraya claramente que, para hablar como se debe, se necesita *tekhne*, un arte. Mientras que para escuchar se necesita experiencia, competencia, práctica asidua, atención, etcétera.” (Foucault, 2014, pp. 323-324); por lo tanto, reconoce que la búsqueda en la práctica de sí es la escucha lógica, la cual se logra por tres medios: el silencio, la inmovilidad del cuerpo y la actitud.

El silencio

Como regla milenaria en las prácticas de sí, en los Pitagóricos, Plutarco, Séneca es un tema muy marcado. “Plutarco hace del aprendizaje del silencio uno de los elementos esenciales de la buena educación. El silencio, dice en el tratado de la charlatanería, tiene algo de misterioso y profundo” (Foucault, 2014, pp. 325-326).

Resalta en Plutarco la economía de la palabra, y reconoce la importancia no solo en escuchar cuando el otro habla, sino en el silencio sobre la reciente escucha, no traducir en palabras inmediatamente lo escuchado, sino retenerlo, pues la escucha es vital para el *logos*.

La inmovilidad del cuerpo

Se convierte en otra condición para acoger la palabra y que esta llegue al alma, una regla fundamental de inmovilidad del cuerpo, que garantiza la calidad de la atención y la transparencia del alma frente a lo que va a decirse, y un sistema semiótico que va a imponer marcas de atención mediante las cuales al mismo tiempo el oyente se comunica con el orador y se garantiza a sí mismo que su atención sigue con claridad el discurso de ese orador (Foucault, 2014).

Foucault encuentra esto en un texto de Filón de Alejandría; el cómo un grupo espiritual debe adquirir una actitud corporal y de escucha frente al orador, la inmovilidad como garantía de la moralidad, el dominio del cuerpo y los movimientos. El lenguaje corporal demuestra la capacidad de atención y la comprensión de lo expresado por el orador, esta inmovilidad, es la que permite al *logos* penetrar el alma, hacer parte de sí.

La actitud

Es otro principio importante que permite la buena escucha de la filosofía, corresponde al “compromiso, de manifestación de la voluntad del oyente, manifestación que suscita y mantiene el discurso del maestro” (Foucault, 2014, p. 330). La actitud como corresponde busca conocer la verdad; encontrar el *pragma*, es decir, la esencia, de la proposición verdadera, que puede transformarse en acción, o en precepto de vida que puede hacer parte de sí; por lo tanto “la atención no debe dirigirse hacia la belleza de las formas; tampoco hacia la gramática y el vocabulario; y ni siquiera hacia la refutación de las argucias filosóficas o sofísticas. Hay que comprender lo que se dice” (Foucault, 2014, p. 334). Pero esto aún no es suficiente, se sugiere una revisión de sí, para verificar si lo escuchado afecta, si transforma o le atraviesa, si lo escuchado hace experiencia, es decir, que poco a poco se vuelve un discurso de verdad subjetivado, apropiado.

La meditación como un ejercicio espiritual

En la filosofía antigua, la meditación se considera una técnica de observación de sí mismo, un discurso interior que ayuda a pensar en el hacer cotidiano, y que finalmente constituye al ser.

Una 'meditación', al contrario, produce, como otros tantos acontecimientos, discursivos, nuevos enunciados que traen aparejadas una serie de modificaciones del sujeto enunciador [...] En la meditación, el sujeto es modificado sin cesar por su propio movimiento [...] en síntesis, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen. (Foucault, 2014, p. 340)

Conocida como *meditatio*, corresponde al ejercicio de apropiación de un pensamiento, al convencimiento del mismo, a través de la repetición, por lo cual se puede traer tan pronto se presente la necesidad, o la ocasión, el sujeto que actúa como corresponde,

Consiste en hacer una especie de experiencia, una experiencia de identificación. Me refiero a esto: en el caso de la *meditatio*, se trata no tanto de pensar en la cosa misma sino de ejercitarse en la cosa en la cual se piensa. (Foucault, 2014, p. 339)

Para Foucault (1999), *mélete* es una reflexión sobre los términos y los argumentos, "es prever la situación real a través del diálogo de los pensamientos" (p. 461). Es decir, tener previstas las reacciones y recordarlas ante un posible acontecimiento, es imaginar cómo reaccionar o qué postura adoptar ante una situación. Este razonamiento bajo supuestos es el que se juzga en la meditación. En los estoicos, existió una práctica reconocida como *praemeditatio malorum*, una experiencia ética, un ejercicio de imaginación de la desgracia futura, pues se pensaba lo peor, incluso con pocas probabilidades de producirse, con la intención de sentir que tales sufrimientos no eran males reales; para los epicúreos, esta práctica la encontraban inútil, pues consideraban valioso recordar los placeres pasados, para así gozar de los acontecimientos presentes.

