

Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini

Practices of freedom and truth-telling policies. An interview with Daniele Lorenzini

En el marco del V Congreso Internacional «La actualidad de Michel Foucault» celebrado en la Universidad Complutense de Madrid entre el 6 y el 8 de marzo de 2018, sostuvimos una interesante conversación con Daniel Lorenzini, investigador del pensamiento ético y político de Michel Foucault y editor de varios de sus cursos y conferencias publicadas en los últimos años en Francia. Discutimos sobre el estado actual de los archivos de Foucault adquiridos por la Biblioteca Nacional de Francia (BnF), algunos de los diversos proyectos editoriales que se derivan del trabajo de archivo y análisis de los manuscritos del filósofo, la reciente e inesperada publicación de *Les aveux de la chair* y su relación con el proyecto de la Historia de la sexualidad tal como fue planteado en 1976, la relación de Foucault con Nietzsche respecto a sus lecturas de la subjetivación y el vínculo, no siempre evidente, entre ética y política a la luz de sus investigaciones sobre el filósofo francés.

Fernando Alba: Tras la publicación en 1994 de los Dits et écrits y, particularmente en los últimos quince años, de los cursos dictados por el filósofo en el Collège de France entre 1970 y 1984, hemos asistido a una lectura renovada de Foucault. Usted mismo con todo un equipo de trabajo estableció buena parte de los cursos, conferencias y textos menores del «último Foucault». A propósito ¿cuál es el estado de la llamada obra «inédita» de Foucault en la actualidad?

Daniele Lorenzini actualmente cursa una formación posdoctoral en el Centre Prospéro de la Universidad de Saint-Louis – Bruxelles y en el Center for Contemporary Critical Thought de la Universidad de Columbia. A partir del otoño de 2019 será profesor del departamento de filosofía de la Universidad de Warwick. Sus investigaciones giran en torno a la filosofía francesa contemporánea y la filosofía moral y política. Cofundador y coeditor de la revista *Materiali foucaultiani*, coeditor de la revista *Foucault Studies* y cofundador y coeditor de la colección *Philosophie du présent de la casa editorial Vrin*, ha publicado: *La forcé du vrai. De Foucault à Austin. Le Bord de l'Eau*, Lormont, 2017; *Étique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Vrin, Paris, 2015; *Jacques Maritain e i diritti umani. Fra totalitarismo, antisemitismo e democrazia, 1936-1951*. Morcelliana, Brescia, 2012. Contacto: daniele.lorenzini@sciencespo.fr

Nelson Fernando Roberto Alba es doctorante en filosofía, *Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis*. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás, Bogotá. Contacto: nelsonalba@hotmail.com

Daniele Lorenzini: Como se sabe en 2013 los archivos de Foucault fueron vendidos a la BnF, lo cual dio inicio a un trabajo inesperadamente enorme pues son unos 40 000 folios que no son inéditos en su totalidad, pero en los que es posible encontrar textos muy interesantes. Actualmente hay un trabajo que prolonga toda la edición de los cursos de Foucault en el *Collège de France* bajo el mismo sello editorial de Seuil, Gallimard y la EHESS. Se trata del proyecto de hacer una edición más o menos coherente y sistemática de los cursos que Foucault dio antes del *Collège*. Un primer volumen de dicho proyecto, que se va a publicar próximamente, contendría los cursos que dictó en 1964 en la Universidad de Clermont-Ferrand y los cursos que dictó en el *Centre universitaire expérimental de Vincennes* – hoy *Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis* – en 1969 sobre la sexualidad. Otro volumen sería el de los cursos que dictó entre 1966 y 1968 en la Universidad de Túnez, en los que recrea una breve historia del discurso filosófico de Descartes a Husserl y Heidegger, y propuso un largo análisis del lugar del hombre en el pensamiento occidental moderno.

Además, habría una serie de textos e intervenciones sobre Nietzsche, pero desafortunadamente no hemos podido encontrar el curso que dictó sobre el filósofo alemán en *Vincennes* entre 1969 y 1970. Así mismo, los cursos que dio en la Universidad de Lille sobre fenomenología, antropología y psicología. Se cuenta también con los cursos que dio en la Universidad de Sao Paulo en 1966, año de publicación de *Las palabras y las cosas*. Estos cursos hacen parte de una serie de volúmenes que serán publicados anualmente empezando a finales de 2018.

