

Agencia y “técnicas de sí”: apuntes sobre la virtud en Foucault

*Agency and “technologies of the Self”: notes on
Foucault’s virtue*

Remedios Bravo Reyes

Universidad de Sevilla, España
marbrarey@gmail.com

Resumen: El siguiente artículo se centrará en la relación que establece Foucault entre la virtud y la crítica en su famosa conferencia de 1978 para aclarar el sentido que la virtud tiene dentro de su pensamiento. Esto nos permitirá ofrecer una interpretación que integre sus trabajos de la década de los ochenta con sus etapas anteriores. Para desarrollar un enfoque más completo del vínculo entre virtud y crítica nos apoyaremos en Nietzsche, quien influyó considerablemente en el pensador francés.

Palabras clave: crítica, virtud, acción, sujeto, Nietzsche.

Abstract: The following article will focus on Foucault’s relationship between virtue and criticism in his famous lecture given in 1978 to clarify the meaning that virtue has within Foucault’s thought. This will allow us to offer an interpretation that integrates his works of 80s into his previous works. To develop a more comprehensive approach of the link between virtue and criticism, we will rely on Nietzsche, who significantly influenced the french thinker.

Keywords: criticism, virtue, action, subject, Nietzsche.

Fecha de recepción: 27/01/2017. Fecha de aceptación: 22/05/2017.

Remedios Bravo es graduada en Filosofía por la Universidad de Sevilla y especializada en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Actualmente ha empezado a desarrollar su tesis en la Universidad de Sevilla centrándose en la relación entre la filosofía crítica de Nietzsche, Foucault y Butler. Ha publicado «El mensaje de Nietzsche: cómo tornar el disangelio en evangelio», en *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Thémata. Sevilla, 2016.

1. Del sujeto sujetado al sujeto *autopoietico*

Quizás una de las múltiples enseñanzas de Nietzsche que convendría asumir aquí, al comienzo de este artículo, es la desconfianza hacia el lenguaje, —esa “vieja hembra engañadora”¹—, viéndonos obligados así a advertir que, a pesar de que nuestra intención sea señalar cómo el sujeto es capaz de afectar al poder, no podemos presuponer ni un sujeto ni un poder, al menos en términos sustanciales. De ahí la necesidad de dar un rodeo, esto es, dar un paso atrás que recoja explícitamente lo que vamos a entender por sujeto y por poder. Estos análisis remiten fundamentalmente a la concepción foucaultiana de sujeto sujetado (*assujettissement*) que será contestada posteriormente con las “técnicas del sí mismo”; algo que, consideramos, tiene su origen en lo que Foucault llama “la virtud en general”².

En la década de los setenta, la cuestión del poder se desarrolla como piedra de toque del pensamiento foucaultiano. En dicha época, se da un cambio de orden metodológico, que hace aflorar nuevas inquietudes, motivadas fundamentalmente por las insuficiencias que Foucault advierte en algunas de las respuestas dadas con anterioridad al problema de cómo se instauran los saberes y las prácticas humanas. De modo que de la pregunta por el orden —ya sea en la sociedad (*Historia de la locura*) o en el saber (*Las palabras y las cosas*)— se pasa a la pregunta por el *quién*: ¿quién mantiene ese orden?, ¿quién lo asegura y lo controla? Si bien la arqueología había permitido a Foucault construirse un armazón histórico-teórico de alto valor e interés filosófico, debido a lo innovador de su planteamiento, muchas de las críticas que se le hicieron apuntaban precisamente a la incapacidad para explicar el mecanismo por medio del cual se daban los saltos de unas *epistemes* a otras. Pues bien, estos tránsitos necesitaban de un nuevo actor: el poder. Ya no se trataba de señalar el modo en el que los distintos discursos se ordenaban a lo largo de la historia, dando lugar a un conglomerado de saberes concretos y específicos, ni de cómo el fenómeno del encierro había silenciado la verdad que un día los locos tuvieron durante el Renacimiento, sino que se trataba de señalar las condiciones de posibilidad que hacen que fenómenos culturales, entre otros la locura o la psiquiatría, aparezcan. Y esta aparición responde a una correlación de fuerzas que luchan por establecer una verdad determinada. De modo que lo que la genealogía pone de relieve es que la historia no es otra cosa que la sucesión de poderes vencedores y poderes vencidos, de saberes dominantes y saberes subalternos, en la disputa por una verdad.

Cuando Nietzsche vinculaba la moral cristiana a una valoración positiva o negativa, señalaba que, tras nuestros preceptos morales, hay una forma concreta de valorar el mundo, una serie de valores ocultos que son los que fundamentan nuestros valores más próximos y visibles. En este caso, el objetivo foucaultiano va

1 NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid, 2010, 55.

2 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995, 6.

a variar considerablemente, ya que su pretensión será la de identificar las relaciones de poder que existen tras los distintos saberes y prácticas que componen nuestra sociedad. Así, si la moral cristiana se definía por la consideración que hacía de lo “bueno” como todo aquello que tenía que ver con el más allá o lo incondicionado, ahora la locura, la delincuencia o la sexualidad se van a definir en relación con toda una red de saberes y prácticas que se han erigido, precisamente, gracias a una determinada configuración de la verdad. Justamente es Nietzsche quien, al advertirnos de la peligrosidad del lenguaje, establece que la verdad es una cuestión de poder.

No es por ello casual que sea en el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1970) donde Foucault haga explícita su concepción del método genealógico y las implicaciones que éste conlleva. Según expone ahí, cabe articular dicho hacer metodológico en torno a dos ejes fundamentales: la emergencia (*Entstehung*) y la procedencia (*Herkunft*). Mientras que la primera hace referencia a un momento de irrupción, al acontecimiento único y singular donde un determinado fenómeno cultural comienza a existir, la segunda tendría en consideración aquellas relaciones de poder que posibilitan su nacimiento. Ambas imbricadas, caracterizan a la historia como el saber que, en sus pliegues, discontinuidades y fisuras, no entiende ni de progreso, ni de origen:

El gran juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas.³

La historia es, por tanto, el modo específico en el que el poder se cristaliza y da lugar a objetos culturales concretos, estudiados por saberes específicos y llevados a cabo por prácticas determinadas. En última instancia, aquí se pone de relieve que el poder funciona al producir el objeto que, luego, estará está bajo su dominio. O, dicho de otro modo, el poder es, en términos positivos, una matriz productiva. De ahí que podamos interpretarlo como una actividad. De este modo, no se define por quien lo posee, ni por lo que prohíbe, sino por aquello que incita a producir, por la manera particular en la que se ejerce y, así, se constituye. Concebimos, pues, al poder en términos nominalistas. Sin embargo, esta particular forma de ejercicio del poder es constatada por Foucault por medio del tránsito que se da entre dos tipos de sociedades a principios del siglo XIX: el paso de la sociedad de control a la sociedad disciplinaria. En la primera, el poder soberano se caracterizaba por su derecho de sustracción de todo tipo de bienes, incluyendo la vida misma; la segunda, por el contrario, se distingue por “un poder que se ejerce positivamente

3 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979, 18.

sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales.”⁴ En un momento histórico particular, el poder tiene la necesidad de sofisticarse, racionalizarse, hacerse cada vez menos evidente, al tiempo que se torna más efectivo; esto es lo que provoca que el poder se incardine en lo más propio del ser del hombre tomándolo como ser viviente.