La meditación, por lo tanto, no es un juego del sujeto con su propio pensamiento, no es un juego del sujeto con el objeto o los objetos posibles de su pensamiento. No es algo del orden de la variación eidética, como se diría en la fenomenología. Se trata de un tipo muy distinto de juego: no juego del sujeto con su propio pensamiento, o sus propios pensamientos, sino juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo (Foucault, 2014).

Del encuentro pedagógico a la experiencia

A lo largo de este capítulo nos hemos encargado de escudriñar sobre los umbrales y las posibilidades que proporciona la experiencia, no solo como una categoría teórico metodológica que impulsa unas formas de análisis y unos trazos para comprender cómo los sujetos se forman y se transforman, sino también como una apuesta por reconocerse a sí mismo desde su actuar y desde su propia cotidianidad. Ahora, para ir cerrando, nos resta abordar la inquietud en torno a pensar el ejercicio educativo en clave de experiencia. Pensar, por ejemplo, la manera como el maestro y el estudiante convergen en un espacio, lugar y tiempo particular. Un espacio, además, que no siempre aparece de forma predeterminada, ya que el ejercicio educativo al que se hace mención no está caracterizado ni enmarcado en la estructura de la educación formal, que busca controlar y planear anticipadamente todo lo que puede acontecer; desde la perspectiva aquí planteada se piensa el acto educativo como un espacio en el que se comparte, se interactúa, se escucha y se dialoga, con la intención de provocar en el otro un estado de desequilibrio, desacomodo, ese estado de desencajamiento de las piezas que provoca el deseo de indagar y avanzar en el pensamiento.

Cuando se plantea la idea de pensar en lo educativo, es necesario tomar como referente el encuentro pedagógico, el cual está caracterizado por comprender que los sujetos que participan de él cuentan con una serie de particularidades, que están atravesados por un conjunto de saberes, prácticas y discursos que los han constituido a lo largo de su vida y que dichos elementos direccionan el tipo de relaciones que se tejen en los encuentros pedagógicos,

reconociendo que estas interacciones pueden provocar en sus participantes el surgimiento de nuevas experiencias.

¿Cómo provocar experiencias a partir de un encuentro pedagógico?, es una pregunta que surge como resultado del rastreo realizado y desde el cual se logran extraer elementos que podrían contribuir en proyectar un horizonte que logre no tanto dar una respuesta concreta y finalizada, que estaría lejos del interés que nos convoca, pero sí encontrar algunas pistas que nos hagan reflexionar y pensar sobre su puesta en práctica en un ejercicio educativo real.

El encuentro pedagógico es un hallarse de manera intersubjetiva, donde los participantes comparten desde su propio ser y hacer, donde se escucha la voz y los aportes del otro para pensar juntos y construir en colectivo otras posibilidades de configurar saberes, hay un interés recíproco por aprender y por reestructurar los esquemas de pensamiento que se han instaurado; para esto es indispensable atravesar por un proceso de reconocimiento de sí mismo y del otro, este ejercicio de reconocimiento permite que quienes hacen parte de este encuentro contemplen las posibilidades que cada integrante le puede ofrecer al colectivo, desde sus saberes, sus vivencias y también desde sus experiencias, desde las situaciones que han afectado su vida, su estado de equilibrio y los han hecho avanzar en sus formas de comprender el mundo e identificar la posición desde la cual deciden relacionarse con todo aquello que los rodea.

El reconocimiento como un proceso por el cual se conoce y se comprende al otro desde su propia subjetividad logra capturar los aportes de cada participante, que pueden enriquecer las experiencias de otros; cuando se reconoce a sí mismo y a los otros como sujetos de transformación, se propicia un interactuar sin limitaciones, sin poner fronteras en el pensamiento y sin temores a ser juzgados por usar unos u otros argumentos: el encuentro pedagógico visto desde la experiencia sería un cruce de diálogos en donde prima un sentido de igualdad, las personas que interactúan entre sí comparten desde un sentido de apertura y confianza, donde se valoran las diferencias y se potencian como formas de completar el conjunto.