En Vrin actualmente dirigimos con Jean-François Braunstein y Arnold I. Davidson la colección *Philosophie du présent*, en la que, con Henri-Paul Fruchaud, hemos publicado varios cursos y conferencias inéditas de Foucault.¹ La idea ha sido siempre tomar de la masa de textos inéditos de Foucault aquellos que por su sistematicidad y coherencia puedan ser leídos por sí solos, es decir, ninguna nota ni de archivo inacabado. Es verdad que hemos encontrado muchas notas, fichas de lectura y fragmentos que pueden ser utilizados para la construcción eventual del aparato crítico, pero tratamos sólo de publicar los textos que el filósofo terminó. En este sentido, preparamos actualmente varios volúmenes: un volumen sobre penalidad, justicia y crimen con una serie de textos que cubren de los años 60 a los años 80; un volumen con entrevistas políticas de la década del 70 e inicios de los 80; un volumen sobre filosofía, literatura y locura con conferencias y entrevistas que datan de los años 60 y 70; un volumen con unas conferencias que Foucault impartió pero no pudo dictar completamente en Sao Paulo en 1975 sobre la sexualidad y otras impartidas en la Universidad de New York en 1980 con

1 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université de Victoria de Toronto, 1982*. Vrin, Paris, 2017; *Discours et vérité. Précédé de La parrésia*. Vrin, Paris, 2016; *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. Vrin, Paris, 2015; *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Vrin, Paris, 2013. Hay traducción al castellano de algunas obras: *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982. Berkeley, 1983. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2017; *El origen de la hermenéutica de sí*. Conferencias de Dartmouth, 1980. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, México, 2017.

una temática muy próxima a la de *Las confesiones de la carne*; finalmente se prevé también una serie de textos en torno a la *Arqueología del saber* en otro volumen. Hay otro proyecto a propósito de las conferencias que Foucault dio por radio en Francia, el cual está prácticamente listo y aprobado por una casa editorial, pero en ausencia del permiso expreso de todas las personas que participaron en dichas emisiones radiales los casi 80 textos no podrán ser publicados en lo inmediato. También, una parte de las notas, fichas de lectura y demás fragmentos están siendo digitalizados y se espera disponerlos en línea para que sean consultados fácilmente en un futuro próximo.² En cuanto a *La chair et le corps* y *La croisade des enfants* que debían constituir el segundo y tercer tomo de la *Historia de la sexualidad* en el proyecto que Foucault elaboró en 1976, de estos se encuentran fragmentos y versiones muy preliminares. Al respecto, actualmente se sostiene una discusión sobre la pertinencia o no de publicar estos textos como anexos que sustentan el proyecto de la historia de la sexualidad.

Tenemos igualmente la tesis de maestría que Foucault realizó sobre la constitución de lo trascendental en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El filósofo alemán da al trascendental kantiano una especie de historicidad a través de la historia de la conciencia: lo que Kant daba como una garantía desde el inicio, es decir, considerar a lo trascendental como un hecho de la razón, Hegel lo cuestiona, según Foucault, y estudia la forma como lo trascendental se construye en la historicidad de la conciencia. Sin embargo, para Foucault, lo que Kant pone al comienzo del conocimiento, Hegel lo ubica al final. Para el francés no hay entonces ninguna historia de la conciencia en Hegel, sino el despliegue de algo que ya conocemos. Es una lectura muy interesante, más aún si se considera que Foucault sólo tenía 23 años cuando la escribió. Pienso que tarde o temprano la familia concederá el permiso para publicarla, pero por el momento la cuestión es aún problemática.

Recientemente se publicó en Francia Les aveux de la chair,³ a pesar de la reticencia de Foucault a las publicaciones póstumas.

Se trata de una decisión tomada por la familia teniendo en cuenta dos consideraciones. La primera es que cuando estábamos frente al manuscrito mecanografiado de la obra nos dimos cuenta de que se trataba de un libro terminado y no sólo de un borrador como creíamos. Es un libro que Foucault terminó de redactar probablemente en el otoño de 1982, pero que decidió no publicar en seguida porque él quería que fuera precedido por los estudios sobre la Antigüedad. En los archivos está una versión del manuscrito terminado y otra con las correcciones que el filósofo había empezado a hacer. En 1984, cuando Foucault estaba enfermo en el hospital, corrigió el manuscrito pues su intención era

2 Actualmente Michel Senellart, profesor de filosofía en la ENS de Lyon, coordina el proyecto *Foucault Fiches de Lecture* que tiene por objeto digitalizar, describir y poner en línea las fichas de lectura de Foucault dispuestas en la BnF.

3 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*. Gallimard, Paris, 2018.

