



Omnes, singulatim y otra vez *omnes*: sobre la cuestión de la voluntad y su inteligibilidad estratégica en Michel Foucault

Omnes, singulatim and omnes again: on the question of the will and its strategic intelligibility in Michel Foucault

Julia Monge*

Universidad Nacional de Córdoba

julia_monge@hotmail.com

DOI: 10.5281/zenodo.1256147

Recibido: 30/03/2018

Aceptado: 14/05/2018

Resumen: Estudios exegéticos de los últimos años coinciden en retomar las contra-conductas para pensar la articulación del gobierno y la ética en los planteos de Michel Foucault entre fines de la década del setenta y principios de los ochenta. Enmarcándonos en esta línea, nos proponemos reconstruir el entendimiento estratégico que el pensador francés esboza de la voluntad como una clave para: 1. repensar las relaciones entre sujeción y subjetivación desde la "obligación de verdad"; 2. clarificar que la relación reflexiva consigo mismo no constituye un reducto aislado de las relaciones de gobierno, y 3. considerar la recreación del lazo *omnes et singulatim* a partir de la idea de "espiritualidad política" que Foucault vincula con la emergencia de una voluntad colectiva. A través de estos puntos, intentaremos exponer cómo las prácticas de libertad involucran operaciones complejas de aceptación y rechazo que las hacen contra-estratégicas más que anti-estratégicas frente al gobierno.

Palabras clave: Foucault; voluntad; estrategia; gobierno; verdad.

Abstract: exegetical studies concur in reprising counter-conducts to think the link of the government with ethics in Michel Foucault's works between the late seventies and the early eighties. In this frame, we propose to reconstruct the strategic understanding of the will suggested by the french thinker as a key to: 1. reconsider the relations between subjection and subjectivation from the "obligation of truth"; 2. clarify that the reflexive relationship of the self is not an isolated space with respect to the relations of government, and 3. contemplate the recreation of the *omnes et singulatim* bond from the idea of "political spirituality" that Foucault connects with the emergence of a collective will. Throughout these points, our aim is to expose how the practices of freedom involve complex operations of acceptance and rejection which constitute them as counter-strategic more than anti-strategic in the face of the government.

Keywords: Foucault; will; strategy; government; truth.

* Argentina. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral, Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria postdoctoral del CONICET. Docente de Filosofía en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Córdoba y miembro de Equipo de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la misma Universidad.

El presente trabajo constituye una síntesis de una parte de la tesis doctoral titulada "Política de la verdad, filosofía y formas de vida en Foucault: de Nietzsche a un nuevo materialismo" presentada en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, desarrollada con beca doctoral CONICET

1. Introducción

En el curso de 1980 *Del gobierno de los vivos*, Foucault presenta el problema de la obligación de verdad desde una pregunta ambigua: cómo nos hemos ligado o hemos sido conducidos a ligarnos a manifestaciones de verdad en las que estamos en cuestión¹. Para entender este “enigma” de la fuerza de lo verdadero, como lo plantea Chevallier, entre la constricción externa y la auto-constricción², consideramos que puede encontrarse una clave reconstruyendo un asunto esquivo en el trabajo del profesor del Collège que, sin embargo, se encontraría implicado en las sucesivos reajustes del entendimiento del poder en términos de gobierno: el tema de la voluntad. Intentaremos circunscribir la presencia, tipo de inteligibilidad e importancia que reviste la consideración de la voluntad en los planteos de Foucault entre la segunda mitad de los setenta y principios de los ochenta, a través de tres momentos que iremos concatenando.

Primero, partiendo de la caracterización de las contra-conductas que se presenta en *Seguridad, territorio, población* para pensar el lazo entre sujeción y subjetivación, recuperaremos definiciones del gobierno y menciones de Foucault en torno al problema de la voluntad que permiten delinear su entendimiento estratégico y conectarlas, como corolario, con la relación subjetividad-verdad tal como se problematiza desde 1980. Segundo, evaluaremos cómo esa inteligibilidad estratégica de la voluntad impacta en la comprensión del gobierno de sí propiamente como un problema de gobierno, y habilita una reconsideración de la conexión entre ética y política. Tercero, propondremos analizar cómo esta conexión se presenta en la idea de “espiritualidad política” que Foucault elabora en el marco de su seguimiento de la revolución iraní de 1978-1979, donde la encuentra explicitada precisamente en la emergencia de una voluntad colectiva. Como resultante de este itinerario, el objetivo es exponer que aquella ambigüedad en la

¹ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014. p. 124.

