

## El exceso estético como posibilitador de la transformación de sí en Foucault

*The aesthetic excess as an enabler of the transformation of the self in Foucault*

**Ignacio Pereyra**

Centro de Estudios Modernos de la Facultad de Filosofía y Letras (UNT), Argentina  
[ignaciojavierpereyra@hotmail.com](mailto:ignaciojavierpereyra@hotmail.com)

**Resumen:** Este artículo parte de la hipótesis de que en la obra de Foucault la posibilidad de llegar a ser otro está concentrada en una serie de figuras que están relacionadas con la estética. Las figuras que se van a analizar son cinco en las cuales están presentes la relación y tensión entre lo que se considera establecido y la posibilidad de ser distinto al que se era, de las cuales se va a rescatar especialmente tres: la transgresión, el pensamiento del afuera y el pliegue. En estas figuras que usa Foucault para pensar la posibilidad de la transformación de sí, el exceso estético está presente: mientras que la “transgresión” y el “pensamiento del afuera” son figuras estrechamente vinculadas con la literatura moderna y la desubjetivación, lo que es el “pliegue” está relacionado con lo que Foucault denominó “estética de la existencia” y la subjetivación. Ambos procesos son similares en la medida en que buscan transformación del sujeto (y por eso pueden ser asimiladas a la actividad filosófica entendida en sentido espiritual), pero son dos formas diferentes de hacerlo. Por último, se procederá a hacer un análisis de la importancia política de la estética en Foucault a través de las categorías del pensamiento de Rancière, para resaltar las implicancias políticas del exceso estético.

**Palabras clave:** literatura; estética de la existencia; subjetivación; desubjetivación; Rancière

**Abstract:** This article starts from the hypothesis that in Foucault’s work the possibility of becoming another is concentrated in a series of figures that are related to aesthetics. The figures that are going to be analyzed are five in which the relationship and tension between what is considered established and the possibility of being different from what it was are present, of which three are going to be especially rescued: the transgression, the thought from the outside and the fold. In these figures that Foucault uses to think about the possibility of transforming oneself, aesthetic excess is present: while “transgression” and “thought from outside” are figures closely linked to modern literature and desubjectivation, which is the “fold” is related to what Foucault called “aesthetics of existence” and subjectivation. Both processes are similar insofar as they seek transformation of the subject (and for this reason they can be assimilated to philosophical activity understood in a spiritual sense), but they are two different ways of doing it. Finally, an analysis of the political importance of aesthetics in Foucault will be made through the categories of Rancière’s thought, to highlight the political implications of aesthetic excess.

**Keywords:** literature, aesthetics of existence, subjectivation, desubjectivation, Rancière.

Fecha de recepción: 06/07/2022. Fecha de aceptación: 23/12/2022.

Ignacio Pereyra es argentino. Profesor y Licenciado en Filosofía y Profesor en Química por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán donde participa del Grupo de estudios sobre Foucault de La hermenéutica del sujeto. Actualmente está cursando sus estudios doctorales en el Doctorado en Humanidades de la UNT.

## 1. Introducción

Este artículo parte de la hipótesis de que en la obra de Foucault la posibilidad de llegar a ser otro está concentrada en una serie de figuras que están relacionadas con la estética. Las figuras que se van a analizar son cinco y corresponden a los periodos arqueológico (la “transgresión” y el “pensamiento del afuera”), genealógico (la “resistencia” y la “crítica como indocilidad reflexiva”) y ético (el “pliegue”). En estas cinco figuras que atraviesan la obra foucaultiana están presentes la relación y tensión entre lo que se considera establecido y la posibilidad de ser distinto al que se era. De estas figuras se va a rescatar especialmente las tres que Judith Revel identifica como centrales en *El nacimiento literario de la biopolítica*: la transgresión, el pensamiento del afuera y el pliegue. En éstas figuras que usa Foucault para pensar la posibilidad de la transformación de sí, la cuestión estética está presente: mientras que la “transgresión” y el “pensamiento del afuera” son figuras estrechamente vinculadas con la literatura moderna, lo que es el “pliegue” está relacionado con lo que Foucault denominó “estética de la existencia”. En consonancia con la hipótesis esbozada arriba, en este artículo se argumentará que las otras dos figuras mencionadas, que pertenecen al periodo genealógico -i.e. la “resistencia” y la “crítica como indocilidad reflexiva”- no llegan a dar cuenta de la transformación de sí de forma positiva, sino que se limitan a ser figuras que cuestionan lo establecido por la negativa, por el rechazo, y parecieran reducirse a ser el correlato negativo y necesario de una teoría de poder que no encuentra una salida de sí misma. Se tratará de demostrar, a lo largo de estas páginas, que el exceso que encarna la estética es la fuerza “extra-epistemológica” que es capaz de transformar al sujeto y puede dar cuenta de su conformación positiva, sea a través de la desubjetivación que brinda la experiencia que se hace con la literatura, sea a través de la subjetivación que ejercen las prácticas de sí enmarcadas en la estética de la existencia. Se mostrará, además, que estos dos procesos pueden ser identificados como dos formas distintas de hacer “filosofía” (en sentido espiritual) y que se asimilan en la búsqueda de la transformación del sujeto. Por último, se procederá a hacer un análisis de la importancia política de la estética en Foucault a través de las categorías del pensamiento de Rancière, para resaltar las implicancias políticas del exceso estético.

## 2. La diferencia entre espiritualidad y filosofía: la posibilidad de la transformación de sí descansa en una fuerza extra-epistemológica

Uno de los lugares donde Foucault se interroga sobre la relación entre la verdad y el sujeto es en el curso *La hermenéutica del sujeto*. En este curso, el pensador francés plantea un momento histórico de ruptura en las relaciones entre sujeto y verdad entre los antiguos y los modernos: mientras que en la Antigüedad existía

una relación estrecha entre el mandato de “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) y el mandato del “cuidado de sí” (*epimeleia heatou*) –donde este último englobaba al primero–, en la Modernidad se produce un quiebre, una separación entre esos dos mandatos, donde el mandato del “conócete a ti mismo” alcanza una inmensa relevancia filosófica y termina eclipsando al “cuidado de sí”. Este corte Foucault lo llama “momento cartesiano”, ya que, en la forma en que procede Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, este último sitúa en el punto de partida filosófico a la evidencia, la evidencia que se da efectivamente a la conciencia y de la cual no existe duda posible, haciendo del “conócete a ti mismo” el acceso fundamental a la verdad. Al colocar al *gnothi seauton* como el principio más importante, «contribuyó mucho a descalificar el principio de la inquietud de sí, a descalificarlo y excluirlo del campo del pensamiento filosófico moderno».<sup>1</sup>

Foucault considera que, en la espiritualidad antigua, existía identidad entre la espiritualidad y la filosofía. Luego del corte histórico que introduce el “momento cartesiano” a la hora de hablar de la verdad, se hace forzoso distinguir lo que es “filosofía” por un lado, y lo que es “espiritualidad” por el otro:

Llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Pues bien, si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” a la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará “espiritualidad”, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad.<sup>2</sup>

Que la filosofía, luego del “momento cartesiano”, se concentre en el conocimiento no significa que no haya condiciones para alcanzar la verdad, sino que ninguna de esas condiciones exige la transformación del sujeto, un precio a pagar para alcanzarla. Este precio a pagar está encarnado por una verdad que posee una fuerza “extra-epistemológica” que es capaz de transformar al sujeto. Aquí se esbozará como hipótesis que esa fuerza extra-epistemológica que requiere la espiritualidad para ser efectiva es, por lo menos en la conceptualización foucaultiana, de carácter estético. A continuación, se analizarán cinco figuras de la transformación de sí –que atraviesan las etapas arqueológica, genealógica y ética– y se tratará de mostrar que en las figuras donde la transformación de sí se establece de forma positiva, que éstas tienen relación con la estética.

1 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 33.

2 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 33.