publicarlo y por tanto la familia juzgó que, tratándose de un texto casi definitivo, se podía publicar. La segunda consideración es que en algún momento este manuscrito estaría disponible para los investigadores y eventualmente empezarían a circular ediciones piratas, sin duda alguna, en otras lenguas como ya ha sucedido (por ejemplo, con el curso *Defender la sociedad*; entonces la familia decidió tener la misma consideración que con los cursos del *Collège*: hacer una edición científica ante todo en francés ya que es inevitable impedir la aparición de ediciones piratas. Es verdad que en su testamento Foucault expresó «ninguna publicación póstuma» y durante los diez primeros años de su desaparición la familia hizo una interpretación literal del asunto, pero una vez que los *Dits et écrits* fueron publicados y tras la aparición de los cursos del *Collège*, hubo un cambio en la perspectiva de esta interpretación. Ante los cursos nos decíamos que no se trataba de textos póstumos, sino de la transcripción de las lecciones que él impartió en vida y por tanto él mismo había vuelto públicas. En todo caso, lo cierto es que la familia ahora tiene una posición diferente a la de los años ochenta: los materiales que se encuentran en el archivo y cumplen con el criterio de coherencia y sistematicidad, inclusive aquellos que correspondan a notas como las mencionadas del tomo II y III de la «primera versión» de la *Historia de la sexualidad*, pueden ser publicados, pues de alguna forma Foucault se constituyó en un autor tan importante en el mundo que la familia siente cierta responsabilidad de cara a la comunidad científica: hacer disponible los textos que por su valor pueden ser investigados.

Foucault ahora es publicado en la prestigiosa colección de La Pléiade.⁴ ¿Acaso es considerado un autor clásico?

Hubo varias discusiones a este respecto. Es verdad que es una forma de canonizar a Foucault y la elección que se hizo de los textos que aparecen en los dos tomos de *La Pléiade* fue un poco arbitraria; no se incluyeron los cursos del *Collège*, tan sólo las obras principales y una selección de artículos. Ahora, la gran ventaja de esta colección es que nos ha ayudado a redescubrir los libros que habían sido olvidados, por lo menos en Francia pues mi generación se concentró en la lectura de los cursos. Se trata de una edición científica en las que corrigieron y precisaron muchos aspectos sobre la base de los manuscritos del archivo en la BnF. Nos ha ayudado a volver a los libros con una perspectiva renovada ahora que conocemos los cursos, conferencias e intervenciones; surgió un efecto de «retorno al pasado» del filósofo desde nuestra actualidad. ¿Foucault es un clásico? Sin duda actualmente en Francia es considerado un filósofo, lo que no sucedía hace quince años. La entrada de Foucault a *La Pléiade* dio a la vez una garantía del proceso que se viene adelantando y un gran impulso a la obra de Foucault; valga señalar que en Francia el concurso de la *Agrégation*, para la selección de profesores de secundaria

4 FOUCAULT, Michel. Œuvres. Tomes I et II. Gallimard, Paris, 2015.

del año 2017, tuvo en cuenta *La arqueología del saber* por primera vez. De modo que las facultades de filosofía empiezan a necesitar investigadores conocedores de Foucault. Esto es un signo de un profundo cambio en el panorama filosófico francés que empieza a tener una lectura más amplia del trabajo de Foucault. Con todo hay riesgos, pues como se sabe su filosofía se reconoce a sí misma como anti-institucional y si se le ve como un «autor», como un «clásico», todo ello es muy problemático. Al mismo tiempo, creo que hay que tomar riesgos y considerar que el pensamiento de Foucault tiene un carácter subversivo, una potencia subversiva que incluso puede operar al interior de cierta «institucionalización» sin importar cuál sea: la edición de *La pléiade*, su entrada a la *Agrégation*, el ser reconocido como una especie de clásico. Lo cierto es que Foucault no es Hegel ni Kant, habría que estar atento a la manera como su pensamiento se resiste a la institucionalización.

Cambiando un poco la perspectiva me gustaría hablar del llamado «último Foucault». Por supuesto, considero que gracias al trabajo realizado hasta el momento mantener estas periodizaciones es bastante problemático. Más allá de una lectura triptíca de la obra del filósofo que versa «saber-poder-ética» ¿acaso no es posible establecer ciertos presupuestos transversales a su obra? Es verdad que este gesto también resulta reductor, pero al mismo tiempo arriesgado. Por ejemplo, ¿por qué no tener en cuenta al respecto las afirmaciones del filósofo en 1983 cuando considera su trabajo como una «historia crítica del pensamiento»?

Es una pregunta muy amplia a la que personalmente me he enfrentado en mis lecturas de Foucault; siempre he buscado oponerme a la división de su pensamiento en tres ejes o momentos. Justamente, si se quiere establecer realmente una «periodización», pienso que teniendo en cuenta de todo el material de archivo sería necesario hablar a partir de ahora de cuatro fases de Foucault. A las tres descritas habría que sumar la del Foucault de los años cincuenta que reflexiona sobre la fenomenología y la antropología; pero esta es una forma práctica de presentar las cosas a los estudiantes de primer año, nada más. Pienso que hay cambios continuos en la obra de Foucault: el suyo es un pensamiento inquieto, un pensamiento que constantemente se reformula, pero al mismo tiempo y como he tratado de hacer en mis estudios, he mostrado cómo su reflexión sobre el poder y su reflexión sobre la ética son en realidad las dos caras de una misma moneda y, en esta perspectiva, no habría grandes cambios en su reflexión. Los cursos del *Collège* pueden ser leídos en la óptica del proyecto de una historia de la verdad con consideraciones sobre el poder, sobre el sujeto, la sujeción y la subjetivación que toma formas diferentes, por supuesto. Basta leer el primer curso de 1971 sobre la verdad en Aristóteles, los sofistas y Nietzsche y luego leer el último, *El coraje de la verdad*, para establecer, ya no una continuidad temática, sino cierta continuidad en el tipo de preguntas que el filósofo se hace, en la forma como realiza sus problematizaciones y las múltiples

respuestas que da año tras año.