El castigo especifica la manera según la cual podemos caracterizar a una sociedad, ya sea de control o disciplinaria. El método punitivo es determinante a la hora de establecer el grado de sofisticación del poder. Foucault nos lo muestra, de manera magistral, en su obra *Vigilar y Castigar* (1975). Foucault percibe un cambio fundamental cuando, con el fin del Antiguo Régimen, se pasa de los castigos públicos y ejemplarizantes al desarrollo de una tecnología del poder llevada a cabo en la intimidad de las prisiones. El poder es movido entonces por nuevos intereses que tienen más que ver con la corrección de las conductas de los individuos, algo llevado a cabo por medio de la integración de éstos en complejos aparatos institucionales:

El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.⁵

A comienzos del siglo XIX, apareció una nueva mentalidad que comenzaba a considerar los castigos sangrientos como algo propio de las bestias más infames. Precisamente, si hoy nos resulta impensable asistir a la quema pública de un hereje, es debido a este punto de inflexión en el que la sociedad dejó de considerar al soberano como portador de la *patria potestas*, que le permitía disponer de la vida de los demás⁶. Pero lejos de que este tránsito se deba a un poder más laxo, más benevolente, más humano; Foucault es contundente al denunciar cómo el poder disciplinario se encarna en lo más profundo del cuerpo social, haciéndolo en lo más íntimo del sujeto: su subjetividad. No es la humanización del poder lo que le ha llevado a tener en estima a los hombres, para dejar de constreñirlos y conducirlos por medio de dolorosos castigos, sino que sus estrategias se han modificado hasta el punto de hacerlo irreconocible. De este modo, mientras que antes era fácilmente identificable el castigo que un desmembramiento público ejercía sobre un cuerpo, ahora se han desarrollado toda una serie de instituciones y disciplinas que lo ordenan, lo gestionan, lo dividen según su sexo, lo modelan, lo ejercitan, etc. El poder se ha racionalizado, dejando de estar fundamentado en términos jurídicos para valerse de toda una serie de preceptos normativos que condicionan y modifican nuestra conducta. Al margen de la ley, se trata de una “forma de poder que emerge

4 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978, 165.

5 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 35.

6 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, 163.

en nuestra vida cotidiana”⁷, donde el sujeto no está exclusivamente constreñido a los otros (el niño a los adultos, el alumno a los maestros, el trabajador a su superior, etc.), sino que lo está a su propia identidad, esto es, al ideal normativo al que se ha de adecuar. El sujeto depende de las prácticas institucionales, y de los saberes en los que éstas se fundamentan, de una forma pasiva; pero, en última instancia, en la medida en que así construye su individualidad, el yo también está implicado de forma activa, ya que, de ello depende su *ser*. Foucault ejemplifica de manera muy gráfica este hecho por medio del siguiente ejemplo:

En un trabajo consagrado al tratamiento moral de la locura, publicado en 1840, un psiquiatra francés, Louren, habla de la manera en que había tratado a uno de sus pacientes. Tratado, y por supuesto, como pueden imaginarse, curado. Una mañana colocó a Mr. A., su paciente, debajo de una ducha. Le hizo que volviera a contar con detalle su delirio. “Pero todo esto”, dijo el doctor, “no es nada más que locura. Prométame no creer en ello nunca más”. El paciente duda, después promete. “No es suficiente”, replica el doctor, “Vd. Ya me ha hecho promesas similares y no las ha mantenido”. Y abre la ducha fría sobre la cabeza del paciente. “¡Sí, sí! ¡Estoy loco!”, grita el paciente. Se para la ducha y se reanuda el interrogatorio. “Sí, reconozco que estoy loco”, repite el paciente. “Pero”, añade, “lo reconozco porque Vd. me fuerza a hacerlo”. Otra vez la ducha. “Vale, vale” dice Mr. A., “Lo admito. Estoy loco, y todo esto no era sino locura”.

Hacer que alguien que sufre una enfermedad mental reconozca que está loco es un procedimiento muy viejo en la terapia tradicional. En las obras de los siglos XVII y XVIII, se pueden encontrar muchos ejemplos de lo que se podría llamar terapias de verdad. Pero la técnica usada por Louren es totalmente diferente. Louren no está tratando de persuadir a su paciente de que sus ideas son falsas o irrazonables. Lo que sucede en la cabeza de Mr. A. es una cuestión totalmente indiferente para Louren. El doctor desea obtener un acto preciso, la afirmación explícita: “Estoy loco”. Desde que leí este pasaje de Louren, hace unos veinte años, tuve en mente el proyecto de analizar la forma y la historia de tan extraña práctica. Louren está satisfecho cuando, y sólo cuando, su paciente dice, “Estoy loco”, o: “Eso era locura”. El supuesto de Louren es que la locura como realidad desaparece cuando el paciente afirma la verdad y dice que está loco.⁸

Esta capacidad individualizante del poder parece que tiene la necesidad de que el sujeto participe activamente en el proceso de su constitución. Sin embargo, si bien es cierto que hasta que el paciente no pronuncia las mágicas palabras no hay curación alguna, ¿no se trata en el fondo del reconocimiento de una verdad establecida externamente, que podríamos llamar la Verdad?

7 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 7.

8 FOUCAULT, Michel. «Sexuality and Solitude». En *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York, 1997, 175.

Foucault relaciona directamente este singular ejercicio del poder con lo que llama “poder pastoral”. Su técnica se basa, entre otras cosas, en un código ético establecido que es llevado a cabo por un guía y que, por medio de su ejecución, proporciona al resto una salvación individual. Del mismo modo que ocurría en la situación de Louren con su paciente, el sujeto mantiene una dependencia paradójica con ciertas verdades impuestas y mediadas por una autoridad que se las revela, para así obtener con ella un determinado resultado: curación, salvación, etc. En este sentido, y debido al desarrollo de la sociedad disciplinaria, podemos “ver al Estado como una moderna matriz de individualización, o una nueva forma de poder pastoral” que, tras secularizarse, ha multiplicado sus “pastores” derivando en un poder inmanente encargado de salvaguardar la vida terrena en todos sus aspectos. Pero “el ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre “jugadores” individuales o colectivos”¹⁰. Es decir, no se trata, exclusivamente, de en qué situaciones somos conducidos o cuándo estamos en disposición para conducir a los otros, no hace referencia únicamente a la subordinación. El binomio dominantes-dominados implica que la concentración del poder se encuentra del lado de aquellos que tienen la potestad de dominar; eliminando toda posibilidad de respuesta por parte del dominado. En la relación de Louren con su paciente podemos identificar, sin temor a equivocarnos, que el primero ostenta una condición de superioridad con respecto al segundo. Sin embargo, esta no es la cuestión fundamental, la cuestión no es quién manda a toda costa, sino la forma en la que lo hace; y esta forma necesita la participación “activa” del paciente. Tal y como nos mostraba Foucault en su relato, no era suficiente para Louren que su paciente le prometiera no volver a creer nunca más en la realidad de sus delirios, no bastaba con que doblegara su voluntad, él mismo tenía que creer de forma “activa” la verdad a la que le instaba su psiquiatra. Por lo tanto, el poder que “ejerce” Louren sobre su paciente se basa en la producción de su acción, más que en la mera anulación de su voluntad. De hecho, la condición de posibilidad para que este poder exista, para que la verdad (“Estoy loco”) efectúe la liberación de una realidad como la locura, necesita que el propio paciente la incorpore, la haga suya de forma activa. En última instancia:

[...] lo que define una relación de poder es que este es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros. En cambio el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro.¹¹

Este es el sentido específico en el que debemos relacionar al poder con la acción, no sólo en términos productivos, sino teniendo en consideración que más que actuar explícitamente coartando radicalmente la libertad, lo que hace es limitarla

9 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 10.

10 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 15.