² CHEVALLIER, Philippe. «Vers l'éthique. La notion de “régime de vérité” dans le cours *Du gouvernement des vivants*». En LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Direction). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2013. p. 63.

obligación de verdad, asumida desde la clave de la voluntad en el gobierno, señala no un acertijo irresoluble sino la complejidad de las prácticas de libertad, en las cuales la autonomía y la sujeción ya no aparecen como términos absolutos y la relación *omnes et singulatim* puede recrearse en términos disyuntivos a la totalización e individualización coactivas.

2. Circunscribiendo el problema de la voluntad: el no querer ser gobernados en vistas del querer subjetivarse de otra manera.

La tematización de las contra-conductas que Foucault realiza en *Seguridad, territorio, población* resultó por mucho tiempo un recurso valioso para pensar la resistencia frente a su analítica del poder que, en muchas críticas, se asumió predominantemente centrada en la sujeción. Sin embargo, a la luz de sus investigaciones posteriores, puede leerse como hilo conductor para replantear más decisivamente el lazo entre sujeción y subjetivación. En tal sentido, el punto de partida se encuentra en la amplitud y ambigüedad del término conducta (*conduite*), que interesa al pensador francés justamente porque permite circunscribir un ejercicio de poder específico y, a la vez, redonda en abarcar el espectro de cuestionamientos por los cuales se le resiste: querer ser conducidos de otra manera, por otros, hacia fines diferentes, mediante procedimientos distintos³.

Frente a varios términos para designar tal resistencia, la elección de “contra-conductas” en el marco del análisis de la dirección pastoral, se justifica en las clases de 1978 porque asumen tres características diferenciales que tendrán corolarios relevantes: la inmanencia de la oposición, su positividad y productividad y su especificidad⁴. Ante la “obediencia pura” que instaaura el pastorado como principio de comportamiento altamente valorado y que tiene su razón de ser en sí mismo⁵, estas resistencias no niegan la tríada de salvación-ley-verdad sino que buscan otra configuración de ella en términos de un mejoramiento, y son distintas de las luchas contra un poder en cuanto

³ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. p. 225.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, pp. 235-238.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 205.

ejerce una soberanía o una explotación económica. Según lo propone Foucault, su objetivo es beneficiarse de un mejor pastorado, conquistando la individualización “al precio de la subjetividad. Por subjetivación. Es preciso llegar a ser sujeto para convertirse en individuo (todos los sentidos de la palabra «sujeto»)»⁶. En esta línea, lo que exponen las contra-conductas es que *es la subjetivación la que hace a la sujeción deseable o reprochable*, la que la refuerza en su estructura o motiva su modificación y que, por tanto, en la obediencia incondicional hay una subjetivación que se ha fusionado completamente con la sujeción para alcanzarse: en el punto de partida existe una voluntad que quiere llegar a no querer y no quererse. Si al cabo las contra-conductas “no adoptan la forma de la exterioridad absoluta” y permanecen en el horizonte general del cristianismo⁷, es porque desarticulando la identificación entre subjetivación y sujeción no quiebran su correlación sino que la problematizan.

La instancia de la voluntad resulta entonces requerida para comprender la ambigüedad y amplitud de la conducción que interesan a Foucault: sin esa instancia no hay propiamente sujeción porque no hay subjetivación. Si el gobierno de los hombres y mujeres es diferente del gobierno de las cosas, es porque la sujeción es un proceso complejo de constitución y no mera imposición, que no puede prescindir de una cierta disposición del individuo, sea generada en términos más próximos a la deliberación o a la demanda externa y persuasión –entre ambas, sin duda, una gama de variaciones y gradaciones cuantiosas–; sean cuales sean las razones por las cuales se implica en esa subjetivación, que pueden darse de modo más o menos meditado –de nuevo aquí el espectro es amplio–; sean cuales sean los factores que intervengan para propiciarla o dificultarla. No hay sujeción sin subjetivación porque las relaciones de poder funcionan siempre para el pensador francés integrando la libertad como “campo de posibilidades en el cual diversas formas de comportarse, diversas reacciones y comportamientos pueden ser realizados”; por ello la excepción es cuando la relación se anula en dominación neta, como la esclavitud⁸. La voluntad se constituye en una pieza

⁶ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, pp. 269-270 (al pie). Fragmento conservado en el manuscrito.

⁷ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 260.