Para mí la división tríptica del trabajo de Foucault ya no se puede sostener, es más creo que para muchos investigadores hace mucho dejo de servir. Nos resta por ahora poner a jugar las diferentes partes de su obra de modo que podamos componer problematizaciones que puedan responder a nuestros propios interrogantes. Creo que si debiéramos encontrar una temática transversal sería la de pensar siempre a partir de problemas del presente y esto es una especie de *ethos* que se deriva de su trabajo: partir de problemas de nuestro presente y ver en la obra de Foucault posibles escenarios que nos permitan responder de otra forma a dichos interrogantes.

Resulta bastante problemático todo intento de esquematizar su pensamiento cuando el filósofo hizo justamente lo contrario...

Desde mediados de los años setenta Foucault no para de contar breves historias para explicar lo que ha hecho anteriormente; cada vez es una reformulación diferente, pues parte de un punto de vista diferente, lo cual era para él una forma de explicar su trasegar intelectual a sus auditores en el *Collège* o a sus estudiantes norteamericanos. Sin duda que el mismo filósofo se hacía este tipo de marco general de sus investigaciones para darle cierta coherencia a sus interrogantes inmediatos, pero esto es una trampa pues si se toma cada una de sus reformulaciones como, por ejemplo, la de «El sujeto y el poder», según la cual el centro de sus investigaciones no ha sido el poder, sino el sujeto,⁵ se termina dándole un carácter general a una afirmación particular, *situada*. Creo que no habría que darle tanta importancia a este tipo de reformulaciones y verlas en el contexto inmediato en el que Foucault las enuncia para entender lo que él está tratando de hacer en ese momento, en vez de asumirlas como verdades absolutas.

Todo ello tiene mucho que ver con lo que él mismo pensaba sobre el intelectual específico que parte siempre de un problema contingente y puntual; es un *ethos* del intelectual que él siempre quiso tener. En una célebre entrevista de 1978 con Duccio Trombadori, Foucault señala la idea de que cada libro lo cambia, que él ya no es el mismo luego de escribir un libro,⁶ y creo que hay que tomar en serio esta afirmación; yo creo que se trata de alguien que de entrada no sabe a dónde quería ir, que se dejaba cuestionar por sus propios descubrimientos, por su actualidad y que buscaba cada vez formular sus propios problemas. El intelectual específico es aquel que no quiere imponerle a los otros la universalidad de las preguntas que se formula, no quiere señalar los grandes problemas de su época ni prescribir los

5 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En ALVAREZ Y., J. (ed.) *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

6 FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault». *Michel Foucault. La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Madrid, 2013.

temas que habría que investigar, sino estudiar en torno a problemas específicos que él mismo crea. El éxito que Foucault tiene en muchas disciplinas testimonia que se trata de un método y de una forma de pensar que puede dar frutos muy interesantes.

Es claro que hay una multiplicidad de lecturas y de análisis heterogéneos en Foucault, pero si se presta atención por ejemplo a los análisis que hace en los años setenta sobre la «hipótesis de Nietzsche», llamada también «modelo estratégico», el cual es entendido como la comprensión de las relaciones de poder en términos de agenciamientos tácticos y estratégicos que operan en un campo inmanente y co-extensivo a todo el cuerpo social, ¿se puede afirmar que él abandona su comprensión bélica del poder a finales de la década en provecho de su análisis sobre la gubernamentalidad como afirma, por ejemplo, Judith Revel?

Es seguro que Foucault abandona el modelo de la guerra cuando piensa la noción de gubernamentalidad y creo que hay muchas cosas de dicho modelo que no lo convencen, principalmente la idea que hay una contraposición entre interior y exterior, entre amigo y enemigo; en un momento se da cuenta que el modelo de la guerra, por su puesto bajo cierta interpretación, puede dar la impresión que existe cierta exterioridad en las fuerzas, mientras que en *La voluntad de saber* e incluso antes Foucault trata de pensar un campo de fuerzas inmanente en el que hay fuerzas que se enfrentan, que se oponen, pero en el que no existe ninguna forma de interioridad o exterioridad, blanco o negro, bien o mal. Yo creo en el concepto de estrategia en Foucault, es más considero que la cuestión de la gubernamentalidad conserva este aspecto estratégico, por supuesto no en los términos del modelo guerrero, sino en la comprensión de un campo de relaciones de poder en el que la resistencia no es exterior. En esta perspectiva, concuerdo con Judith Revel, y de todas maneras Foucault piensa una asimetría entre el poder y la resistencia que se da en una relación de creatividad.