### 3. Cinco figuras de la transformación de sí

#### 3. 1. La transgresión

Para Foucault, en su periodo arqueológico, el espacio de la literatura está tensionado y estructurado por los polos de la transgresión y la biblioteca que constituyen ese espacio. Éstas son

dos figuras ejemplares y paradigmáticas de lo que es la literatura, dos figuras ajenas y que, sin embargo, tal vez se pertenezcan mutuamente. Una sería la figura de la transgresión, la figura del habla transgresora, y otra, por el contrario, la figura de todas aquellas palabras que apuntan y hacen señas hacia la literatura, de un lado, pues, el habla de transgresión, y de otro lo que llamaría la machaconería de la biblioteca. Una es la figura de lo prohibido, del lenguaje en el límite, es la figura del escritor encerrado; la otra, por el contrario, es el espacio de los libros que se acumulan, que se adoran unos a otros, y de los cuales cada uno solo tiene la existencia almenada que lo recorta y lo repite hasta el infinito es el cielo de todos los libros posibles<sup>3</sup>

Entre las dos figuras, las de la biblioteca y la transgresión, Foucault asigna un privilegio a la transgresión. Para pensar la transgresión, el filósofo francés analiza la obra de Bataille en el artículo *Prefacio a la transgresión*. En principio, la transgresión es una profanación en un mundo que ya no reconoce sentido positivo a lo sagrado, donde la “muerte de Dios” nietzscheana no hay que entenderla como

el final de su reino histórico, ni como la constatación por fin alcanzada de su inexistencia, sino como el espacio a partir de ahora constante de nuestra experiencia. La muerte de Dios, al suprimir de nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la reconduce a una experiencia en la que nada puede ya anunciar la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente *interior* y *soberana*. Pero una experiencia así, en la que estalla la muerte de Dios, descubre, como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese salto donde desfallece y se ausenta (...) La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede<sup>4</sup>

La transgresión está vinculada a la proliferación de la palabra ahí donde el lenguaje nos desborda, en el cual se llega al límite y se constata el límite de nuestro lenguaje, se experimenta así la escisión y fractura que se traza en nosotros y nos designa como límite. Ahí es donde se puede y se debe producir la transgresión. En medio de esa experiencia las palabras para expresarla faltan, no solo a uno sino al propio lenguaje, y es desde esa situación de la cual parte y se abre la filosofía. Franquear

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Buenos Aires, 1996, 69-70.

<sup>4</sup> FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*, 125-6.

el límite es asumir que para poder expresarse hay que franquear el lenguaje para forjar un lenguaje no-dialectico, que haga la experiencia de lo imposible, que afirme la transgresión que niega el límite,

la transgresión no es lo contrario del límite, sino, a la vez, su negación y su efecto, su doble invertido, hasta el punto de que ella, al confirmar el límite, se desdibuja a sí misma, tal como el límite, una vez transgredido, tiende a desaparecer. Por consiguiente, cada uno de los términos se ve anulado y confirmado a la vez en esa espiral de la que Foucault puede decir fácilmente que no es dialéctica, por cuanto es exactamente en esa forma, en realidad, como se presente<sup>5</sup>

### 3. 2. *El pensamiento del afuera*

La otra figura que Foucault retoma para pensar la transformación de sí, en el periodo arqueológico, es la del “pensamiento del afuera” donde se tematiza aquello que está más allá del límite y que corresponde a lo que él llama el “afuera”. En *El pensamiento del afuera* Foucault parte de la experiencia de hablar como una experiencia que se hace del lenguaje en su ser bruto, en su carácter de pura exterioridad. Esa distancia establecida en el “hablo” pone entre paréntesis al “yo pienso” y al sujeto soberano cartesiano. Cuando el centro privilegiado es el “lenguaje” y no el “yo”, se ve la apertura de la propia existencia a la posibilidad de ser otra:

El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más antigua todavía que la filosofía nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. La palabra de la palabra nos conduce por la literatura, pero quizás también por otros caminos, a ese afuera donde desaparece el sujeto que habla.<sup>6</sup> (Foucault, 1997 pp. 13-4)

La filosofía al ser un pensamiento reflexivo tiene el riesgo permanente de “domesticar el afuera”, de atar ese “afuera” a una identidad previa:

Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad; irrisistiblemente la reflexión tiende a reconciliarla con la consciencia y a desarrollarla en una descripción de lo vivido en que el “afuera” se esbozaría como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro (...) De ahí la necesidad de reconvertir el lenguaje reflexivo. Hay que dirigirlo no ya hacia una confirmación interior, -hacia una especie de certidumbre central de la que no pudiera ser desalojado más- sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer; y hacia ese vacío debe dirigirse, aceptando su desenlace en el rumor, en la inmediata negación de lo

5 REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2014, 113-4.

6 FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*. Pre-textos, Valencia, 1997, 13-4.

que dice, en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente<sup>7</sup>

El lenguaje de Blanchot, al igual que el de Bataille, niega de forma no-dialéctica, no busca interiorizar lo que pretende negar para sostener una identidad, sino que sostiene una experiencia del afuera de tal manera que al lector le permita un indefinido recomienzo, una continua transformación de sí. La literatura constituye su propio espacio como afuera, como apertura que no revela nunca una esencia, que nunca se ofrece como presencia positiva sino, únicamente, como ausencia que se retira.

### 3. 3. Resistencia

Revel observa en el corte que se establece en la obra foucaultiana entre las décadas del sesenta y el setenta que

se pasa de un interés centrado principalmente en el campo discursivo (es decir, en el doble registro de lo literario y lo lingüístico), y articulado en función de una indagación arqueológica, a una perspectiva genealógica que ya no distingue lo discursivo de lo no discursivo y se interroga mucho más sobre las prácticas y las estrategias, sobre los dispositivos y las relaciones de poder, que se vincula, en síntesis, al campo de lo político.<sup>8</sup>

En el marco de las redes de saber-poder que Foucault investiga y expone en *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad I*, él no llega a tematizar una salida a ese entramado de saberes y poderes; se limita, en cambio, a señalar como una posibilidad lo que es la “resistencia”. A diferencia de las posibilidades positivas abiertas por la “transgresión” o el “pensamiento del afuera” ésta es meramente negativa, representa la contracara del poder: la resistencia no es anterior al poder que se opone, sino que es coextensivo y contemporáneo de este. No hay anterioridad ni lógica ni cronológica de la resistencia (siendo que ésta debe presentar las mismas características que el poder):

La resistencia no procede, pues, del exterior del poder, incluso se le parece, por cuanto adopta sus características, lo cual no significa que ella no sea posible. En efecto: la resistencia puede, a su vez, fundar nuevas relaciones de poder, así como nuevas relaciones de poder pueden, inversamente, promover la invención de nuevas formas de resistencia<sup>9</sup>

Foucault en *Historia de la sexualidad I* señala esta “solidaridad” insoluble entre el poder y la resistencia, ya que «donde hay poder hay resistencia»<sup>10</sup>, lo que permite al filósofo francés pensar las luchas en toda su complejidad microfísica: las relaciones de poder que se establecen en todas partes, lo que es la resistencia

7 FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*, 23-5.

8 REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 91.

9 REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 116.

10 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, 116.

no es una rebeldía contra todo poder o contra un poder total, sino que se trata de una impugnación inmanente diseminada de forma irregular a lo largo de toda la red de poder respecto uno o de ciertos estados particulares de dominación. La posibilidad permanente de una o múltiples estrategias de resistencia es lo que hace que existan los efectos de poder y no se reduzcan a meros problemas de obediencia, de esa manera

la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.<sup>11</sup>

Una objeción a esta manera de abordar la resistencia, i. e. como una forma negativa de transformación de sí, podría estar dada por la lectura que hace Deleuze en su *Foucault* donde él une explícitamente lo que es el afuera a lo que es la “resistencia”, estableciendo así una forma positiva de conceptualizar el papel de la resistencia: «el pensamiento del afuera es un pensamiento de la resistencia».<sup>12</sup> La lectura deleuziana tiene, en mi opinión, dos problemas que se complementan entre sí: en primer lugar, la interpretación que hace Deleuze se asienta sobre todo en el último Foucault, en vez de seguir el desarrollo paso a paso del pensamiento foucaultiano con sus alcances y limitaciones, trata de forma persistente ligar cada una de las etapas con la última, como si las primeras etapas -la arqueológica y la genealógica- fueran un prólogo de la última. En segundo lugar, pareciera Deleuze más interesado en reflexionar “a partir” de Foucault que en reflexionar “sobre” Foucault, de hecho, la unión entre el pensamiento del afuera y la resistencia ilustrarían muy bien esta búsqueda permanente de Deleuze por las líneas de fuga y los pliegues (elementos que podrían verificarse, quizás, en la etapa ética de Foucault, pero que no me parece que estén presentes, por lo menos de una manera explícita, en la etapa genealógica). Debido a esos dos problemas, he preferido seguir la interpretación de Revel que me parece más ajustada al despliegue del pensamiento foucaultiano que la de Deleuze.

### 3. 4. *Crítica como indocilidad reflexiva*

Un paso hacia adelante en la forma de pensar una salida de las redes de saber-poder, a pesar de ser insuficiente, es la tematización que hace Foucault sobre la crítica en la conferencia de 1978 titulada *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)*. En ésta conferencia el filósofo francés toma la actitud crítica, emparentándola con la virtud, como una negativa a «no ser gobernado de esa forma y a ese precio»<sup>13</sup>

11 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 117.

12 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paidós, Barcelona, 1987, 119.