11 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 15.

y conducirla. Quizás sea esta la parte más negativa del pensamiento foucaultiano que nos lanza irremediadamente, casi exhaustos por el vértigo que entraña esta forma tan peculiar de ausencia de libertad, a preguntarnos si acaso no habría alguna posibilidad que permita al sujeto actuar; que le permita contestar a aquellas verdades que lo atan. Y, justamente, en la reciprocidad constitutiva que hay entre el sujeto y el poder es donde está la clave. Las relaciones de poder se retroalimentan, no son unidireccionales, el sujeto dominador no anula la posibilidad de réplica del dominado. En otras palabras, el propio poder es lo que posibilita la resistencia:

[...] el poder no puede ejercerse sobre otro más que en la medida en que le queda a este último la posibilidad de matarse, saltar por la ventana o de matar al otro.¹²

Si “gobernar [...] es estructurar el posible campo de acción de los otros”¹³, ¿no podría proporcionar un análisis de la agencia posibles formas de contra-gobierno? ¿no deberían ser tales formas prácticas de autogobierno? ¿de qué modo habría que articular el poder que ejercen sobre uno mismo con la capacidad de respuesta por parte del sujeto para que ésta sea efectiva?

Pero para contestar todas estas preguntas, ¿no sería acaso necesario interrogar eso que hemos llamado la Verdad, aquello que nos constituye pero contra lo que, al tiempo, tenemos necesidad de rebelarnos? En este momento, la práctica genealógica se inmiscuye en un proyecto de vital importancia. El conocimiento que ésta proporciona, lejos de perseguir el saber por el saber, tiene un objetivo ulterior en tanto en cuanto es capaz de revelarnos lo que somos. Por ello, eso que Foucault ha llamado “ontología crítica de nosotros mismos” y que encuentra su anclaje metodológico en la genealogía es lo que vamos a analizar en el siguiente apartado, en la medida en que se presupone como el método capaz de apuntar al corazón del presente para desdecirlo; para así dar lugar al paso que vaya desde el sujeto *sujetado*, a un sujeto *autopoético*.

2. Genealogía y crítica. ¿Qué soy, aquí y ahora, en este preciso momento de la historia?

El objetivo fundamental de este artículo es analizar el papel activo de un sujeto que está, constitutivamente, atravesado por prácticas de poder. Pero la realización de este proyecto requiere de un estudio del método genealógico. Ya que, en última instancia, sólo así podremos articular modos de agencia subjetiva. Una agencia que aparecía, cuanto menos, anulada en el apartado anterior. Pues bien, ¿de qué modo cierto saber histórico es capaz de instituir, en la práctica, un papel activo por parte del sujeto? Quizás no haya una forma más hermosa de responder a esta cuestión que iguale el modo con el que Nietzsche lo hizo en su día:

12 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1987, 126.

13 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 16.

En el fondo el que convierte las cosas en oro es el que más mérito tiene de todos los tipos de ser humano que existen: me refiero a quien de lo mínimo y más despreciado es capaz de hacer algo lleno de valor e incluso de sacar oro. Solo este *enriquece*; los otros tan solo intercambian unas cosas por otras. Mi tarea es muy extraña esta vez: me he preguntado por lo que hasta ahora la humanidad ha odiado, temido, despreciado en mayor medida: —y a partir de eso precisamente he sacado yo mi «oro»...

¡Que al menos no se me eche en cara que haya incurrido en falsificación de moneda! O al contrario; eso es lo que *harán*. —¹⁴

La metáfora no puede ser más acertada. Como si de un alquimista se tratara, el genealogista dirige su mirada hacia lo más profundo de las cosas, busca en los saberes y las prácticas más superficiales sus verdades ocultas. Y, una vez que éstas alcanzan la superficie, imposibilitan que nuestra mirada sea la misma; nos es imposible percibir resto alguno de metal donde sólo vemos oro. Lo que estas verdades logran establecer son las condiciones que hacen posible el surgimiento de un objeto (de conocimiento, discursivo, etc.) tomándolo como acontecimiento en sí mismo. Aquello que en el apartado anterior llamábamos la emergencia (*Entstehung*), establece una perspectiva particular con respecto a los objetos culturales. Éstos, atravesados por entero por el curso histórico, no deben su nacimiento a necesidades causales, sino que más bien emergen fruto del azar y la contingencia. En este sentido, la emergencia sustituye la antigua consideración metafísica del origen, capaz de aglutinar el sentido de un determinado acontecimiento histórico al remitirlo a una serie de concatenaciones causales que lo explicaban por medio de su relación a un comienzo. Tomar los acontecimientos históricos como eventos en sí mismos, implica atender a su singularidad más pura, estableciéndose como punto de ruptura con respecto a su tradición más próxima. En cierto modo, la procedencia (*Herkunft*) pretende revertir este efecto al inscribir a los objetos históricos en una herencia determinada; sin embargo, la procedencia no cesa de amenazar “al frágil heredero”¹⁵. Por ello, lejos de concebirse como un procedimiento de unificación —o de racionalidad retrospectiva—¹⁶, la procedencia sabotea toda perspectiva totalizante tras encadenar su verdad a las luchas encarnizadas por el poder.

Como hemos visto en el apartado anterior, el sujeto se relaciona con el poder de un modo muy particular, que está caracterizado por la forma en la que éste último convierte al primero en objeto de su actividad. Y es sólo por medio de esta actividad como el sujeto se constituye como tal, por lo que el sujeto en sí mismo es producto del poder. Pues bien, en la medida en que la genealogía se

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia VI*. Trotta, Madrid, 2012, 167. Carta de Nietzsche a G. Brandes. 23 de Mayo de 1888.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 13.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*, en *Obras Completas, volumen III: Obns de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014, 489.

encarga de desvelar las relaciones de poder subyacentes a los productos históricos, ¿no podría ésta ofrecernos un análisis de los modos de producción concretos del propio sujeto? Efectivamente, Foucault encuentra en el hacer genealógico el modo específico por medio del cual podemos aprehender el *ser* del sujeto o, lo que es lo mismo, las condiciones de posibilidad que lo han llevado a su nacimiento en un momento dado de la historia. En este sentido, Foucault le aplica al saber histórico un carácter ontológico. Sin embargo, ¿cómo se explicita exactamente esta manera tan particular de concebir a la “ciencia del ser”? En sentido estricto, dentro del pensamiento de Foucault, lo que es, es sólo aquello que se ha materializado a lo largo de la historia, aquellos dispositivos de poder-saber concretos. Por lo tanto, el estudio de sus condiciones de posibilidad nos permite dar fundamento ontológico a la realidad. El ser se caracteriza, pues, por su discontinuidad, contingencia y heterogeneidad. No es ni fijo, ni estable. Aquello que es real en un determinado momento de la historia puede desaparecer. Si aplicamos esta concepción del ser al propio sujeto, caemos en la cuenta de que la genealogía, en lugar de fundamentarlo o establecerlo sobre un suelo firme, hace tambalear su integridad al mostrar la precariedad de las condiciones de posibilidad de su emergencia. La actividad genealógica se establece aquí, entonces, como una estrategia efectiva capaz de luchar contra la objetivación que el poder ejerce sobre el propio sujeto:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo -de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabía engañar a un ojo poco histórico; el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacerle pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.¹⁷

La genealogía se erige, pues, como la actividad crítica que, por medio de la pregunta por el ser del presente, tiene como objetivo cuestionar la consistencia de su origen, fundamento y persistencia inalterable en el tiempo. Por lo tanto, la ontología de nosotros mismos implica una desfundamentación del propio sujeto. Como vemos, la incursión del poder en la constitución del ser da lugar a la realización de una ontología eminentemente combativa, que basa su ejercicio en la rebelión contra el poder.