Las relaciones de poder producen sujetos sometidos y las prácticas de resistencia y de libertad se apoyan en las relaciones de poder, pero no lo trascienden, no hay resistencias puras. Sin embargo, hay un elemento que permite distinguir las relaciones de poder y las prácticas de libertad según Foucault: este elemento es la creatividad, la potencia creadora de algo más. Creatividad de la alteridad, mientras que las relaciones de poder tratan siempre de reducir todo a lo mismo. Judith Revel habla de una «asimetría ontológica». Lo cierto es que claramente hay una asimetría entre una producción de un sujeto sometido/sujetado y la creación de una alteridad, de un sujeto *otro*. Para mí esta consideración sigue siendo parte del modelo estratégico del poder en el que no hay un punto de vista universal y mucho menos un afuera; estamos *en* las relaciones de poder y debemos comprender cómo jugar, qué hay que hacer: estamos en la pura y simple estrategia pero no bajo una

lógica guerrera de oposición entre amigo y enemigo. Tal vez puedas decirme algo al respecto sobre una comprensión política del antagonismo en Foucault.

Por supuesto, pienso que si el filósofo comprende el poder en términos de tácticas y estrategias, incluso en 1983, es porque en el fondo lo concibe como «poder político», esto es, como relaciones de poder ya sea cuando habla de la gubernamentalidad o de biopolítica y ello no implica ningún abandono de una concepción antagonista y de carácter ontológico del poder cercana a Nietzsche y en cierto modo a Marx. Mi pregunta obedece a que algunos filósofos afirman que, abandonando el modelo estratégico, Foucault pone de lado una valiosa oportunidad de proponer una ontología de la subjetivación política. A este respecto, se podría pensar en la crítica que hace Jacques Rancière a la comprensión de la política foucaultiana como ontología de la individuación.

Es verdad que contamos con opciones políticas muy diferentes; particularmente, pienso que el trabajo de Foucault a partir de 1978, es decir, desde el momento que introduce la noción de gubernamentalidad, es el de pensar posibilidades: ¿cómo se puede pensar al interior de un sistema estratégico de este tipo que no es guerrero? ¿Cómo es posible pensar al interior de la inmanencia de las relaciones de fuerza una creación de subjetividades, es decir, de formas de subjetivación que permitan sostener procesos de resistencia y prácticas de libertad? Es a partir de allí que trato de articular ética y política en Foucault con esta idea que para el filósofo la ética es una manera de pensar una «ontología de la resistencia» que sea precisamente fundada en el hecho que la gubernamentalidad, como lo señala en 1980, sólo puede funcionar a partir de un fondo y de una base de libertad de los seres humanos; la gubernamentalidad sólo puede operar sobre sujetos que son libres, es su condición. Al final de su vida, Foucault afirma que la libertad es la condición ontológica de la ética y también añadiría del gobierno.

A partir de la conferencia ¿Qué es la crítica? (1978), él trata de pensar las maneras como esta libertad que es condición de la gubernamentalidad, pero que a menudo es disfrazada por los mecanismos y los procesos del poder, puede ser reapropiada de otro modo. *Subjetivación* es el nombre que Foucault da a las estrategias de reapropiación de ese fondo ontológico de la libertad, y lo usa para indicar que el poder no es todo poderoso, sino al contrario, que funciona porque somos libres y el hecho que seamos libres hace que existan posibilidades para nosotros de jugar y de reapropiarnos de esta libertad. Claro, varias reflexiones del último Foucault sobre la ética podrían ser consideradas bajo un carácter exclusivamente individual, pero hay pasajes en los que considera explícitamente el problema del «nosotros». En todo caso, no hay diferencia radical entre el «yo» y el «nosotros» para él. Creo que el trasfondo de la libertad cuando analiza en 1978 las «contra-conductas» del poder pastoral es agenciado tanto individual como colectivamente. De todas

maneras, Foucault trataba de reflexionar sobre la posibilidad de esta condición ontológica de la resistencia. ¿Acaso es en Foucault donde encontramos las mejores herramientas para pensar el asunto hoy? Esta es otra pregunta.

Si se examina este modelo estratégico del poder, la ética, es decir, la relación que el individuo establece consigo mismo, se deriva del poder político. Así pues, incluso si el sujeto se constituye, se subjetiva éticamente, este gesto no cambiaría nada las relaciones de poder político. Dicho en otras palabras, si toda relación ética se deriva de las relaciones de poder político ¿cuál es el papel que juega la subjetivación ética de cara a la gestión del poder político?