13 FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid, 2003, 8.

por un determinado gobierno, la crítica pasa a ser «compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial»<sup>14</sup>, se trata de un rechazo que encarna una «indocilidad reflexiva»<sup>15</sup>, el «arte de la inservidumbre voluntaria»<sup>16</sup>. Aquí es importante retomar la aguda observación que hace Farran sobre ésta conferencia para explicar por qué ésta figura merece ser situada en el periodo genealógico antes que el ético:

En general, se suelen tomar *¿Qué es la crítica?* y *¿Qué es la Ilustración?* de manera conjunta, enfatizando la continuidad temática entre ellos, (...) sin embargo, hay algo más esencial entre ambos textos, que muestra el pasaje por ese *punto de inflexión* aludido en el que Foucault modificó su modo de concebir la noción de gobierno. En breve, falta explicitar *qué modo de gobierno se deduce de una ontología crítica del presente*, si en la anterior elaboración de la actitud crítica aún primaba la circularidad entre saber y poder, por lo cual aquélla se definía de manera general y negativa como “el arte de no ser de tal modo gobernado”.<sup>17</sup>

A pesar de la continuidad temática, se ve que en *¿Qué es la crítica?* se privilegia la red de saber-poder mientras que en *¿Qué es la ilustración?* se privilegia el entramado saber-poder-sujeto; en ambos textos el componente político es insoslayable, pero mientras que en el primer texto tenemos al sujeto como un resultado que, a lo sumo, se resiste al ejercer la crítica, en el segundo texto lo tenemos como un elemento más que activamente tuerce las redes de saber-poder. De esto se puede concluir que el texto pertenece más al periodo genealógico que al ético. Sin embargo, y a título de contraejemplo, se puede mencionar la interpretación que hace Judith Butler en un estimulante artículo titulado *¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*<sup>18</sup> donde ella asimila la crítica como indocilidad reflexiva con un movimiento positivo del sujeto. La crítica que se le puede hacer a la visión butleriana es que ella ha mezclado las conceptualizaciones de la etapa genealógica con la etapa ética, en su artículo Judith Butler vincula la crítica entendida como virtud a lo que sería una estética de la existencia –elemento que está ausente del artículo foucaultiano *¿Qué es la crítica?*- En este *paper* se ha tratado de ser respetuoso del desarrollo del pensamiento foucaultiano en cada etapa, por lo cual aunque considere que es un artículo muy valioso para futuras investigaciones que traten de pensar la crítica en autores de la modernidad como una forma de estética

14 FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid, 2003, 8.

15 FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid, 2003, 11.

16 FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid, 2003, 11.

17 FARRAN, Roque. *Nodaléctica*. La Cebra, Buenos Aires, 2019, 62.

18 Cf BUTLER, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en *Producción cultural y prácticas instituyentes*. Traficantes de sueños, Madrid, 2008, 141-168.

de la existencia, pienso que no da cuenta de forma plena el desarrollo de Foucault en la medida en que se desarrolla.

### 3. 5. *El pliegue*

Judith Revel observa en el corte que se establece entre los setenta y los ochenta que

se pasa de una analítica del poder concebida aún, esencialmente, como una *gubernamentalidad de los otros*, a un análisis de la relación consigo mismo, de las formas de producción de subjetividad, y a una problematización más general de la articulación de la triple relación consigo mismo, con los otros y con el mundo, que introduce en una dimensión propiamente ética<sup>19</sup>

En la etapa ética, sobre todo en varias de las últimas entrevistas que pudo dar antes de su fallecimiento, el filósofo francés comienza a insistir en una propuesta afirmativa donde el centro está puesto en la creación de formas de vida alternativas a las que ya existen y están dadas por el entramado de poder-saber. La resistencia en esta etapa ética no se resume a un ejercicio de negación *in abstracto*, sino que funciona a la manera de prerequisite para la invención que exige, además, un ejercicio conjunto de adiestramiento y de análisis, de examen y de distanciamiento, que elaboren y prolonguen una salida inmanente a los “juegos de verdad” en los cuales el sujeto está inmerso, siempre con el norte de extender, tanto como sea posible, la autonomía personal, de ser más un sujeto en sentido propio antes que un sujeto sujetado (más allá de que nunca se puede rehuir del todo a los dispositivos de poder que establecen la base de los modos de subjetivación). En ésta invención de nuevas formas de vida no se trata solo de reaccionar ante lo que traza un límite a las prácticas de libertad, sino que se trata de establecer una relación creativa de sí consigo mismo, de crear un “pliegue”, que solo puede darse en este terreno del sí mismo (*Soi*)<sup>20</sup> donde se produce la intersección de las relaciones de poder y de las prácticas de libertad, en el esfuerzo de reapropiarse del sí mismo, y que en ese mismo movimiento se reinventa y se produce. La existencia de los sujetos entonces se encuentra tensada por una lógica de poder que busca administrar (i.e. contener, modificar, organizar, disciplinar, canalizar, explorar, influir, etc.) lo existente para su propio provecho, y una lógica creativa que se asienta sobre esta lógica del poder para poder inventar nuevas formas de vida, de experimentar modalidades expresivas o maneras de estar juntos, de posibilitar relaciones inéditas consigo mismo y con los otros.

<sup>19</sup> REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 91.

<sup>20</sup> Una exploración interesante sobre la noción de “pliegue” la hace Deleuze en su curso *La subjetivación*, donde esquematiza y profundiza sobre este concepto articulándolo con las nociones de “afuera” y “adentro”. Desde ya, es debatible la tesis deleuziana de que los griegos inventaron la “subjetivación”, en todo caso uno puede recordar que Foucault en su entrevista con Trombadori, justo en el momento en el cual hace una autocrítica en torno a lo que es la cuestión del sujeto, considera que la “subjetivación” es un proceso que atraviesa a todos los seres humanos, por lo cual no podría hablarse, por lo menos para Foucault, de una invención griega sino, a lo sumo, de un ejemplo privilegiado de subjetivación de quienes vivieron en la Grecia antigua.

Es en el periodo ético donde Foucault da cuenta de la posibilidad de elaborar nuevas formas de ser, pero siempre teniendo en cuenta que lo nuevo requiere de lo viejo para poder desarrollarse, la nueva forma de vida que se inventa es inmanente al entramado de saber-poder, pero busca introducir una diferencia, una transformación de sí, que es el resultado de una torsión íntima de lo real, un “pliegue” que enriquece en ese movimiento al sí mismo. Ésta concepción foucaultiana que articula los discursos, las estrategias del poder y las acciones éticas de los sujetos está enmarcada en una “ontología crítica de nosotros mismos” como la esbozada en *¿Qué es la ilustración?*

### 3. 6. *Un breve balance en torno a las cinco figuras de la transformación de sí*

Hasta aquí de las cinco figuras que se han analizado se ha visto cómo solo tres de ellas, las que se correspondían al periodo arqueológico y ético, podían dar cuenta positivamente de una transformación del sujeto. Sería importante tener en consideración una aguda observación que Agamben hace en una entrevista:

“Foucault ha mostrado, me parece, que cada subjetivación implica la inserción en una red de relaciones de poder, en este sentido una microfísica del poder. Yo pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación. Si aplicamos también aquí la transformación de las dicotomías en bipolaridades, podremos decir que el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la subjetivación y otra que procede en dirección opuesta. El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos. Está claro que serán consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa.”<sup>21</sup>

Se puede pensar que estos dos procesos han sido tomados en cuenta por Foucault a lo largo de su obra y que ambos tienen una relación estrecha con la estética: la desubjetivación correspondiéndose a la experiencia que se hace en la literatura y la subjetivación correspondiéndose a las prácticas de sí que se ejercen dentro de la estética de la existencia. A continuación, se analizará con un poco más de profundidad estas dos tendencias y se pondrá en relación con las figuras que se han analizado más arriba en este artículo.

## 4. El exceso estético de la literatura (como desubjetivación)

Foucault centra en la literatura la posibilidad de la desubjetivación. Roger-Pol Droit considera que Foucault es un filósofo literario, como alguien en que «muchos de

21 AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005, 17.

sus pensamientos se organizan en torno a la experiencia de la escritura, concebida como una manifestación impersonal de la actividad autónoma del lenguaje». <sup>22</sup> El filósofo de Poitiers siempre sintió una fuerte atracción por la literatura más transgresora; por aquellas obras literarias en las que el escritor pone en juego su vida, su existencia, donde se conjugaban tanto una transformación de sí mismo como una provocación al orden establecido. Él consideraba a la literatura como una de las vías de escape a lo que es el humanismo, ésta vía privilegiada por Foucault muestra su importancia no solo por la atención que le ha brindado a lo largo de un conjunto de artículos que analizan textos literarios sino en *Las palabras y las cosas* donde la literatura es el punto ciego de ese libro, encarnando «aquello que se rehúsa a la doble clasificación moderna de las ciencias humanas y las ciencias naturales». <sup>23</sup> Con la literatura siempre se trata de explicitar el pasaje al “afuera”, donde se conjugan el estallido de la experiencia de la interioridad y el descentramiento del lenguaje hacia su propio límite. Este “afuera” es una especie de catalizador que posibilita una ruptura epistémica, presiona por transgredir los límites que ha fijado la *episteme* reinante, revelando en ese mismo movimiento el carácter precario, histórico y de relativa fragilidad de ésta última:

Este afuera adopta múltiples rostros y se traduce en diferentes conceptos, según la influencia que ellos mismos denuncian; sin embargo, ya sea por medio de la «experiencia crucial» (a la manera de la fenomenología), de la «transgresión» (a la manera de Bataille) o del «afuera» (a la manera de Blanchot), lo que se procura en todos los casos es describir una salida de ese encierro en el interior del cual nos ha sumido la dialéctica razón/sinrazón, es decir, la reabsorción de todas las posibilidades de diferencia. Se trata de un encierro que obra de forma tal que imposibilita la diferencia, por cuanto se la constriñe a reducirse a la alteridad: no lo diferente, sino lo otro de lo mismo; no lo inasignable, sino lo reconocible; no la singularidad, sino la desviación <sup>24</sup>

De entre éstas figuras que se relacionan con el “afuera” Foucault ha forjado dos figuras distintas para pensar la literatura: la transgresión y el pensamiento del afuera. Ambas están íntimamente vinculadas con la literatura, en el caso de la transgresión con Bataille y en el caso del pensamiento del afuera con Blanchot, lo que ambas buscan es quebrar los límites que impone el presente y que constriñen a ser, pensar y actuar de una determinada manera; en ese sentido éstas dos figuras conceptuales no tratan de llegar a una meta específica, llegar a ser de una determinada manera sino que buscan transgredir lo normalizado, de buscar una transformación de sí mismo a través de la experiencia que se puede hacer con cierta literatura, una literatura más cercana a la transgresión que a la quietud de la biblioteca. Los literatos que admira Foucault son individuos singulares que, a través de un

<sup>22</sup> DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Foucault*. Paidós, Buenos Aires, 2008, 31.

<sup>23</sup> REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 121.

<sup>24</sup> REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 108.

procedimiento de escritura, llegan a «lograr poner en jaque, de manera voluntaria o fortuita, los dispositivos de identificación, clasificación y normalización del discurso»<sup>25</sup>, forjan objetos imposibles que ponen en entredicho una normalidad discursiva y habilitan a pensar más allá de ella. La literatura, en la medida en que encarna un exceso puede poner en cuestión la normatividad discursiva<sup>26</sup>, se vincula con lo que es la desubjetivación, Foucault habla elocuentemente de esto en la entrevista *El libro como experiencia* que hizo con Duccio Trombadori, donde narra el valor que la literatura tiene para él en sus años de formación intelectual:

Los autores más importantes que me han... no diré formado, pero sí permitido desplazarme con respecto a mi formación universitaria, fueron gente como Bataille, Nietzsche, Blanchot y Klossowski, que no eran filósofos en el sentido institucional del término, además de una serie de experiencias personales, claro está. Lo que más me impresionó y fascinó en ellos, y lo que les dió esa importancia capital para mí, fue que su problema no era el de la construcción de un sistema, sino de una experiencia personal. En la universidad, en cambio, me habían arrastrado, formado, empujado al aprendizaje de esas grandes maquinarias filosóficas que se llamaban hegelianismo, fenomenología...<sup>27</sup>

Foucault contrapone lo que es la experiencia para el fenomenólogo y la experiencia que ha podido realizar con los textos de Nietzsche, Klossowski, Blanchot y Bataille. Mientras que el fenomenólogo busca el significado de los objetos cotidianos a través de una mirada reflexiva que se detiene sobre ellos, él nos cuenta que en la literatura pudo realizar una experiencia lo suficientemente intensa, hasta cierto punto invivible, donde la vida termina por desprenderse de sí misma, donde se hace una experiencia que busca la aniquilación o la disolución del sujeto. Ésta experiencia limite que se hace a través de esos textos Foucault la enmarca como «una empresa de desubjetivación».<sup>28</sup> Ésta literatura emparentada con la desubjetivación, en *Desembarazarse de la filosofía* Foucault la vincula con lo que es la filosofía, como una forma de desembarazarse de la filosofía académica de su tiempo:

En el fondo, Blanchot, Klossowski y Bataille, que fueron los tres por los que me interesé en la década de 1960, eran para mí mucho más que obras literarias o discursos interiores de la literatura. Eran discursos exteriores a la filosofía. (...) Desembarazarse de la filosofía implica

25 REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 112.

26 Azucena Blanco ha visto muy claramente esto: «la literatura en su dimensión histórica es capaz de crear espacios de resistencia a través de la introducción de prácticas de discurso *excesivas* que interrumpen la normatividad de un determinado momento histórico (o epistémico)» BLANCO, Azucena. *Literature and politics in the later Foucault*. De Gruyter, Berlin, 2020, 9.

De todos modos, este artículo difiere de la perspectiva de Blanco al considerar que la literatura es un espacio que habilita la transformación del sujeto a través de la desubjetivación, por lo cual no puede reducirse a ser un espacio de resistencia.

27 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 35.

28 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*, 35.

necesariamente una desvoltura de este tipo. No es quedándose en la filosofía, ni refinándola al máximo, ni tampoco rodeándola con su propio discurso como nos libramos de ella. De ninguna manera. Es oponiéndole una especie de estupidez asombrada y alegre, una suerte de carcajada sin sentido y que, finalmente, comprende o, en todo caso, rompe. Sí, rompe más que comprende. (...) Esas idas y venidas alrededor del muro de la filosofía hacían permeable -y finalmente irrisoria- la frontera entre lo filosófico y lo no filosófico.<sup>29</sup>

La literatura a la que hace alusión Foucault era exterior a la filosofía que circulaba en la academia, en ese sentido le da un valor filosófico en la medida en que esos textos literarios están vinculados a la tarea de desubjetivación, en que esos textos tratan de romper antes que comprender, por eso mismo la delimitación precisa entre lo filosófico y lo que no lo es termina por convertirse en algo insignificante. Foucault pondera lo que es filosófico en la medida de sus efectos, y en la medida en que habilite un proceso de desubjetivación se puede decir que hay un valor filosófico en un texto sin importar en qué tipo de género se pueda o se quiera encasillar.<sup>30</sup>

## 5. El exceso estético de la estética de la existencia (como subjetivación)

La ética es una de las principales preocupaciones que surgen en las investigaciones foucaultianas en su última etapa, se da con el giro ético que da el autor después de *Historia de la sexualidad I*. Para acercarse a lo que Foucault entiende por ética hay que distinguir entre el código moral, los actos y la relación consigo mismo que se sostiene durante esos actos. El código moral determina qué actos están autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes actitudes posibles, mientras que por actos se entiende cómo la gente se comporta de hecho. El tercer elemento, la relación consigo mismo, se da en el intervalo entre el código y el acto, se trata de la relación que se tiene consigo en el ámbito moral y que determina cómo debe constituirse el individuo en cuanto sujeto moral de sus propias acciones. Ésta relación tiene cuatro características principales:

- Sustancia ética: se refiere a la parte de uno mismo o del comportamiento de uno relevante en la moral. Por ejemplo, la *aphrodisia* griega muestra qué parte del comportamiento sexual de los griegos es diferente de la concupiscencia o la carne.
- Modo de sujeción: se refiere a la manera o el modo por el cual se invita e

29 DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Foucault*, 67-9.

30 En la siguiente cita de la entrevista *Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez* se puede ver cómo Foucault lo que privilegia son los efectos que poseen los textos antes que las clasificaciones en diversos géneros: «Me parece que la literatura actual forma parte del mismo pensamiento no dialéctico que es característico de la filosofía. Creo que el modo de utilizar el lenguaje en una cultura dada y en un momento dado está íntimamente ligado a todas las otras formas de pensamiento. La literatura es el lugar en el que el hombre desaparece en beneficio del lenguaje. Allí donde la palabra aparece, el hombre deja de existir» FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits 2*. Gallimard, Paris, 1994, 425.

incita a la gente a reconocer sus obligaciones morales. Por ejemplo, puede ser a través de la ley divina que se revela en un texto, una ley natural en un orden cosmológico dado, una ley racional de un texto de filosofía, etc.

- Ascetismo: se refiere a los medios para elaborarse a uno mismo cuya meta es llegar a ser un sujeto moral. Por ejemplo, para ser fiel uno puede actuar sobre sí mismo de diferentes maneras a través de distintas técnicas de sí.
- Teleología: se refiere al objetivo último (*telos*) al que se aspira con un determinado comportamiento moral. Por ejemplo, ser puros, inmortales, dueños de sí mismos, etc.