Este interés por la insurrección crítica es problematizado por Foucault en su famosa conferencia «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)» (1978), donde el autor comienza constatando que existe un determinado momento en la historia en que la pregunta por el poder se traduce en la pregunta por el gobierno:

Cómo gobernar, creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las

17 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 12.

artes de gobernar (...) y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.¹⁸

Esta inquietud por el gobierno de los otros es la misma que existe en lo que hemos llamado anteriormente “poder pastoral”. Es decir, en aquel ejercicio del poder inmanente en las sociedades disciplinarias, donde, por medio de una verdad de la que dependía la individualización de los sujetos, se modificaba su conducta. Ahora bien, según Foucault, es imposible concebir la pregunta por las artes de gobierno teniendo en consideración únicamente cómo gobernar; ya que, pareja a ésta y como contrapartida a su dominio, nace la inquietud por cómo no ser gobernado. Existe, pues, en el envés del poder, una actitud que, en su objetivo por limitarlo, cuestionarlo o, al menos, desviarlo, trae a colación una serie de prácticas de desgobierno. Esta actitud que Foucault llama el “arte de la inservidumbre voluntaria” es la que identifica con la crítica. Por tanto, la actividad crítica que hace un momento relacionábamos con la genealogía se especifica aquí en una actividad que tiende a cuestionar un poder dado. ¿Hasta qué punto, a qué precio y de qué modo podemos, entonces, liberarnos de cierto sometimiento?

En una primera aproximación a esta cuestión, Foucault relaciona esta insumisión con el espíritu de la Ilustración. Para ello, Foucault toma el texto kantiano *Was ist Aufklärung?* Como sabemos, Kant publicó este texto como respuesta a la pregunta que un periódico alemán lanzaba a sus lectores, y en él constataba ciertas particularidades que la Ilustración tenía con respecto a la historia, por un lado, y a los sujetos, por otro. Con respecto a la historia, podemos decir que la Ilustración se constituye como una discontinuidad, como la ruptura que marca una diferencia radical con respecto a la época que la precede. Esto se debe, fundamentalmente, a que la Ilustración es percibida como aquello que establece ciertas condiciones idóneas para la realización de un proyecto que hasta entonces era impensable. En este sentido, la Ilustración se define en relación directa con su inacabamiento, es decir, por no haberse todavía realizado *de facto*. Su consecución dependerá, precisamente, de los sujetos que pertenecen a este horizonte histórico particular. De este modo, existe una retroalimentación paradójica entre el propio proyecto y los actores que forman parte del mismo, siendo éstos últimos a su vez “elementos y agentes del mismo proceso”.¹⁹ Asimismo, lo que el espíritu de la Ilustración encarna es la posibilidad de que los sujetos se liberen de ciertas imposiciones a las que parecen estar constreñidos. La salida de dicha situación es la que permite que los hombres se constituyan como sujetos autónomos, salidos de una “autoculpable minoría de edad”²⁰. Por lo tanto, lo que la Ilustración como fenómeno histórico conlleva es cierto *ethos*, cierta actitud de insumisión que se establece como condición de posibilidad para la libertad de los sujetos.

Ahora bien ¿de qué manera soluciona Kant la indeterminación de la realización de

18 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 6.

19 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 7, 1993, 9.

20 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 8.

esta empresa? Kant responde a esta pregunta interrogando al propio conocimiento, es decir, estableciendo las condiciones de posibilidad en las que el uso de la propia razón es legítimo. La salida de la minoría de edad pasa por la delimitación de los usos correctos de la razón, por lo que la autonomía que la Ilustración prescribe a los sujetos no se entiende sin una delimitación que nos indique las situaciones en las que estamos capacitados para actuar. Por lo tanto, el coraje de saber de forma autónoma necesita de un conocimiento de aquellas condiciones en las que el sujeto puede reflexionar libremente. Kant establece esto en términos epistemológicos, o, dicho de otro modo, delimita el campo de acción cuando establece los límites del conocimiento. El uso de la razón será libre siempre y cuando no traspase sus límites. En tanto en cuanto, esta delimitación coarta la capacidad de acción del sujeto al remitirlo a una serie de preceptos epistemológicos, podemos concebirla también como una restricción antropológica. En definitiva, Kant justifica la crítica racionalmente cuando, para legitimar su capacidad para poner en cuestión ciertas normas y preceptos, lo hace dándole otro tipo de prescripciones. Sin embargo, ¿cómo podemos aceptar nosotros ahora, en este preciso instante de la historia, una crítica justificada racionalmente una vez que hemos desvelado las relaciones de poder que en ésta se inmiscuyen?

Esto es precisamente lo que Foucault plantea cuando concibe la historia del pensamiento del siglo XX como aquella que ha situado a la razón misma en el foco de sus críticas, como aquella que ha culpabilizado a la propia racionalidad de los abusos y excesos del poder. De este modo, la práctica crítica tiene en nuestros días que cambiar su objeto y convertirse en una problematización de la razón misma, de las verdades con las que trabaja y de las formas de pensamiento que de ella se derivan. Se trata, pues, de cuestionar por completo el armazón onto-epistémico que la sociedad occidental ha construido en torno a verdades determinadas y de las que se deriva el sujeto como uno de los objetos fundamentales del nexo verdad-poder. Foucault concibe este propósito dentro de la práctica genealógica que, en su proceder por medio de la emergencia y la procedencia, es la única capaz de señalarnos los límites constitutivos del sujeto para, tras mostrarnos la fragilidad de sus soportes, rebasarlos:

La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisoluble de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. De ahí que sea necesario tomar en consideración esta estructura para seguir mejor sus artificios.²¹

En otras palabras, la crítica nace en el campo abonado por la genealogía que, al desvelar las relaciones de poder intrínsecas en los fenómenos culturales, nos permite concebir aquello que pensamos hoy como aquello que mañana podría ser de otro modo. En este sentido, el hacer crítico foucaultiano se legitima a sí

21 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 15.

mismo, sin la necesidad de razones que fundamenten su práctica. De hecho, era Kant quien cercenaba el *ethos* ilustrado cuando lo reducía a ciertas prescripciones antro-po-epistémicas que dibujaban su contorno. Por lo tanto, el sujeto crítico es tal porque él mismo se atribuye ese derecho.

Pero, ¿cómo articula Foucault esta puesta en riesgo de lo que existe por medio de la genealogía con una actitud crítica fundamentada en el desgobierno? Va a ser desde el “sí mismo”, desde la propia encarnación que el sujeto hace de las normas, el lugar desde el que Foucault relacione esta disconformidad con lo dado con la ética y la virtud. Veremos en el siguiente apartado la manera en la que este vínculo se hace explícito.

3. Agencia y virtud. Un encuentro entre Nietzsche, Foucault y Butler

Como hemos dicho anteriormente, la tarea que Foucault asimila a la crítica nada o poco tiene que ver con el establecimiento de unas normas de conducta que delimiten el campo de acción, sino que, más bien al contrario, ésta nacerá allí donde la resistencia a tales normas preestablecidas nos conduzca a un terreno aún por descubrir. Este terreno de exploración y experimentación es el ámbito de la ética. Establecido como aquel lugar desde el que podamos problematizar el modo por medio del cual nos transformamos a nosotros mismos en una forma de contrapoder. Para ello, la ontología crítica de nosotros mismos se establece como el paso previo necesario.

No obstante, ¿descansa acaso esta actividad en una libertad originaria que nos conduce a una anarquía radical? ¿Hasta qué punto es el sujeto ético libre para autodeterminarse y, así, crearse en su resistencia normativa? O, dicho de otro modo, ¿cómo se origina aquí la agencia del sujeto sujetado por el poder?