No creo que haya que idealizar la ética del cuidado de sí como una respuesta a todo. Hay formas de subjetivarse que parecen crear capas de resistencia, pero que en realidad van en la dirección de los mecanismos de poder. Hay maneras de apropiación de la ética del cuidado de sí en la empresa actual que van en la dirección que el neoliberalismo contemporáneo quiere, entonces no habría una solución única o universal en el gesto ético del cuidado de sí. Es posible subjetivarse de modo tal que no se cambie nada en las relaciones de poder, pero creo que lo que Foucault veía en la ética del cuidado de sí era una posibilidad, una vez más, *estratégica* de subjetivación.

Los mecanismos gubernamentales actúan modelando la forma como nos constituimos en tanto que sujetos, actúan de modo tal que retoman el fondo ontológico de libertad que tenemos para crear formas de subjetividad «governables». Cada vez que el sujeto trata de reapropiarse de dicho fondo ontológico de libertad de una forma u otra, es decir, cuando trata de sustraerse al ejercicio específico del poder sobre su conducta, ahí el sujeto juega a la dinámica de reapropiarse un poco de su libertad en una relación específica de poder. Por ello creo que la ética en Foucault es *estratégica* en el sentido que tenemos posibilidades creativas que están ligadas a la relación que establecemos con nosotros mismos: podemos ser creativos respecto a nosotros mismos y esto nos puede abrir posibilidades de ser creativos respecto a la relación que tenemos con los otros. No se trata de decir que basta con ser creativos en la relación que establecemos con nosotros mismos, lo cual sólo es un punto de partida para tratar de crear justamente relaciones, maneras de ser diferentes con los otros. Es en todo ello que veo la politicidad de este pensamiento ético en Foucault.

Es inútil entonces concebir que la ética juegue cierto antagonismo frente a las relaciones de poder político, lo que no quiere decir que no existan implicaciones claramente políticas en una experiencia ética. Con todo, hay formas de experiencia ética que no necesariamente implican una práctica de libertad.

Por supuesto, no hay que considerar siempre la ética como punto de partida, incluso si Foucault al final de su vida a veces parece sugerirlo. Creo que existe una doble relación: hay experiencias políticas contemporáneas de asambleas y de movimientos políticos donde no es posible identificar un trabajo ético de sí consigo para pertenecer a los mismos; a veces uno está en el movimiento y experimenta algo insoportable, algo que uno acepta y en el encuentro con los otros se tienen experiencias colectivas que afectan la relación de uno consigo mismo. Dos observaciones al respecto: no hay que absolutizar la cuestión de la ética como pura resistencia y es necesario considerar que a veces se parte de la ética, es decir, de la relación de sí consigo [*rappport à soi*], pero a veces la transformación de la relación de sí consigo es el efecto de una experiencia específica de encuentro con los otros. Esto es muy importante para evitar todo malentendido y cuestionar la idea, un poco ridícula, de que hay que ser una especie de asceta antes de devenir alguien que pueda resistir las relaciones de poder: nada más apolítico que dicha comprensión.

Hablar de la relación del modelo estratégico y la subjetivación ética nos conduce inevitablemente a señalar otro posible punto de convergencia entre el trabajo de Foucault y el de Nietzsche. En este sentido, ¿cuál sería la relación entre la «estética de la existencia» que analiza el francés a propósito de las formas de problematización moral de las prácticas eróticas en la antigüedad grecorromana y cierta lectura nietzscheana de la subjetivación?

La pregunta es demasiado amplia, no obstante, podría hacer algunas observaciones. Ante todo, es una opción interpretativa y en tanto tal hay pasajes en Foucault que van en la dirección de una estetización que toma la forma de un trabajo de sí consigo cuyo objeto es producir una bella existencia. Yo interpreto en todo caso la estética de la existencia en el «último Foucault» en un sentido *artesanal*, más que artístico, y en ello veo el vínculo que podría haber con Nietzsche. Es verdad que para los griegos tener una bella existencia, una bella muerte, un bello cuerpo, todos estos temas eran muy importantes. Al mismo tiempo, es complicado pensar, vincular el concepto griego de lo bello en la vida, por ejemplo, de Diógenes el cínico, a un ideal contemporáneo sobre lo bello. En los textos antiguos se podía describir la vida de Diógenes utilizando términos como «bello», pero su significado dista mucho de lo que hoy entendemos por ello. Kenneth Dover mostró magistralmente como lo bello para los griegos es indisoluble de lo bueno moral, entonces a propósito de la estética de la existencia no es posible decir que se trata de un dandismo ligado a un culto estetizante al yo, sino más bien del hecho de tener una vida buena y virtuosa y que por ello los demás la consideran bella, lo que no tiene nada que ver con nuestros actuales valores «purement» estéticos. En este sentido, me alejo de la lectura estetizante del último Foucault que particularmente Pierre Hadot hizo en su momento.