En el comportamiento moral efectivo están entremezclados estos cuatro aspectos del sí mismo, teniendo relaciones entre ellos y, a la vez, cierta independencia para cada uno. De estas distinciones, Foucault extrae, en el artículo *Uso de los placeres y técnicas de sí*, una definición más rigurosa de lo que es una acción moral que tenga en cuenta tanto al sí mismo como al código:

Una acción, para calificarse de “moral”, no debe reducirse a un acto o una serie de actos conformes a una regla, una ley o un valor. Toda acción moral, es cierto, comporta una relación con lo real en que se efectúa y una relación con el código al cual se remite; pero implica también cierta relación consigo misma que no es simplemente “conciencia de sí” sino autoconstitución como “sujeto moral”, en la cual el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de práctica moral, define su posición con respecto al precepto que sigue y se fija determinado modo de ser que ha de equivaler a la realización moral de sí mismo y, para hacerlo, actúa sobre sí, se propone conocerse, se controla, se vive, se perfecciona, se transforma. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; no hay conducta moral que no exija la autoconstitución como sujeto moral, y no hay constitución del sujeto moral sin “modos de subjetivación” y una “ascética” o unas «prácticas de sí» que los apoyen. La acción moral es indisoluble de esas formas de actividad sobre sí que no son menos diferentes de una moral a otra que el sistema de valores, reglas e interdictos.<sup>31</sup>

En *Historia de la sexualidad II* Foucault muestra que el mismo código de restricciones y prohibiciones en el siglo IV a. C. eran similares al código que regía entre médicos y moralistas en los comienzos del imperio, pero que la integración de ese código a las relaciones con uno mismo era muy distinta entre ambas épocas. El filósofo de Poitiers recuerda, en *El retorno de la moral*, que la moral estoica no se puede encontrar un intento de normalización, debido a que no era una moral para todos, no exigía el mismo modelo de comportamiento para el conjunto, sino que era una moral para una pequeña elite, incluso entre los libres, donde el énfasis estaba puesto en lo estético, aun cuando en la época de Seneca y Marco Aurelio se

31 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*, 182.

extendió y llegó a valer para todo el mundo nunca se hizo «de ella una obligación para todos»<sup>32</sup>, de lo que se trataba era de la elección personal que encarnaba la voluntad de tener una vida bella, y dejar a los otros el recuerdo de una bella existencia, en la larga entrevista que Foucault sostiene con Dreyfus y Rabinow en *Acerca de la genealogía de la ética* él observa que:

La moral de los griegos se centra en un problema de elección personal y una estética de la existencia. La idea del bios como material de una obra de arte estética es algo que me fascina. También la idea de la moral puede ser una muy fuerte estructura de existencia sin estar ligada a un sistema autoritario ni jurídico en sí mismo, ni a una estructura de disciplina.<sup>33</sup>

En ésta idea de la “estética de la existencia” subyace una valoración positiva y una investigación que buscaba desentrañar la formación y el desarrollo de las diferentes técnicas de sí, técnicas que tenían como objetivo constituir a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia vida (*bios*). Ésta visión artística de la propia vida se contrasta con la concepción actual del arte que pareciera estar reducida a lo que son los objetos:

Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que solo está en relación con los objetos y no con los individuos o la vida; y también que el arte es un dominio especializado hecho por expertos que son artistas. Pero ¿no podría la vida de cualquier individuo ser una obra de arte? ¿Por qué una lámpara o una casa son objetos de arte, y no nuestra vida?<sup>34</sup>

En las artes de la existencia (*techne tou biou*) de los antiguos a Foucault le interesan varias cosas, pero en principio lo que más le atrae es la comprensión que tienen del sujeto como una obra de arte, concepción que contrasta mucho con la concepción en los tiempos de filósofo francés donde se consideraba como obra artística solo a las cosas (sean estos objetos, textos, fortunas, invenciones, instituciones, etc.), y se consideraba a la obra de arte como algo que escapa a la mortalidad del creador, por lo cual la vida, que es una cosa pasajera, no podía constituirse en obra de arte. Para llegar a desarrollar una vida bella los antiguos debían ejercitarse constantemente donde era muy importante el sentido de la oportunidad:

La existencia bella, su conducta estética, por la cual la *vida* se hace *obra de sí mismo*, es la misma *calidad ética* del sujeto: este es siempre la consecuencia de una práctica agobiante, de una *epimeleia* que tiene el peso de una “preocupación”, es el efecto de un ejercicio repetido, de la actitud adquirida, de la practica personal de la *meditatio*, de la capacidad, del todo individual e intransferible, de actuar oportunamente en un área de relaciones descifrables, de valerse de

32 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Buenos Aires, 1999, 343.

33 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*, 132.

34 FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*, 134.

conocimientos y de comprender el tiempo *kairologico*, aprovechar el momento justo para la decisión<sup>35</sup>

Éstas artes de la existencia, a pesar de que obedecían a cánones colectivos, se concentraban en el desarrollo del individuo, un individuo que aspiraba a poner su vida bajo una determinada dirección, dándole un estilo propio donde se llegara a plasmar el dominio de sí, la autonomía, encarnando una vida bella llena de excelencia (*areté*), buscando el más alto grado de plenitud, donde el carácter (*éthos*) se refleja en una forma de vida atravesada por ciertos hábitos o técnicas que tenían como tarea la producción del sí,

de un *hacerse obra*, de un *conducirse* según habilidad e inventiva, según un *arte* que es común al artesano y al artista. Un arte que es *techné tou biou*, arte de la vida y la existencia, dominada por el “principio en base de que hay que cuidar de uno mismo” y capaz de conocimiento y decisión, de competencia e inventiva, de trabajo paciente y de belleza moral.<sup>36</sup>

En la estilística de la existencia confluye el carácter formativo y crítico, donde en el “cuidado de sí” se combinan la actividad crítica enlazada con la actividad formativa, de la misma manera en el cuidado de sí la vida se encuentra entre la pasividad y la actividad, donde el uso de la vida tiene que maniobrar «entre jugar y ser jugador, entre las condiciones de libertad y las de las limitaciones»<sup>37</sup>; en ésta estilística de la existencia se da la conjunción de una «doble perspectiva ética y estética: ética, porque se trata de tomarse a sí mismo como objeto de la propia acción; estética, porque si se trata de producirse a sí mismo, esto equivale a aplicar la conminación foucaultiana y «hacer de la propia vida una obra de arte»<sup>38</sup>.

Más allá de que Foucault en ningún momento quiso revivir las éticas de los antiguos, al punto de llegar a considerarlas un “error”, si ha rescatado de ellas ésta vocación de respetar y desarrollar la singularidad sin subordinar su práctica ética a un formato universal, a un código. Ésta puesta en valor del individuo y su desarrollo personal para llegar a ser distinto del que se es, Foucault lo ha expresado en una cierta cantidad de entrevistas poniéndolo en relación con su propia vida. En la entrevista titulada *El cuidado de la verdad* de 1984 confiesa «Cuando un trabajo no es al mismo tiempo una tentativa para modificar lo que uno piensa e incluso lo que uno es, no es muy divertido».<sup>39</sup> En este esfuerzo de ser diferente es que ha puesto Foucault su empeño y su trabajo, como bien lo expresa en 1982 en su *Entrevista con Stephen Riggins*:

eso es por lo que trabajo como un animal. Y trabajé como un animal toda mi vida. No estoy interesado en el estatuto académico de lo que

35 FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant*. Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2005, 72.

36 FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant*, 66-7.

37 FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant*, 76.

38 REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*, 210.

39 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*, 369.

estoy haciendo porque mi problema es mi propia transformación. Ésta es la razón también por la que, cuando la gente dice «Bien, usted pensaba esto hace unos pocos años y ahora usted dice algo distinto», mi respuesta es... [risas] «¿Cree que he trabajado esos años para decir lo mismo y no haber cambiado?». Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, creo, algo más cercano a la experiencia estética. ¿Por qué trabajaría un pintor si no es transformado por su pintura?<sup>40</sup>

La búsqueda de la transformación de sí y la estética de la existencia no son conceptos o movimientos vitales que solo sean postulados teóricos para Foucault, se puede decir que el pensador francés ha tratado de volcar estos conceptos sobre su propia vida o que, al menos, esas experiencias de su propia vida en las cuales el exceso estético abrió la posibilidad de forjar conceptos que luego se ven reflejados en sus libros, además de posibilitar su transformación. Ésta estética de la existencia emparentada con la subjetivación, se puede vincular a la forma en que Foucault considera qué es la filosofía:

¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta donde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles donde está su verdad y como encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua; pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El “ensayo” -que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento.<sup>41</sup>

Aquí Foucault entiende la tarea de la filosofía como subjetivadora, una tarea cuyo fin es desarrollar la propia singularidad sin tratar de imponer al otro lo que debe considerar como verdadero. El desarrollo del individuo se hace no a través de captar tales o cuales proposiciones, sino mediante una práctica del pensamiento que tiene sus efectos sobre el sujeto que las ejerce, en ese sentido vemos que la filosofía, tal como la entiende aquí Foucault, se relaciona con una estética de la existencia. Ésta manera de considerar la filosofía del pensador de Poitiers la ha analizado en ¿Qué es la ilustración? bajo otro nombre: el *éthos* moderno. Este es «un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico»<sup>42</sup>, que posee cuatro características distintivas:

- 1) Se ancla en el presente para tratar de percibir aquello «eterno que no

40 FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 286.

41 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, 15.