Para responder a algunas de estas preguntas resulta especialmente clarificadora la lectura que Butler hace del texto dedicado por Foucault a la crítica. Quizás sea su arraigo al pensamiento *queer*, o el carácter propiamente feminista de sus obras, lo que le lleve a plantear la cuestión de la crítica en relación con la pregunta por cuáles son los sujetos que cuentan como tal y cuáles son aquellos que, precisamente por no adecuarse a lo normativo, son arrojados fuera del campo de lo que existe. Como vemos la actividad crítica trae consigo, en este sentido, una apuesta fuertemente política que se basa en la visibilización de los sujetos marginados para instarnos a pensar de otro modo. En realidad, esto no es más que una actualización de aquello que Foucault ya había puesto de relieve cuando trató de dar voz tanto a los sujetos silenciados, como a los saberes subyugados. Por lo tanto, lo que aquí pretende la actividad intelectual es desvincularse de la dicotomía tradicional teoría-praxis, promoviendo un tipo de pensamiento que, en su indagación por el pasado, incida directamente sobre la realidad, abriendo la posibilidad del pensamiento otro:

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde

se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.²²

Foucault emprende esta tarea en el segundo volumen de su *Historia de la Sexualidad*, obra que fue publicada tras pasar casi diez años de la publicación de su primer volumen. El motivo: un giro radical con respecto a la temática iniciada en aquella primera entrega. Así, si en el primero se había dedicado a documentar el nacimiento y el desarrollo de la sexualidad como el dispositivo recubierto por prácticas y discursos varios, en el segundo quería centrar su atención en la relación particular que el sujeto mantiene con la verdad. Es decir, en el modo específico por el que se constituyen los sujetos de deseo. Este giro subjetivo del pensamiento de Foucault ya se había percibido en algunas obras anteriores en las que, incluso, se explicita sin reparo²³; no obstante, a partir de ahora se desarrolla en su total integridad. Y se va a hacer, eminentemente, desde el punto de vista de las formas de subjetivación, del modo particular que tiene el sujeto de hacerse a sí mismo a través de aquellos preceptos y normas desarrolladas en el ámbito moral.

Casi de una manera inmediata, Foucault cae en la cuenta de que, tradicionalmente, la moral ha tomado a la sexualidad como dominio de fiscalización, es decir, como la tierra fértil donde pueden germinar múltiples códigos de conducta. Hay como una especie de insistencia por parte de la ética en adueñarse del terreno de la sexualidad, entendiéndola como el lugar privilegiado desde el que poder conducir al hombre. Sin embargo, la moralidad encuentra su razón de ser en el encarnizamiento que el propio sujeto hace de sus normas. Al igual que ocurría cuando definíamos la ontología, que sólo existe aquello que *de facto* se ha cristalizado en la historia, de un modo similar podemos entender aquí la normatividad; esto es, como aquello que sólo existe en la forma de incorporación por parte de un sujeto. A este respecto, podemos encontrar aquellas normas o preceptos que requieren la “pasividad” del sujeto que las acepta (como era el caso del paciente de Louren), o por otro lado, aquellas que, en su incorporación, den lugar a modos de ser propios y singulares. Foucault descubre, pues, a la moral como el punto de anclaje de una serie de técnicas en las que el sí mismo se constituye como sujeto moral; siendo capaz de conformarse de manera autónoma por medio del encarnizamiento de un determinado marco normativo. Esto es lo que se conoce como “artes de existencia”:

Estas “artes de existencia”, estas “técnicas de sí” sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de

22 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2012, 14.

23 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 3.

estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí.²⁴

Esto significa que una historia de los modos según los cuales el sujeto habita de forma no prescriptiva ciertas normas puede ayudarnos a resolver los interrogantes que hace un momento planteábamos con respecto a la manera por medio de la cual la crítica actúa. Como Butler advierte, no es que los sujetos se preparen para encajar con el molde que el precepto expone²⁵, sino que el propio sujeto se forma a sí mismo durante el proceso en el que encarna ciertos marcos de conducta. Por lo tanto, lo que la crítica va a desbaratar son aquellas incorporaciones en las que la normatividad aparece bajo el suelo de lo prestablecido. Eso que con Nietzsche llamábamos racionalidad retrospectiva es lo que “forcluye” la crítica y clausura el campo del ser posible. Nos movemos, entonces, aquí en un terreno no prescriptivo que, en términos nietzscheanos, se situaría más allá del bien y del mal. Es por ello por lo que Butler encuentra en Foucault una herramienta útil con la que pensar el problema de las identidades no normativas.

Sorprendentemente, Foucault relaciona la práctica crítica con la virtud, como si, a diferencia de gran parte de nuestra tradición filosófica, ésta consistiera en una insurrección a lo dado, en un no conformarse con el *statu quo*, que tiene como piedra angular “la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, políticas de la verdad”²⁶. Por lo tanto, lo que Foucault busca son nuevos modos de vida, nuevas formas de existencia que pongan en jaque al orden prestablecido. La crítica no sería, pues, una actividad teórica, sino eminentemente práctica y, por consiguiente, activa. Una actividad que requiere de una pérdida de sí, siendo ésta, a su vez, una práctica virtuosa. En la medida en que Foucault apenas explícita el sentido que la virtud como práctica crítica tiene en su texto, vamos a recurrir a Nietzsche para aclarar esta cuestión. Gesto que nos parece legítimo si tenemos en cuenta el marcado carácter nietzscheano que tiene el pensamiento del pensador francés.

Pues bien, no satisfechos con la sorpresa que nos proporcionaba la relación que en Foucault mantenía la crítica con la virtud, nos encontramos con que en el prólogo de *Aurora*, refiriéndose Nietzsche a su propia obra, podemos leer lo siguiente:

En efecto, presenta una contradicción sin que eso le asuste: en él se le retira la confianza a la moral —pero, ¿por qué? ¡Por moralidad!
O ¿cómo habríamos de llamar, si no, a lo que en él —en nosotros— ocurre, ya que si, por nosotros fuera, preferiríamos emplear palabras más modestas?²⁷

Si tenemos en cuenta que dicha obra lleva por subtítulo *Meditaciones contra los prejuicios morales*, el asombro es casi todavía mayor. Pero la íntima conexión que,

24 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, 17.

25 BUTLER, Judith. «What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue». En D. Ingram (ed.) *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Blackwell Publishers, Massachusetts-Oxford, 2002, 217.

26 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 8.

27 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*, 487.

a simple vista, mantienen ambas posturas parece indicarnos que la moral no es sólo aquello que siempre hemos interpretado desde un punto de vista platónico-cristiano, sino que hay también otro tipo de moralidad, otra forma de la virtud que no es acrítica. Ésta es para Nietzsche la virtud renacentista²⁸, aquella que representa un enfrentamiento radical con la virtud propiamente cristiana, y que está caracterizada por su vínculo con la acción. Como sabemos, Nietzsche agota todos sus esfuerzos teóricos en llevar a cabo una crítica acérrima a la moral, pero eso no excluye que, curiosamente, fundamente su proyecto de la transvaloración también en términos morales. Así, cuando en la *Genealogía de la moral* hace una historia del origen de los modos de valoración cristianos, identifica a la casta sacerdotal, a aquellos que se mantienen “apartados de la acción”²⁹, como los que, con su veneración a Ideales extraterrenales, cercenaron la creatividad del hombre fuerte. A la contra, los “hombres cabales, llenos de fuerza y, por lo tanto, *necesariamente* activos”³⁰, son aquellos que no temen salir del rebaño para instaurar una nueva perspectiva sobre la vida que dé lugar a una transvaloración moral. Asimismo, este nuevo marco de valoración pasa también por una concepción de la crítica como el encarnizamiento de nuevas verdades. De hecho, el propio Nietzsche escenifica este proceso cuando, en la obra anteriormente citada, lo que desarrolla es una ficción³¹ que pretende incidir directamente en nuestra realidad más próxima, demostrando así cómo la genealogía es capaz de actuar sobre el presente. Como sabemos, la rebelión de los esclavos no es entendida por Nietzsche como un acontecimiento histórico, sino nada más que una estrategia que parodia el modo por el cual la concepción metafísica del origen se ha instituido en el pensamiento occidental. No obstante, quizás sea *Ecce Homo* una de las obras que mejor representa este propósito. En ella, Nietzsche, en el gesto propio de un *parresíasta*, se ofrece a sus lectores como el hombre antitético al cristiano. Así, cuando en el capítulo “Por qué soy yo un destino” presenta a Zaratustra como el primer inmoralista, afirma lo siguiente:

[...] la historia toda es, de hecho, la refutación experimental del principio del así denominado “orden moral del mundo”— : más importante es el hecho de que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina y sólo ella tiene a la veracidad por la más alta de todas las virtudes — esto significa la antítesis de la cobardía del “idealista”, quien, ante la realidad, opta por la huida. Zaratustra posee más coraje en su cuerpo que todos los demás pensadores juntos.

28 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». En FOUCAULT, Michel. *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press. New York, 1997, 278. En esta entrevista, Foucault identifica la *epimeleia beautiful* que se desarrolla en el Renacimiento como un ejemplo de resistencia contra el poder pastoral.

29 NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*. En *Obras Completas, IV: Escritos de madurez II*. Tecnos. Madrid, 2016, 466.

30 NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*, 471.

31 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 16. Foucault relaciona aquí de manera explícita a la crítica con la ficción.

Decir la verdad y disparar bien con el arco, ésta es la virtud persa. — ¿Se me comprende?... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis — en mí — esto es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra.³²

La autosuperación de la moralidad —¡por moralidad!— necesita de otro tipo de virtud, una que, con el coraje suficiente de cuestionar lo dado, nos permita incorporar nuevas verdades. Una virtud sin moralina³³ que nos insta a abandonar el confort que nos proporcionan las fundamentaciones preestablecidas. En esto consiste propiamente, para Nietzsche, la acción: en la encarnación de nuevas formas de valoración.

En esta misma línea se desarrolla la filosofía ética foucaultiana, cuando, al concebir la virtud como el lugar comprometido con la formación del sujeto, problematiza la moral como el ámbito del que brota la capacidad que nos permite hacernos a nosotros mismos. El sujeto emerge allí donde se hace sí mismo al tiempo que es desecho por las normas. Foucault argumenta este planteamiento cuando señala las notables diferencias que existen entre la moral de la antigüedad y la moral cristiana. Lejos de que esta diferencia fundamental resida en la prohibición, —coercitiva la primera, flexible la segunda— Foucault constata cómo, en lo esencial, ambas comparten prescripciones muy similares. Por ejemplo, existe una patente continuidad entre la norma que prescribe la austeridad sexual tanto en la antigüedad grecolatina, como en la tradición cristiana. Sin embargo, lo relevante es la interpretación que cada época ha hecho de ellas, cómo y desde qué lugar se ha concebido al sujeto como aquel que lleva a cabo una determinada conducta moral. Podemos decir que lo particular de este análisis está en su carácter eminentemente práctico, al no atender tanto al código, ni a cómo éste, o bajo qué formas, prescribe una serie de conductas, sino a cómo éstas son encarnizadas por los propios sujetos, de qué manera las desarrollan y qué papel cumple el propio individuo en este proceso. Se trataría, entonces, de una medición de fuerzas entre el código y los sujetos que lo incorporan, algo que, traduciéndolo a la terminología que hemos utilizado en puntos anteriores, podría verse como el enfrentamiento entre un poder que se aplica externamente al sujeto y un poder que emerge del propio sujeto. Como sabemos, la imbricación ente ambos tipos de “poder” es paradójica, por lo que, al constituirse ambos en su relación mutua, no podemos entenderlos como dos instancias separadas que resuelven su conflicto en una síntesis dialéctica. Es por esto por lo que Foucault se apresura en señalar las diferencias que hay entre “código moral”, por un lado, y “moral”³⁴, por otro. Mientras que el primero hace referencia al conjunto prescriptivo de reglas y valores dentro de una doctrina,

32 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. En *Obras Completas, IV: Escritos de madurez II*. Tecnos. Madrid, 2016, 854.

33 NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. En *Obras Completas, IV: Escritos de madurez II*. Tecnos, Madrid, 2016, 706. También en *Ecce Homo*, 796, vuelve a ejemplificar esta virtud libre de moralina con la virtud al estilo del Renacimiento.

34 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, 32.

generalmente coherente e institucionalizada formalmente en la sociedad, la segunda apunta directamente a la actividad del sujeto, al considerar propiamente las acciones que se derivan de un código dado, en función de su adecuación o disconformidad. Por lo tanto, la moral aquí es lo que antes llamábamos las “formas de subjetivación”, esto es, la manera particular por la que un sujeto se hace a sí mismo al tiempo que modifica su conducta. Foucault considera que será la preponderancia del código o de la moral, entendida ésta como prácticas del sí mismo, lo que le dé “determinación a la sustancia ética”³⁵. Es decir, en esencia, la ética no se explicita sin la actividad del sujeto que se pretende ético. Ya sea al modo de la obediencia del código, o de la transformación de sí por medio de la incorporación normativa, la ética es definida en tanto que actividad realizada *de facto* por un sujeto. Como se puede intuir, la apuesta de Foucault, y así su establecimiento de la ética como el lugar específico para la resistencia, estará del lado de las morales orientadas a la transformación de sí. Sin embargo, no debemos tomar esto como la defensa de una moral “auténtica” frente a una caduca y nociva para la libertad, sino que su problematización de la moral, su reinterpretación de ésta en términos activos y en tanto que formas de subjetivación, es ya una actualización de lo que tradicionalmente se ha entendido siempre por moral. No se trata, pues, de la apuesta por una moral “verdadera”, sino de revelar cómo en la moral, sean cuales sean los códigos que ésta prescribe, participa siempre el sujeto cuando incorpora lo que le es ajeno. Como decíamos antes, Foucault evita los juicios de valor, su perspectiva se sitúa más allá del bien y del mal, en eso consiste, precisamente, la virtud en términos reales. De ahí que encontremos puntos de conexión fuertes entre el planteamiento de Foucault y el de Nietzsche, ya que ambos consideran que incluso la rebelión frente a determinados códigos morales es susceptible de ser considerada en términos morales.

Lo que Foucault encuentra de característico en la ética es que entraña una forma de reflexividad en la que el sujeto se hace consciente de sí mismo, al tiempo que se constituye como sujeto moral; prescindiendo de la obediencia ciega a un determinado marco normativo. Foucault llega a esta conclusión tras constatar la exigencia de veracidad que los individuos tienen en nuestra sociedad. A fin de cuentas, ese era el imperativo implícito que encontrábamos en el caso de Louren y su paciente. Ahora bien, desplazar el análisis de las condiciones formales que establecen la veracidad de un enunciado, a las diferentes formas que adopta la obligación de verdad a lo largo de la historia³⁶, significa, en primer lugar, que la verdad no es algo aséptico, ni desvinculado de la historicidad y, en segundo lugar, que la verdad tiene un valor. Como decíamos en apartados anteriores, la verdad necesita del poder. Pero puede que sea una nueva interpretación de la verdad la que devuelva la agencia al sujeto.