Ahora bien, sobre el problema del sujeto y Nietzsche, creo que esto es otra cuestión. Nietzsche concibe la subjetividad como un conjunto de fuerzas que toman diferentes formas cada vez según un principio hegemónico. Entonces, habría una idea estratégica de la constitución del sujeto en Nietzsche que es próxima de la forma como Foucault concibe el trabajo de sí consigo, ya no en un sentido estoico, sino en el sentido de estar en una inquietud permanente respecto a nosotros mismos y las diferentes fuerzas que nos animan, salvo que Nietzsche tiene una visión vitalista de todo ello y creo que es un poco fatalista al afirmar la fuerza que cada vez domina a los otros, mientras que Foucault trata de decir que tenemos algo que hacer, que efectivamente podemos actuar y elegir formar nuestra subjetividad de diversas formas posibles, de tal modo que podamos resistir a una relación específica de poder. En ello hay una diferencia estratégica entre Nietzsche y Foucault, pero creo que el punto de partida de la subjetividad misma es muy próximo en ambos filósofos.

Yo veo un cierto paralelismo en la forma como hemos leído la obra de Nietzsche y de Foucault respecto a la crítica del sujeto. A veces se tiene la impresión de que Nietzsche no puede escapar a su lectura crítica del sujeto tal como lo señala Judith Butler en El relato de sí. La filósofa norteamericana ignora obras como Ecce homo en la que Nietzsche hace un rico inventario autobiográfico a propósito de la posibilidad de constituirse a partir de un relato de sí. Algo similar ocurre con Foucault cuando se señala que hacia mediados del setenta el francés no puede transgredir su propia «analítica del poder». Sin embargo, sabemos que hace un análisis tanto de los procesos de sumisión y sometimiento como de los procesos de subjetivación del individuo. Al fin de cuentas, este tipo de lecturas terminan reduciendo el potencial teórico de estos filósofos.

En los dos hay una crítica del sujeto fundador, trascendental y metafísico, pero también hacen toda una tentativa de redefinición de lo que es un sujeto como un campo de fuerzas: para Nietzsche la subjetividad es una relación de fuerzas y para Foucault es un conjunto de relaciones de sí consigo y con los otros, es un conjunto móvil. Esta movilidad de la subjetividad es lo que Nietzsche y Foucault resaltan en sus análisis sobre la subjetivación y que encuentro muy interesante.

En algunos de sus estudios usted señala las implicaciones políticas inéditas que se derivan de la reflexión foucaultiana sobre la ética, en este sentido habla de la relación ético-política a propósito de los últimos trabajos del filósofo. Creo que en ocasiones la cuestión ética traslapa la potencialidad de la cuestión política. ¿De qué tipo de política estamos hablando en dicha relación?

Es cierto que la palabra ética es un poco complicada y de todas formas desde que se empieza hablar de ética la gente piensa cosas bien diversas: la forma como se

escoge entre dos opciones o una ética normativa que en el fondo es una ética de la decisión. La ética para Foucault no es eso, por el contrario, es la relación que el sujeto establece consigo mismo y en este sentido la utilizo en mis investigaciones. Bien es cierto, hablar de ética cada vez exige precisar que se habla de la relación de sí consigo y en vista que la gubernamentalidad opera como una forma de actuar sobre la relación de sí consigo, es decir, sobre la ética, este gesto tiene un efecto político en el sentido como lo entiende Foucault. Sería mejor hablar entonces de ético-política, lo cual trato de hacer. Lo cierto es que el filósofo habla de ética al final de su vida para comprender este problema y para distinguirla de la moral de los códigos, esto es algo que hay que retener si se quiere entender lo que hace el francés desde finales de la década del setenta. La ética es una cosa, la moral es otra y no hemos sido muy creativos en relación con los códigos, sino más bien respecto a la relación de sí consigo. En el fondo pienso que es esta inventiva y este cambio continuo en la forma como se concibe la ética en el curso de la historia occidental lo que le permite a Foucault pensar la dimensión política, pues de cierta manera a cada estructuración del poder político, del poder gubernamental, se corresponde una cierta ética entendida como una estructuración de la relación de sí consigo y de potencialidades de contra-conductas que son específicas. Es este vínculo entre gubernamentalidad, ética y posibilidad de contra-conductas que trato de subrayar cuando hablo de ético-política a propósito del trabajo de Foucault.

Es claro que en 1978 Foucault ya pensaba en la ética, habla de contra-conductas...

Por supuesto, su pensamiento de la gubernamentalidad nace en el mismo momento que su reflexión sobre las contra-conductas: es el mismo curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*, en el que analiza tanto a la una como a las otras, así como también en la conferencia ¿Qué es la crítica? Veo una gran continuidad en toda esta problematización y cuestionamiento sobre la relación entre ética, contra-conductas y gubernamentalidad, esta última entendida ya no como el poder malvado, sino como una red inmanente en la que todos estamos y en la que debemos jugar de la forma más eficaz posible.