42 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*, 345.

está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él». <sup>43</sup>

2) No se trata de sacralizar lo real sino que se busca su transfiguración, en medio del juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad.

3) No es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. El moderno se toma como objeto de una elaboración compleja y dura, de una ascesis que busca hacer de su existencia una obra de arte.

4) No puede tener lugar en la sociedad o el cuerpo político sino que su lugar es solo el del arte.

Podemos ver que éstas características del éthos moderno son similares, por no decir iguales, a lo que corresponde a la labor de la filosofía y a la estética de la existencia, cuyo centro descansa en la posibilidad de la transformación del sujeto.

## 6. La encrucijada del sujeto entre la subjetivación y la desubjetivación

En las secciones 4 y 5 se ha visto que la posibilidad de una transformación positiva del sujeto se da, por un lado, en la experiencia literaria que conlleva un proceso de desubjetivación, y, por otro lado, con las técnicas de sí dentro de una estética de la existencia, que conllevan un proceso de subjetivación. Ambos procesos, el de desubjetivación y el de subjetivación, se relacionan con la filosofía en la medida en que ésta es entendida en sentido “espiritual”, como la forma de poder llegar a ser otro <sup>44</sup>. En ese sentido, podemos ver que la filosofía tiene en el centro al sujeto, no entendido este como una sustancia sino como una forma tensada por los procesos de desubjetivación y de subjetivación que le permiten *être autrement*. En el artículo *Artículo* se analizó y se contrastó lo que es la transgresión y el éthos moderno. De esa comparación surgieron las siguientes similitudes y diferencias entre ambas que se va a citar *in extenso*:

En principio es importante resaltar las similitudes entre la transgresión y el éthos moderno:

-Son actitudes: no se trata de una teoría o un discurso particular sino una forma de relacionarse.

-Lo que se busca es franquear un límite: el límite es lo que imposibilita ser de otra manera y en la medida en que se franquea se puede llegar

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*, 342.

<sup>44</sup> En este artículo, se pone en relación desubjetivación y subjetivación bajo el aspecto estético, siguiendo la aguda interpretación que realiza Hermo Francisco en su tesis de maestría: «Resulta interesante constatar que si en los escritos de la década del sesenta sobre literatura Foucault hablaba de la “experiencia” en relación a aquellas circunstancias o acontecimientos en los que la subjetividad desaparece, es llevada al límite o estallada, en una palabra a distintos modos de la “desubjetivación”, aquí nos encontramos por el contrario con un uso ligado a la “subjetivación”. Igualmente destacable es que en ambos casos estamos ante experiencias que suponen una cierta transformación o modificación del modo de ser del sujeto que tienen un determinado valor estético.» HERMO, Francisco. *La noción de experiencia en Michel Foucault*. Recuperado en <http://repositorio.filol.uba.ar/handle/filodigital/4306>, 120.

a ser de otro modo.

-Su objetivo es el de ser de otra manera: tanto la transgresión como el éthos moderno buscan la transformación del sujeto que la experimenta.

-En los dos se conjugan hasta confundirse la vertiente crítica y la vertiente ontológica: en la transgresión Foucault ve que coinciden la crítica y la ontología y el éthos moderno se enmarca en la “ontología crítica de nosotros mismos”.

-Son experimentales: se dan como una experiencia de un sujeto concreto, que es quien experimenta la transformación. El resultado de lo que salga de ahí es tentativo, a la manera de una apuesta, por lo cual puede ser exitosa o un fracaso.

-Son formas de negación no-dialéctica: se busca negar la propia subjetividad para volverla otra, pero es una negación que no es dialéctica ya que busca el desplazamiento de sí para lograr llegar a ser otro.

-Están centrados en un sujeto: tanto en la transgresión como en el éthos moderno el centro está en un individuo, no en un colectivo ni en un cuerpo político.

Una vez esbozadas las similitudes es necesario resaltar las diferencias entre la transgresión y el éthos moderno:

-El límite se considera de una manera diferente: mientras que el límite en las reflexiones sobre la transgresión apunta a un “afuera”, en las meditaciones sobre el éthos moderno ese “afuera” se convierte en los bordes, los márgenes. Foucault, en su última etapa, postula un modelo de transformación que es completamente inmanente.

-El foco en las investigaciones históricas: mientras que en la etapa arqueológica parecieran convivir en cierta armonía la potencia de la literatura junto con los estudios históricos, en su última etapa pareciera privilegiarse solamente las investigaciones históricas. De alguna manera, la transformación que posibilita la literatura no tiene la raigambre histórica que tienen las investigaciones ancladas en la historia.

-Los elementos que tiene en cuenta Foucault son distintos en cada etapa: en su etapa arqueológica el privilegio lo tiene el elemento del saber, de los discursos; en la etapa ética del filósofo francés hay una articulación entre saber, poder y ética, eso hace que esté muy presente la dimensión de lo político que en su etapa arqueológica está poco desarrollada, además de que en esta etapa hace una reivindicación explícita del papel fundamental del sujeto.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> PEREYRA, Ignacio. «¿Se puede considerar la experiencia literaria dentro de una ontología de nosotros mismos?». En *Hybris. Revista de Filosofía*, v. 12, n° 1, 2021, 135-7

Con lo que se ha visto en el presente *paper* se puede señalar que las enormes similitudes entre la transgresión y el *éthos* moderno se pueden resumir a lo que es el sujeto que hace filosofía en búsqueda de su transformación, mientras que las diferencias se pueden explicar por los motivos enumerados en la cita de arriba y por un motivo extra que no ha sido explicitado en ese artículo: la transgresión encarna el proceso de desobjetivación y el *éthos* moderno el de la objetivación, siendo dos caras de la conformación del sujeto que intenta ser diferente, siendo ésta búsqueda de transformación de sí propiamente filosófica (en el sentido “espiritual” del término), de dos formas diferentes que confluyen en el sujeto, sea a través de experiencias desobjetivadoras o prácticas objetivadoras<sup>46</sup>.

## 7. La importancia política de la estética. Un análisis de Foucault en base a las categorías de Rancière

Rancière considera que la estética y la política se cruzan a lo largo y a lo ancho de la sociedad. Es desde las categorías de su pensamiento que se puede analizar la obra foucaultiana y la relación que guardan entre sí la estética y la política. Para Rancière, el punto de unión y de disputa entre ambas instancias está dado por lo que él llama el “reparto de lo sensible”, este reparto designa al sistema de evidencias sensibles y los recortes que definen lugares y partes respectivas, a través del cual se establece un consenso, un acuerdo global, «un modo de estructuración simbólica de la comunidad»<sup>47</sup> que intenta evacuar todo posible disenso, y de ésta forma se trata de transformar la comunidad política en una comunidad ética, donde todo el mundo supuestamente llega a contar. Ese reparto de lo sensible fija, al mismo tiempo, un común repartido y partes exclusivas; y, a su vez, distingue entre quienes pueden tener parte en lo común y quienes están excluidos de lo común, de la visibilidad y de la palabra. La política y la estética están relacionadas en la medida en que a la base de la política está la estética que determina lo que se da a sentir, establece la división de lo sensible que es:

un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra y del ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. La política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia, para, ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo.<sup>48</sup>

46 La profundización en ésta diferencia apenas esbozada queda como deuda pendiente para un próximo artículo, debido a que requiere un tratamiento cuidadoso y una extensión que excede los objetivos de este *paper*. Como adelante, se podría mencionar que hay que pensar las experiencias y las prácticas en Foucault, siguiendo el modo de razonar de Agamben, no como dicotomía sino como bipolaridad.

47 RANCIÈRE, Jacques. *El viraje ético de la estética y la política*. Ediciones Palinodia, Santiago de Chile, 2005, 28.

48 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009, 10.

Ésta forma de considerar la relación entre la política y estética busca pensar la relación entre ambas sin reducir las artes a ser una empresa de dominación o de emancipación. Las obras de arte solo pueden prestarle a la política lo que ellas tienen en común con ésta última: «posiciones y movimientos de cuerpos, funciones de la palabra, reparticiones de lo visible y de lo invisible. Y la autonomía de la que ellas pueden gozar o la subversión que ellas pueden atribuirse, descansan sobre la misma base».<sup>49</sup> La función de las prácticas artísticas es que son maneras de hacer que intervienen en la distribución general de las maneras de hacer y en sus relaciones con maneras de hacer y formas de visibilidad.