Para que exista un encuentro en los términos que se ha venido exponiendo, se requiere también la presencia de una comunicación permanente, de una escucha atenta que admita en la voz del otro una fuente para movilizar el propio pensamiento, para valorar sus argumentos eligiendo cuáles son pertinentes, cuáles necesitan ser elaborados de una manera más precisa y cuáles podrían opcionalmente ser apropiados como parte del propio equipamiento intelectual, reconocer en la palabra del otro la posibilidad de aprender y descubrir con el otro, construyendo un tejido que enlaza y crea conexiones no solo en el pensamiento sino en la relación de proximidad y resonancia con el otro y con lo otro.

El tiempo y los espacios en los que tiene lugar el encuentro pedagógico no están condicionados, no están determinados por unas características físicas establecidas, mejor tienen que ver con un espacio que le permita a los sujetos conectarse con la presencia del otro y coincidir en unas intenciones, es cohabitar con el otro en un encuentro de inquietudes, de sentimientos de alegría o de tristeza, de incertidumbres y de asombros, es un tiempo para aislarse de lo que pareciera estar consolidado como verdad y estudiarlo desde la propia inquietud, es un espacio para indagar en compañía del otro, para generar otras preguntas que seguramente conducirán a otras formas de pensar, y eso es lo que se busca a partir de poner en juego la experiencia, que el sujeto reconozca y experimente que se puede transformar a partir de sus interacciones, de sus búsquedas y de todas aquellas cosas que atraviesan su vida, que su pensamiento se desplace hacia otros lugares y logre configurar otras formas de experimentar y de conocer el mundo.

En este sentido, el encuentro no busca consolidar certezas sobre un saber, ni pretende que sus participantes coincidan de la misma manera sobre sus formas de pensar o de proceder, por el contrario busca que desde el interactuar del colectivo se pueda descentrar de manera singular a cada sujeto, propiciando un ambiente de reflexión donde confluyan ideas desde diferentes perspectivas, y cada sujeto logre forjar sus propias estructuras, desde las que lee y analiza las cosas que le suceden y las experiencias que lo forman y

lo transforman en otro. Ese descentramiento es indispensable para no mantenerse estático ni anclado a lo mismo, el sujeto como ser de aprendizaje precisa de una constante ráfaga de estímulos que lo empujen a nuevas creaciones y a nuevas formas de razonamiento.

La experiencia puesta en el ámbito de lo pedagógico se traduce en la vivencia de la alteridad, esa posibilidad de ser otro, de transformarse y cambiar, de exteriorizar y compartir con el otro sus modos de vida para que estos puedan convertirse en detonantes que impulsen a ese otro a revisarse a sí mismo, a examinarse a inquietarse y a conocer su propio transitar; la experiencia también tiene que ver con singularidad y con pluralidad, porque como bien lo aclara Foucault, aunque la experiencia es algo que se vive solo y que cada sujeto padece según sus particularidades, las experiencias no se propician en aislamiento, son provocadas gracias a las interacciones y a las relaciones con los otros, por esto la experiencia posee un carácter plural, donde un acontecimiento colectivo puede desembocar en experiencias singulares con efectos diversos. Y, en un escenario como el pedagógico el cual cobra sentido solamente con la presencia y la intervención de sus actores, la experiencia encuentra el ambiente propicio para emerger, para aprender y avanzar en el pensamiento con la compañía y con los aportes del otro; más que controlar la experiencia en un escenario educativo, el reto y el propósito está en provocar, en propiciar espacios de encuentro, discusión, problematización e indagación que potencien las experiencias.

Bajo estas premisas de lo que significa un encuentro pedagógico, este se reconoce como un espacio y un tiempo que construye vida, que da sentido a la vida, por lo tanto, las relaciones que se producen en estas dinámicas educativas y pedagógicas devienen experiencia; y experiencia tiene que ver con la vida propia, la del otro y las relaciones que se producen entre sí y con el mundo. De tal forma que el encuentro como un lugar de experiencia, es también un espacio de existencia comunitaria como lo planteaban los pitagóricos y los epicúreos, un lugar de hallarse con los otros, pero que exige revertir la mirada a sí mismo, a lo que somos, lo que

sabemos y hacemos, lo que implica un conocimiento de sí y una ética de saber, que supera los intereses del saber mecánico y sin sentido, es como una oportunidad para acercarse al decir veraz y al saber de manera pertinente, donde el conocimiento afecta la existencia, la transforma y se hace útil en la constitución de sí, trascendiendo en los actos cotidianos y en las relaciones con los otros, por ende afecta la vida comunitaria.

Este vivir implica también una disposición activa, del maestro y de sus estudiantes, no como activismo de velocidades y trabajos sin sentido, sino como un estar decidido, atravesado por la pasión a la apertura, dispuesto a experimentar, a transitar nuevos rumbos, asumiendo riesgos, sin certezas, simplemente viviendo y reconociendo la existencia propia y de los otros.