No podría terminar sin antes hablar brevemente de su último estudio publicado La force du vrai. De Foucault à Austin, en el que propone una lectura del proyecto foucaulteano de una historia de la verdad con claras implicaciones ético-políticas. Habla entonces de una ética y de una política de la verdad que se construye tras la confrontación entre los análisis de Foucault, Austin y Cavell sobre la verdad. Para Foucault la verdad juega un papel importante en los procesos de sumisión, sometimiento, objetivación y subjetivación, pero si se examina con atención, ¿cómo entender el lugar de la verdad en el último Foucault? Y ¿cuál es el papel de los «juegos de verdad» en la nueva comprensión de la política que propone en este estudio? Por

supuesto, descartando de entrada que se trate de una comprensión objetivante de la verdad derivada de una concepción positiva de la experiencia científica.

El libro trata particularmente sobre este aspecto: allí traté de mostrar que la verdad desempeña un papel central en el proyecto foucaulteano a partir de los años setenta hasta su muerte. ¿Qué es esta verdad? Es complicado, pero no utilizaría el término subjetivo para calificarla, se trata más bien de pensar para Foucault una historia de la verdad *en sí misma*. Y la verdad no es nada más que las maneras que tenemos para distinguir lo verdadero y lo falso. Sin embargo, si se presta atención a la forma como Foucault va definir la verdad en el curso de 1980, *El gobierno de los vivos*, la verdad es también y sobre todo algo a lo cual el sujeto se liga, no hay constitución de sujeto sin un vínculo con cierta verdad en el que este se liga al interior de un régimen de verdad que le impone ciertas obligaciones. Pienso que Foucault ya no tiene una posición que se consideraría como un «nietzscheanismo simplificado», esto es la posición que tenía a mediados del setenta en la que simplificaba la voluntad de poder a la voluntad de verdad y decía que la verdad no era sino el poder. Creo que en los años ochenta el francés es mucho más sutil, pues no se trata de condenar la verdad como poder, sino más bien de indicar que siempre estamos en configuraciones de relaciones de poder y de relaciones de sí consigo que están también y al mismo tiempo al interior de un cierto «régimen de verdad».

Habría que poner en duda la universalidad de la verdad y la supuesta objetividad de la verdad científica, pero creo que es mucho más que eso: la verdad de la ciencia es sólo uno de los regímenes de verdad que existen. El gesto de Foucault que considero interesante radica en afirmar que lo que le interesa no es el contenido de la verdad, ni la forma como se puede establecer objetivamente lo que es verdadero y lo que es falso; lo que le interesa es la relación ética que establecen los individuos con lo que consideran verdadero al interior de cierto régimen de la verdad. Es en este sentido que la verdad tiene poder porque contribuye de manera esencial a la subjetivación y a la sumisión de sí de los individuos. Una vez más, Foucault muestra que en la *parresia* antigua hay una forma de ligarse a la verdad que puede jugar el papel de una resistencia o de un contrapoder; el problema no está en decir que todo vínculo con la verdad conduce a la sumisión. ¡Hay relaciones estratégicas que uno puede establecer con la verdad y hay que jugarlas en un régimen de verdad específico! El parresíasta es alguien que cree en la verdad de lo que dice, él la testifica con su vida y utiliza su testimonio verdadero contra el poder, pues está siempre en una posición desfavorecida respecto al rey, al tirano o a la asamblea. El parresíasta saca su fuerza de un vínculo particular que establece con lo verdadero y su verdad no es una verdad del poder. Tenemos relaciones diferentes con la verdad que pueden conducirnos al sometimiento y la objetivación, pero también tenemos relaciones con la verdad que puede conducirnos a la subjetivación y la resistencia.

Hay que crear entonces nuevos saberes, contra-saberes derivados de nuevos juegos de verdad partiendo de la plasticidad de la verdad...

Claro que sí, se requiere de una inventiva que es a la vez ética y política y la idea de Foucault es que no hay que pensar que la verdad no nos deja opciones, hay que decirse que la verdad es siempre una posición estratégica en un campo y a veces tiene una fuerza que puede utilizarse, a veces hay que oponerse a ella. Hay múltiples juegos de verdad, vivimos en una multiplicidad de regímenes de poder y nos constituimos en relación con verdades muy diferentes. Es por ello por lo que autores como Jacques Bouveresse y Pascal Engel se oponen firmemente a Foucault y afirman que es un autor relativista, lo cual trato de desmontar en este estudio. En el pensamiento de Foucault no existe una negación de los regímenes de verdad científica: estos regímenes existen y funcionan y hay una forma de concebirlo que es por supuesto legítima. Pero la ciencia no define el único régimen de verdad que existe y que sería legítimo llamar «verdadero»: vivimos y nos constituimos en sujetos en el seno de una multiplicidad de regímenes de verdad que tienen sus reglas específicas e históricamente definidas, pero que pueden también ser contestadas y transformadas. En suma, la verdad no solamente es un instrumento de poder o una herramienta de sujeción, sino también -a veces- una fuerza de subjetivación y de resistencia.

Traducción del francés: Nelson Fernando Roberto Alba