Rancière distingue, dentro de la historia occidental, entre tres grandes regímenes del arte:

**Régimen ético:** aquí toman preponderancia las imágenes sometidas a una doble interrogación: por la de su origen y su contenido de verdad y por la de su destino. Se trata de saber en qué medida el ser de las imágenes concierne al éthos, la manera de ser de los individuos y las colectividades. Es en este régimen donde se da la polémica platónica alrededor del arte donde el filósofo griego

traza la línea de reparto: hay artes verdaderas, es decir saberes fundados en la imitación de un modelo con fines definidos, y simulacros de arte que imitan simples apariencias. Éstas imitaciones, diferenciadas por su origen, lo son además por su función: por la manera en que las imágenes del poema dan a los niños y a los espectadores ciudadanos cierta educación, y se inscriben en el reparto de ocupaciones de la *polis*.<sup>50</sup>

**Régimen poético:** aquí el arte pivotea alrededor de la pareja *poiesis/mimesis*, donde el principio mimético es

un principio pragmático que aísla, en el dominio general de las artes (de las maneras de hacer), ciertas artes particulares que ejecutan cosas específicas, a saber, imitaciones. Estas imitaciones se sustraen a la vez a la verificación ordinaria de los productos de las artes por su uso y a la legislación de la verdad sobre los discursos y las imágenes.<sup>51</sup>

Es un régimen representativo, no porque la *mimesis* sea la ley que somete a las artes sino porque es el régimen de visibilidad de las artes, que autonomiza a las artes y que «articula ésta autonomía con un orden general de maneras de hacer y de ocupaciones»<sup>52</sup>, por lo cual dentro de las artes existe una jerarquía de géneros según la dignidad de los temas y que tienen, a su vez, sus respectivas formas de expresión.

**Régimen estético:** aquí se consolida la autonomía de la obra de arte ya que

identifica el arte con lo singular y desliga a este arte de toda regla específica, de toda jerarquía de los temas, de los géneros y de las artes.

49 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*, 19.

50 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*, 21.

51 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*, 22.

52 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*, 24.

Pero lo realiza haciendo estallar en pedazos la barrera mimética que distinguía las maneras de hacer del arte de otras maneras de hacer y separaba sus reglas del orden de ocupaciones sociales. Afirma la absoluta singularidad del arte y destruye al mismo tiempo todo criterio pragmático de esta singularidad. Funda a su vez la autonomía del arte y la identidad de sus formas con aquellas por las cuales la vida se forma ella misma<sup>53</sup>

Las obras de arte son identificadas por su pertenencia a un régimen específico de lo sensible, donde lo sensible está separado de sus conexiones ordinarias y es habitado por una potencia heterogénea, la potencia de un pensamiento que se ha vuelto extranjero a sí mismo.

Dentro de este régimen estético del arte han surgido dos formas modernas de plantearlo: una de ellas plantea la autonomía del arte como resultado de una revolución anti-mimética que ha logrado conquistar la forma pura, donde cada «arte afirmaríase entonces la pura potencia del arte explorando los poderes propios de su medio específico»<sup>54</sup>, siendo expresada de forma ejemplar en las teorías del arte por el arte sostenidas por algunas vanguardias, Rancière observa ésta forma de razonar sobre todo en filósofos e historiadores del arte, en quienes pretenden «aislar el radicalismo de la investigación y de la creación artísticas de las utopías estéticas de la nueva vida, con las que éstas se encuentran comprometidas ya sea en los grandes proyectos totalitarios, o en la estetización mercantil de la vida».<sup>55</sup> La otra forma de plantearlo, que Rancière bautiza como “modernitarismo”, postula que el arte estaría subsumido a la forma del cumplimiento de una tarea o de un destino propio de la modernidad en la modalidad de un radicalismo político, donde se valora la capacidad educadora del arte, el modo en que esa educación estética puede formar hombres aptos para vivir en una comunidad política libre, destacando su potencial emancipador, buscando la realización de una humanidad aun latente, donde la utopía estética está estrechamente vinculada con el paradigma de la revolución, de tal modo que por «un lado, la vida colectiva por venir se encierra en el volumen sólido de la obra de arte, por el otro, se actualiza en el movimiento que dibuja un espacio común diferente».<sup>56</sup>

Frente a éstas dos concepciones el pensador francés piensa que el concepto del “reparto de lo sensible” puede dar cuenta por igual de la autonomía de la obra artística (que siempre es relativa al contexto en el cual circula y es visible) y de su capacidad política (en la medida en que no se entienda ésta como la capacidad de “dirigir a los seres humanos”, sino simplemente a la capacidad de disputar, para bien o para mal, el reparto de lo sensible). Ambos modos de concebir la obra de arte coinciden en su pretensión de influenciar sobre los seres humanos, olvidándose que es el espectador, sea quien fuera, el que cuenta con sus recursos

53 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*, 26.

54 RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*, 26.

55 RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2005, 13-4.

56 RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, 28.

propios y él es quien le da sentido y significación a la obra de arte que contempla. En base a esto podemos decir que toda política es estética en la medida en que modifica y reconfigura la división de lo sensible, introduciendo sujetos y objetos nuevos, haciendo visible aquello que no lo era; y, que toda estética es política en la medida en que el arte es uno de los lugares donde se disputa el reparto de lo sensible, donde «las prácticas y las formas de visibilidad del arte intervienen en la división de lo sensible y en su reconfiguración, en el que recortan espacios y tiempos, sujetos y objetos, lo común y lo particular».<sup>57</sup> En principio, no hay ningún conflicto entre la pureza del arte y su politización<sup>58</sup>, «en función de su pureza la materialidad del arte se propone como materialidad anticipada de una configuración distinta de la comunidad».<sup>59</sup> El arte es un espacio que es, al mismo tiempo, autónomo y heterónimo, que requiere de la política para llegar a ser ya que «No hay arte sin una determinada división de lo sensible que lo liga a una determinada forma de la política».<sup>60</sup> Esto exige que se comprenda desde otro lugar las relaciones entre el arte y la política, ya que el asunto reside, como bien señala Galende,

en dejar de pensar que “arte” y “política” son realidades más o menos determinadas que un determinado proceso debe ser capaz de poner en relación (...) arte y política son dos formas de división de lo sensible dependientes cada una de la otra desde un principio, no es necesario pensar tanto cómo se las conjuga<sup>61</sup>

Vemos que no se puede separar la autonomía del arte de la producción de nuevas formas de vida colectivas, pero que no se pueden poner en una relación en la cual una determina a la otra, en todo caso se juzgan ambas actividades por sus efectos en la repartición de lo sensible (i.e. los modos de hacer, ser, sentir), como el lugar donde surge el desacuerdo. El único criterio sólido con el cual se puede juzgar a la estética y a la política son sus efectos sobre la sociedad, sobre las formas de vida en común, ahí donde se relacionan y se tensionan una forma material y un espacio simbólico, donde conviven

la tensión originaria y persistente de las dos grandes políticas de la estética: la política del devenir-vida del arte y de la política de la forma rebelde. La primera identifica las formas de la experiencia estética con las formas de una vida diferente. Reconoce como *telos* del arte

57 RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, 19.

58 De hecho, Rancière localiza muy agudamente la articulación paradójica de ambas formas de la política del arte del régimen estético en el ya clásico texto de Schiller *La educación estética*. El filósofo francés ve en este texto la contradicción originaria y fecunda que atraviesa toda la modernidad y con la cual la estética convive hasta la actualidad, donde la tensión entre las dos políticas amenaza al régimen estético y, sin embargo, es lo que lo hace funcionar. En ese sentido, se puede decir que para Rancière no hay ruptura posmoderna dentro del régimen estético con lo cual se sigue en la modernidad. Para ver en más detalle esto Cf RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, 28-9 para un excelente análisis sobre este punto.

59 RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, 27.

60 RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, 37.

61 GALENDE, Federico. *Rancière. Una introducción*. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2012, 88.

la construcción de nuevas formas de vida común, y por tanto su autosupresión como realidad aparte. La otra encierra, *por* el contrario, la promesa política de la experiencia estética en la desagregación misma del arte, en la resistencia de su forma a cualquier transformación en forma de vida.<sup>62</sup>

Hasta aquí Rancière. Ahora es necesario ver cómo esta grilla de conceptos sirve para iluminar la obra foucaultiana. En principio es importante situar a Foucault y su obra dentro del régimen estético del arte, por lo cual su obra convive entre las dos políticas de ese régimen, una que hace valer las pretensiones de autonomía y la otra que valora la politización que puede provenir de una obra de arte. El filósofo de Poitiers mantiene en sus consideraciones sobre la literatura una conciencia clara de que ésta está en un terreno que es autónomo, pero localiza los efectos que puede tener en un terreno político en la medida en que cuestiona la *episteme*, la literatura tiene un valor en sí mismo como obra autónoma y un valor político como discurso que cuestiona una determinada *episteme*.

Se puede decir otro tanto de las técnicas de sí dentro de una estética de la existencia. Hay que recordar que el sujeto se recorta y delimita entre lo que son las prácticas de dominación, como las que Foucault analizó extensamente en *Vigilar y castigar* o *La historia de la sexualidad I*, y las prácticas de libertad. En ese sentido, las técnicas de sí, que van labrando una existencia buscando que ésta alcance el rango de una obra de arte, la vida tiene un valor que le es propio, autónomo, como una obra de arte que es resultado de las prácticas de sí y un valor político como práctica que tuerce las redes de saber-poder en beneficio de nuevas formas de vida, que parte de unas determinadas prácticas de dominación a partir de las cuales inventa nuevas prácticas de libertad.