35 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, 33.

36 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, 132.

Por ello, es capital analizar la forma en la que los individuos se vinculan con su propia verdad. Según Foucault, existe una manera en la que los sujetos se constituyen como detentores de verdad, que escapa a la perspectiva meramente epistemológica. De acuerdo con esta última, el conocimiento se define en términos estrictamente formales, es decir, sin que el sujeto experimente transformación alguna. De hecho, el acceso a la verdad es garantizado por medio de un sujeto que ya está constituido con anterioridad al propio acto cognoscitivo. Sin embargo, en el primer apartado de este artículo, hemos desarrollado otro tipo de veridicción que implica, compromete y conforma al sujeto, al individualizarlo cuando dice la verdad. Una verdad interior y oculta que sólo puede salir a la luz bajo la mirada atenta del “pastor”. No obstante, según hemos señalado con Nietzsche y Foucault, es posible que el sujeto se implique activamente en el proceso de subjetivación, imprimiendo un estilo particular al encarnizamiento normativo. El sujeto se comprometerá también aquí con la verdad, pero en un sentido diferente. Puesto que ya no necesita obedecer para desvelar su verdad. Transitamos, pues, de las formas de gobierno —de la dirección de conductas—, al experimento que hacemos de nosotros mismos en el “arte de la inservidumbre voluntaria”.

Así, según las formas *aleiúrgicas*³⁷ de la verdad, el saber tendría un carácter *ethopoietico*³⁸. En otras palabras, el sujeto no podrá llegar a la verdad sino es a través de cierta ascesis o actividad que lo transforme espiritualmente. Entre los modos de veridicción que Foucault identifica en la antigüedad, destaca la *parrhesía* como la actividad que —sin ser técnica ni oficio, sino actitud virtuosa que compromete al *ethos*³⁹— dice la verdad sin enmascararla. En este hablar franco, el sujeto se implica a sí mismo y se compromete con la verdad hasta sus últimas consecuencias. Por ello, la franqueza del *parresiasta* comporta cierto riesgo, tanto para aquel que habla, como para aquel que lo escucha, ya que no siempre se está preparado para conocer una verdad sin medida. Según Foucault, se trata de una verdad con el riesgo de la violencia.⁴⁰

Quizás por esto, Foucault ejemplifica la actitud *parresiástica* con Sócrates, por ser su vida y su muerte las que ilustran de manera ejemplar los peligros del hablar franco. Es también en la filosofía socrático-platónica donde Foucault encuentra dos posibles interpretaciones del principio “ocúpate de ti mismo”. La diferencia fundamental entre ambas radica en la doble significación del “sí mismo”, pudiendo ser entendido como alma (*psyché*) o como vida (*bíos*). En el caso del cuidado del alma, el “cuidado de sí” deriva en un “conocimiento de sí”, donde el alma se disocia del cuerpo en términos ontológicos. Sólo un alma depurada y consciente de sí misma estará en disposición de alcanzar el conocimiento verdadero. He

37 “ (...) procedimiento ritual para manifestar *alethes*, lo que es verdadero”. FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2014, 49.

38 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, 77.

39 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2010, 41.

40 FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 30.

aquí el germen del racionalismo y de la relación epistemológica del sujeto con la verdad que describíamos hace un momento. No obstante, uno puede ocuparse de sí mismo en el orden de la vida (*bíos*), atendiendo así a nuestro modo de ser y de hacer. Cuando nos ocupamos de nosotros mismos en este sentido lo que queremos es imprimir en nuestra vida cierta forma de conducirnos, un modo particular de conducta; siendo la propia vida la prueba experimental de un modo de decir veraz. Se trata del experimento que hacemos de nosotros mismos⁴¹, para ver hasta qué punto nuestro modo de vida refleja la verdad de lo que decimos. Estamos ante una interpretación de la verdad en tanto en cuanto se incorpora a la vida subjetiva. En definitiva, Foucault continua la estela nietzscheana, donde vida y verdad son indisolubles.

Es aquí cuando Foucault encontrará en los cínicos el ejemplo histórico que nos permite plantear nuevas formas de subjetivación. Y es que, los cínicos son los que ponen verdaderamente en práctica los preceptos teóricos que ya estaban en muchas doctrinas filosóficas de la época. Sólo ellos consiguieron hacer visible la verdad a través de su cuerpo⁴² y su estilo de vida. No existiendo, pues, disociación alguna entre sujeto y objeto de conocimiento, tomándose a sí mismos como tubos de ensayo:

El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que se manifiesta en el cinismo. E incluso: la vida como disciplina, como ascesis y despojamiento de la vida. La verdadera vida como vida de verdad. (...) En el núcleo del cinismo está esa actitud, ejercer en y por la propia vida el escándalo de la verdad. Y por eso tenemos con él, me parece, un punto bastante notable y que merece un poco de atención, si se pretende hacer la historia de la verdad y la historia de las relaciones de la verdad y el sujeto.⁴³

El cínico se erige como el crítico práctico de la cultura, sin doctrina, ni teoría. Sin embargo, la relación que la filosofía mantiene con el cinismo es del todo ambigua. A pesar de que toda la filosofía tiende a reconocerse en él, en la medida en que se llevan al límite los preceptos encarnados, los cínicos son vistos como la deformación caricaturesca del auténtico filósofo; el cinismo fue percibido como la banalidad de la filosofía, pero su banalidad escandalosa.⁴⁴ Pero, lejos de que esta sea una cuestión baladí, su importancia es capital. Precisamente porque refleja cómo, al plantear —y encarnar— el tema filosófico por excelencia de la vida

41 “ (...) he aquí donde se ha hecho el primer ensayo (*versuch*) para responder experimentalmente a esa pregunta: ¿hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada (*Einverleibung*)? —He aquí la pregunta, he aquí el experimento”. NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. En *Nietzsche I*, Biblioteca Grandes Pensadores. Gredos. Madrid, 2012, 429.

42 NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*, 345. Aquí Nietzsche vuelve a destacar la necesidad de hacerse cuerpo (*einzuverleiben*) con el saber.

43 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 187.

44 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 244.

verdadera, invierte su sentido; afirmando la necesidad de adoptar una vida otra. En definitiva, de lo que se trata es de encarnar las normas, llevándolas al límite, para, así, cuestionarlas y transformarlas, en un deseo por alcanzar un mundo otro. Se reproduce aquí el *ethos* combativo que atribuíamos a la Ilustración. La verdad tiene, entonces, un carácter profundamente agonístico. Algo que Foucault ya vinculaba a la *parrhesía* socrática, cuando constataba que había otra relación ética con la verdad, que no era la de la purificación del alma —aquella que estaría presente en el “conocimiento de sí”—, y que adoptaba la forma del combate, la forma del coraje, de la resolución, de la resistencia.⁴⁵ En definitiva, añadiríamos nosotros, la forma de la crítica. Esta lucha contra las convenciones sociales sería la que cínico abandera cuando encarna valores nuevos, cuando hace insoportable los antiguos y revela, por medio de su vida verdadera, las incongruencias de las vidas ajenas. La agencia emerge aquí, al igual que ocurría en Nietzsche, por medio del eterno enfrentamiento entre las verdades otras —los preceptos y normatividades sociales— y la forma en la que el sujeto las encarniza. Por eso Zaratustra no optaba, como los idealistas, por la huida, sino que poseía el coraje para decir —y hacer— la verdad: *Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher*⁴⁶, sentencia Nietzsche, es decir, el que *actúa* —y ríe— cuando dice la verdad. Tener coraje para la verdad significa, pues, tener valentía para la acción.