Por lo tanto, es a su vez un lugar para establecer relaciones pedagógicas que dialogan y tejen vida a través de la palabra, que se preguntan no solo por el saber pertinente o por adquirir informaciones, sino que se preocupan por la propia constitución, es decir, se construye un equipamiento o preparación para enfrentar la vida; es solo entonces cuando el saber hace experiencia en el sujeto, pues llega, transforma y se hace acontecimiento; pero esto requiere tiempo, sin prisas ni velocidades, el encuentro solicita un alto para la meditación, pues “[...] en la meditación el sujeto es modificado sin cesar por su propio movimiento [...] en síntesis, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que se producen” (Foucault, 1974, p. 340); un tiempo para escuchar, sentir, pensar, para hacer una reflexión interna silenciosa, que determine significados, suspendiendo juicios, para que algo pase, se cultive la memoria, la atención, la duda y haga parte de sí como acto libertario sin dependencias del maestro o mediador, pues el saber transforma y motiva a que el sujeto dependa de sí mismo para vivir.

Referencias

- Foucault, M. (1999a). ¿Qué es la ilustración? En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III.* (pp. 335-352). España: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Las técnicas de sí. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III.* (pp. 443-474). Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres.* México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *El yo minimalista y otras conversaciones.* Argentina: La Marca.
- Foucault, M. (2013). *La inquietud por la verdad.* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto.* Curso en el Collège de France (1981-1982). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gabilondo, A. (1999). La creación de los modos de vida. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III.* (pp. 9-35). Barcelona, España: Paidós.



Esta obra se terminó de imprimir y
encuadernar en diciembre de 2020 en
Búhos Editores Ltda., Tunja - Boyacá, Colombia.

La edición consta de 50 ejemplares.



Uptc[®]
Universidad Pedagógica y
Tecnológica de Colombia

ACREDITACIÓN INSTITUCIONAL
DE ALTA CALIDAD
MULTICAMPUS
RESOLUCIÓN 3910 DE 2015 MEN / 6 AÑOS

Otros títulos de GIFSE en la colección investigación

CREACIÓN, investigación y arte.
2020

Leidy Yohanna Albarracín Camacho
William Elías Arciniegas Rodríguez
Pedro Alexander Sosa Gutiérrez

Transvoluciones. Diálogos filosóficos.
2020

José Gabriel Cristancho Altuzarra

La universidad como proyecto
modernizador. 2018
Óscar Pulido Cortés

La justicia como objeto de combate:
perspectivas filosóficas
sobre la desigualdad y el conflicto
armado en Colombia. 2018
José Gabriel Cristancho Altuzarra
(coordinador)

Infancia, diversidad y filosofía. Voces,
gritos y reclamos. 2018
María Teresa Suárez Vaca
Óscar Pulido Cortés
(coordinadores)

Filosofía y enseñanza. Miradas en
iberoamérica. 2018
Óscar Pulido Cortés
Óscar Espinel Bernal
Miguel Ángel Gómez Mendoza
(coordinadores)

Formas y expresiones metodológicas
en el último Foucault. 2017
Óscar Pulido Cortés
Óscar Espinel Bernal
(coordinadores)

Colección de Investigación UPTC No. 169

Este libro es una apuesta por relacionar tres conceptos/categorías (experiencia, ética, sujeto) que se convierten en posibilidades teórico/metodológicas para comprender el pensamiento de Foucault en la última etapa de producción académica y reconocer las potencialidades que ofrece para el desarrollo de investigaciones y estudios en los diversos campos de las ciencias humanas y sociales, pero principalmente, en la esfera de la educación y la filosofía. Esta hipótesis de trabajo se asume describiendo cómo Foucault en esta última etapa de su trabajo realiza un tránsito en la manera de comprender el poder desplazándose desde el esquema de la lucha de fuerzas (agonística, dominio o modelo bélico) hacia las artes de gobierno, privilegiando un nuevo grupo de tecnologías de constitución de sujetos que están en la frontera entre las tecnologías de poder y las tecnologías del yo. Tales tecnologías son identificadas como tecnologías de gobierno y uno de sus rasgos fundamentales es que en su concepción producen condiciones de aceptabilidad que conducen a los sujetos, convencidos de su agenciamiento en medio de espacios de libertad, a tomar decisiones y establecer códigos de conducta y valoración. Lo interesante de esta tecnología es que los objetivos y escenarios de libertad son espacios creados, calculados y gestionados de tal manera que sea posible conducir las conductas de los sujetos mediante la confluencia e identidad de intereses.