Más allá de que a través de las categorías rancièreas se puede pensar el lugar de la literatura y las técnicas de sí dentro de una estética de la existencia, hay que aclarar que la concepción de la “política” de ambos filósofos franceses difiere en gran medida, ya que mientras que «No hay pensamiento de Foucault que funde una política o una ética nueva. Hay libros que causan efectos en la misma medida en que no nos dicen lo que debemos hacer»<sup>63</sup>, en Rancière hay una apuesta decidida por quienes no tienen voz, por la política entendida como ruptura de un orden policial establecido, y de la subjetivación que ese proceso configura en los participantes del mismo. En Foucault se vuelve difícil, sino imposible, observar ese tipo de proceso colectivo, donde la subjetivación y la desubjetivación parecieran ser sobre todo un asunto individual, sea a través de la lectura de un texto literario o de las artes de la existencia que labran un sí mismo como una obra de arte. No obstante, pienso que las categorías de Rancière son provechosas para iluminar la tensión entre lo estético y lo político que se da en Foucault cuando este tematiza

62 RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*, 37.

63 RANCIÈRE, Jacques. “La difícil herencia de Foucault” en *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Communes, Viña del Mar, 2016, 31.

de forma positiva la transformación de sí, ya que el reparto de lo sensible tiene una dimensión individual debido a que es algo que se produce y disputa día a día en todos los seres humanos que conforman una sociedad.

En Foucault cuando se habla del exceso estético se puede ver dos procesos opuestos que confluyen de forma desigual en el sujeto: la desobjetivación a través de la literatura y la subjetivación a través de las prácticas de sí en la estética de la existencia; se puede ver que en ambas lo que se abre es el sujeto, no entendido de forma sustancial sino como uno de los lugares de disputa donde se produce el “reparto de lo sensible”. Foucault, de la misma manera que Rancière, no comprende al sujeto como una entidad aislada sino como formando parte de una trama en la cual está siempre presente la política, sea en la forma del consenso o del disenso, y que una de las formas de abrir el disenso en términos políticos, de introducir algo nuevo, puede estar dado por la estética, siendo este un exceso que pone en cuestión una determinada división de lo sensible. El punto de bifurcación entre ambos estaría dado por sus diferentes apuestas políticas, Rancière toma una apuesta por los excluidos que Foucault se abstiene de tomar<sup>64</sup>, en esa medida Rancière parece poder dar cuenta de las transformaciones colectivas, algo que en Foucault pareciera limitarse a los individuos.<sup>65</sup> Más allá de esa diferencia no menor en torno a pensar las posibilidades de la política, Foucault sostiene al igual que Rancière una concepción de la estética donde no se reduce la política a la estética ni la estética a la política, sino que se sostienen ambos elementos tensionados y relacionados entre sí que, a su vez, pueden llegar a ser en los sujetos los catalizadores de la posibilidad de ser diferente con el correspondiente correlato político que eso conlleva. En todo caso, el enfoque entre ambos difiere por una apuesta política de su propia producción teórica y cómo esta disputaría el reparto de lo sensible.

## 8. Conclusión

A lo largo de este artículo se ha visto el interés por la transformación de sí que atraviesa las diversas etapas de la teorización foucaultiana. En concreto, se han destacado tres figuras que encarnaban una explicación positiva de ésta posibilidad

<sup>64</sup> Como matiz a este juicio habría que señalar que Foucault tuvo en Irán un decidido apoyo por los excluidos, pero que esa excepción confirma la regla de que en su obra esa opción por los excluidos no es tomada por el propio autor. En torno al asunto sobre Irán se puede consultar el número 6 de Dorsal <https://revistas.cenales.cl/index.php/dorsal/article/view/290/419>

<sup>65</sup> Uno puede arriesgar, a título de hipótesis, que Rancière logra este tipo de explicación colectiva al costo de una reducción de los procesos de subjetivación a la cuestión política: «Las dos concepciones de Rancière (la de política y la de subjetivación) se informan mutuamente. No pueden ser disociadas dado que: a) la subjetivación sólo tiene sentido como un proceso político, y b) la política sólo toma forma en y a través de “modos de subjetivación”. Cada lector de Rancière puede ver que él desea cambiar los términos a través de los cuales entendemos “la política”; para hacerlo, re-categoriza como policía todas aquellas actividades típicamente entendidas como política.» CHAMBERS, Samuel. “Una lección en la recepción/traducción. Foucault y Rancière sobre la subjetivación” en *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Communes, Viña del Mar, 2016, 93-122.

de ser otro -la transgresión, del pensamiento del afuera y del pliegue- dejando de lado dos figuras que encarnaban una modalidad negativa de la transformación de sí -la resistencia y de la crítica como indocilidad reflexiva-. Éstas figuras positivas se han separado en dos grupos: por un lado, tenemos la transgresión y el pensamiento del afuera vinculados con la literatura y con el proceso de desubjetivación; y, por el otro lado, tenemos el pliegue vinculado con la estética de la existencia y con el proceso de subjetivación. En esas figuras sobrevuela el exceso estético, sea a través de la confrontación con textos literarios que producen una desubjetivación en el sujeto o sea a través de las técnicas de sí enmarcadas en una estética de la existencia que buscan hacer de la vida de ese sujeto una obra de arte. En todo caso, sea mediante la desubjetivación o la subjetivación, de lo que se trata para Foucault es de llegar a ser distinto del que se es. Ésta posibilidad de ser diferente es la forma en la cual Foucault concibe a la filosofía, asumiendo que ésta tiene un sentido espiritual, por lo cual, en un momento, en la etapa arqueológica, identifica la filosofía con la desubjetivación que se realiza a través de la experiencia con la literatura y, en otro momento, en su etapa ética, identifica la filosofía con las prácticas de sí orientadas hacia una estética de la existencia, ambos procesos no son contradictorios entre sí, son las dos modalidades en las cuales un sujeto puede llegar a ser distinto. Como ejemplo de que ésta fuerza propia del exceso estético no se reduce a una mera abstracción libresca y se establece como una posibilidad concreta, es que el mismo Foucault confiesa, cuando habla de sí mismo, cómo la literatura y el trabajo sobre sí buscando hacer de su existencia una obra de arte han cambiado su vida. El exceso estético que sobrevuela la literatura y la estética de la existencia pueden transformar la vida de las personas. Entre las cuales Foucault tuvo el privilegio de haber sido una de ellas.

## 9. Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. Trads. Flavia Costa e Ivana Costa. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.
- BLANCO, Azucena. *Literature and politics in the later Foucault*. De Gruyter, Berlin, 2020.
- BUTLER, Judith. “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en *Producción cultural y prácticas instituyentes*. Trad. Marcelo Expósito. Traficantes de sueños, Madrid, 2008, 141-168.
- CHAMBERS, Samuel. “Una lección en la recepción/traducción. Foucault y Rancière sobre la subjetivación” en *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Trad. Tuillang Yuing Alfaro. Communes, Viña del Mar, 2016, 93-122.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. Paidós, Barcelona, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *La subjetivación: curso sobre Foucault III*. Trads. Pablo Ariel Ires y Sebastian Puente. Cactus, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015.
- DROIT, Roger-Pol. *Entrevistas con Foucault*. Trads. Rosa Rius y Pere Salvat. Paidós, Buenos Aires, 2008.
- FARRAN, Roque. *Nodaléctica*. La Cebra, Buenos Aires, 2019.
- FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant*. Trad. Carlos Cuellar. Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 2*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *De lenguaje y literatura*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Buenos Aires, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*. Trad. Manuel Arranz Lázaro. Pre-textos, Valencia, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Buenos Aires, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Sobre la ilustración*. Trads. Javier De la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Tecnos, Madrid, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guíñazú. Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.

- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*. Trad. Jorge Alberto Yagüez. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- HERMO, Francisco. *La noción de experiencia en Michel Foucault*. Recuperado en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/4306>
- GALENDE, Federico. *Rancière. Una introducción*. Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2012.
- PEREYRA, Ignacio. «¿Se puede considerar la experiencia literaria dentro de una ontología de nosotros mismos?». En *Hybris. Revista de Filosofía*, v. 12, n° 1, 2021, 135-7
- RANCIÈRE, Jacques. *Sobre políticas estéticas*. Trad. Manuel Arranz. Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. *El viraje ético de la estética y la política*. Trad. María Emilia Tijoux. Ediciones Palinodia, Santiago de Chile, 2005.
- RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Trad. Cristóbal Duran. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. “La difícil herencia de Foucault” en *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Trad. Tuillang Yuing Alfaro. Communes, Viña del Mar, 2016, 23-32.
- REVEL, Judith. «La naissance littéraire de la biopolitique». En ARTIERES, Philippe *Michel Foucault, la littérature et les arts*. Éditions Kimé, 2004, 47-70.
- REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Trad. Irene Agoff. Amorrortu, Buenos Aires, 2014.