Se nos emplaza, por tanto, a una tarea filosófica de vital importancia: cuidar de nosotros mismos para conformar así una subjetividad a la contra del poder, un estilo de vida resistente capaz de invertir de las relaciones de poder establecidas. De manera que, en consonancia con el *ethos* ilustrado, la *parrhesía*, en cuanto hablar franco, tiene su anclaje en una coyuntura particular. Circunstancia histórica determinada que, si recordamos lo que decíamos al comienzo, delimita un armazón onto-epistémico específico y precario. La verdad franca apunta, entonces, directamente al corazón del presente, pero, en compromiso con un futuro otro e indeterminado. De ahí que la alteridad sea condición necesaria para la verdad. “La verdad nunca es lo mismo”⁴⁷, nos dice Foucault. O, dicho de otro modo, lo que conocemos como realidad —y con ella la verdad— es posible gracias a la demarcación histórica y eventual de ciertos límites exteriores que determinan y constituyen lo que es susceptible de ser conocido o experimentado; esto es, el campo de lo que existe. Así es como se define la normalidad, la penalidad o la sexualidad. Foucault nos insta a asomarnos a ese abismo, a encarnarnos con los límites, pero no como algo reprimido, alienado o silenciado, sino como elementos plenamente positivos y producidos.⁴⁸ La particular “ciencia del ser” de Foucault, no sólo se especifica en su materialización histórica, sino también en el juego

45 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 141.

46 NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. En *Nietzsche I*. Gredos. Madrid, 2012, 17.

47 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 350.

48 FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 2010, 92.

que mantiene con su envés, con su alteridad constitutiva. Asimismo, una vez que la verdad pierde su consistencia y se diluye en su alteridad, la diferencia entre ficción y verdad se debilita. Como dice Eugenio Trías: “La intención de Foucault es trocar ese disfraz carnavalesco que permita proseguir el festival de la sabiduría con espíritu lúdico.”⁴⁹ Al igual que Zaratustra, ya no podemos decir la verdad con una seriedad solemne.

Por ello, una vez que tanteemos los márgenes, estaremos en disposición de habitar esa otredad aún desconocida, rearticulando el espacio de lo posible, reconfigurando sus límites. El reverso de la verdad —y del poder— es el acicate de la crítica, de esta actitud virtuosa siempre a la contra, como seno en el que emerge la agencia subjetiva:

Y esa práctica de la verdad que caracteriza la vida cínica no tiene por meta decir y mostrar simplemente lo que es el mundo en su verdad. Su meta, y su meta final, es mostrar que el mundo sólo podrá alcanzar su verdad, sólo podrá transfigurarse y convertirse en otro para alcanzar lo que él es en su verdad, a costa de un cambio, una alteración completa, el cambio y la alteración completa en la relación que uno tiene consigo. Y en ese retorno de sí a sí, en ese cuidado de sí, se encuentra el principio del pasaje a ese mundo otro prometido por el cinismo.⁵⁰

Asimismo, el canto a la alteridad del pensamiento foucaultiano, impide cualquier interpretación del cuidado de sí en términos puramente individualistas. El compromiso cínico con el mundo otro se dirige a toda la humanidad, se entrega a los demás como el ejemplo que, en su encarnizamiento de los preceptos culturales, los hace insoportables. Como dice Butler, nos deshacemos los unos a los otros⁵¹, nunca llegamos a poseernos del todo porque eso que llamamos “yo” siempre permanece extático, *en y para* los otros. Hacerse cargo de uno mismo es, entonces, negociar las condiciones de posibilidad que determinan lo que somos, para así abandonar lo que fuimos y alcanzar una vida diferente. Esta imbricación del proyecto ético en la trama social que nos sostiene apunta hacia una politización de la ética o del cuidado de sí. El campo donde se establece la lucha contra el poder es el de la existencia; es *en y a partir* de uno mismo donde la resistencia se despliega. Estamos, pues, ante una ética eminentemente pública y extática, alejada de un repliegue a lo privado. De hecho, la interpelación *parresíastica* del cínico al mundo, y con ella a los demás, nunca es en términos estrictamente políticos. No existe una preocupación por los ciudadanos, sus derechos o sus deberes, sino que los cambios que se persiguen son de orden moral y hacen referencia a los modos de vida. Politización, por tanto, de la propia vida y, con ella, de la experiencia que el sujeto hace de sí mismo. Carácter peculiar, sin lugar a dudas, del sentido que aquí se le da a la política. Algo que nos recuerda mucho a la desvaloración

49 TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y Carnaval. Y otros textos afines*. Anagrama. Barcelona, 1984, 44.

50 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 326.

51 BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona, 2006, 38.

que Nietzsche hacía del concepto tradicional de ésta, cuando la comparaba con la lucha entre la verdad y la mentira —lo que en Foucault sería las ‘políticas de la verdad’—; sentenciando que sólo tras él, por ser quien trae la superficie los intereses ocultos de los juegos de verdad, existiría en la Tierra la *gran política*.⁵² La virtud, entonces, entendida como el envés de la obediencia, captura a la vida misma como el material plástico con el que podemos crear una obra de arte, en la que pongamos en práctica nuestra libertad. Praxis, por otro lado, radicalmente indeterminada, puesto que encuentra su lugar en el experimento que hacemos de nuestra propia vida, más allá de todo de juicio de valor, de toda fundamentación transcendental. Por ello, la nulidad del poder no deja de ser una quimera. Sólo podemos pensar la agencia allí donde la lógica del poder opera, para contrarrestar su juego con el mínimo posible de dominación⁵³. En efecto, la libertad es un estadio que siempre está por conquistar. Sólo así podremos atribuir capacidad de acción al sujeto, actividad que establece el tránsito que va desde el sujeto *sujetado*, al sujeto *autopoietico*. Puede que el cuestionamiento de los juegos de verdad establecidos traiga consigo una insatisfacción inherente. Andaremos a tientas, sin saber a qué atenernos. Pero, como Butler afirma, preguntarnos por los motivos que llevan al mundo a ser un lugar más habitable no es una cuestión ni baladí, ni sólo para filósofos⁵⁴. Por ello, si algo de esperanzador y positivo tiene esta suspensión de las certezas ontológicas y transcendentales es que, quizás, algún día podamos *ficcionar* un mundo otro más habitable para aquellas identidades constituidas en el envés de lo normal.

52 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, 704.

53 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, 138.

54 BUTLER, Judith. *Des hacer el género*, 4.

4. Bibliografía

- BUTLER, Judith. «What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue». En INGRAM, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Black-well Publishers, Massachusetts-Oxford, 2002.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Trad. Patricia Soley-Beltrán. Paidós, Barcelona, 2006.
- FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y desertión*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI. Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones La Piqueta, Madrid, 1987.
- FOUCAULT, Michel. «Sexuality and Solitude». En *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York, 1997.
- FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». En *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Antonio Campillo. En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 7, 1993.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». Trad. Javier de la Higuera. En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979.

- LARRAURI, Maite. *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Episteme, Valencia, 1999.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2013.
- LEMM, Vanessa. «The embodiment of truth and the politics of community: Foucault and the cynics» En LEMM, Vanessa y VATTER, Miguel (eds.). *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Fordham University Press, Nueva York, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas, volumen III: Obras de madurez I*. Trad. Manuel Barrios. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas, volumen IV: Escritos de madurez II*. Trad. Joan Llinares. Tecnos, Madrid, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. En *Nietzsche I*, Biblioteca Grandes Pensadores. Gredos, Madrid, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. En *Nietzsche I*, Biblioteca Grandes Pensadores. Gredos, Madrid, 2012.
- TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y Carnaval. Y otros textos afines*. Anagrama, Barcelona, 1984.