⁸ FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM, México, 1988. p. 232.

de inteligibilidad del par sujeción/subjetivación que releva la idea de Sujeto por la de subjetividad como forma, efecto, constitución en una trama compleja de poder, verdad y relación a sí y a los demás; voluntad que aparece en términos relacionales y, por tanto, puede resultar una clave para pensar la obligación de verdad y la adhesión que se le presta como un “problema histórico-cultural fundamental”⁹.

En efecto, en *Del gobierno de los vivos* cuando Foucault vuelve sobre un análisis de la dirección de conciencia como esquema general, refiere tres condiciones en las cuales puede verse asumida la importancia de la voluntad. La primera es que su dominio se recorta donde no funcionan ni la constricción política ni la obligación jurídica, “allí donde somos libres como individuos, nos remitimos a la voluntad de otro en la dirección”, y en esa remisión no se trata de una transferencia o cesión de soberanía: “continúo queriendo, continúo queriendo hasta el final, pero queriendo punto por punto y a cada instante, lo que el otro quiere que quiera”. Segundo, para que la dirección se sostenga y funcione, ese lazo no puede ser de coerción ni acarrear sanción, por lo tanto se mantiene en la medida en que el dirigido quiera seguir siéndolo, “y siempre es libre de no quererlo más”. Por último, querer ser dirigido, dejarse dirigir, responde a buscar establecer cierta relación consigo mismo:

Y en consecuencia, si llamamos subjetivación a la formación de una relación definida de sí consigo, podemos decir que la dirección es una técnica que consiste en ligar dos voluntades de manera que permanezcan, la una en relación con la otra, siempre libres, ligarlas de manera que una quiera siempre lo que quiere la otra, y que esto tiene fines de subjetivación, es decir, de un acceso a cierta relación de sí consigo mismo¹⁰.

En la clase siguiente, ya centrándose en la modalidad cristiana de esta dirección, el profesor describirá la obediencia como estado, es decir, calificando las relaciones con los otros, el mundo y sí mismo, en estos términos: “Querer lo que quiere el otro, querer no querer, no querer querer, son los tres aspectos de la obediencia en cuanto es a la vez condición, sustrato

⁹ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, p. 119.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, pp. 261-263.

y efecto de la dirección”¹¹. Como se indicaba antes, en la obediencia hay una voluntad que quiere no querer.

Entre *Seguridad, territorio, población* y este curso, se encuentra nada menos que la exposición sobre *Crítica y Aufklärung* que se realiza un mes después de finalizado el primero. Allí, Foucault presenta la resistencia en un cuestionamiento de la verdad por la entrada del poder: la actitud crítica cuya matriz, según se expresa en la conferencia, reenvía en tanto “inservidumbre voluntaria”, “indocilidad reflexiva”, a los movimientos religiosos, halla su concreción como “desujeción de la política de la verdad”¹². No obstante, tal desujeción parte de “no querer ser gobernado *así*”, individual y colectivamente; lo cual matiza la voluntad, ya que no se trata de un no querer *absoluto*. Si las contra-conductas permitían problematizar a la vez la sujeción y la subjetivación distinguiéndolas, esta actitud está dirigida a la política de la verdad de la que se exterioriza objetándola, como igualmente vuelta sobre sí misma respecto de lo que sí quiere. En el diálogo que sigue a esta conferencia, Foucault reconocía:

No se puede retomar ese problema siguiendo el hilo del poder, sin llegar, seguro, a plantear la cuestión de la voluntad [...] pero como este problema de la voluntad es un problema que la filosofía occidental ha tratado siempre con infinita precaución y dificultad, digamos que he intentado evitarlo en la medida de lo posible. Podemos decir que es inevitable. Les he ofrecido las consideraciones de un trabajo que está en marcha¹³.

Según tal trabajo es continuado en el curso de 1980, la crítica como actitud teórico-práctica plantea que ningún poder va de suyo, que ningún poder es por sí mismo evidente o inevitable, o que amerite ser aceptado de entrada. Propone, precisamente, considerar la no aceptabilidad del poder “bajo la forma de un cuestionamiento de todos los modos conforme a los cuales *se acepta efectivamente* el poder”¹⁴. Esa aceptación está en el nudo de la radicalización que Foucault desarrolla en estas lecciones de la interrogación por la relación subjetividad-verdad, en tanto la adhesión a la verdad mediante actos reflexivos se descubre como una demanda fundamental del ejercicio del

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, p. 321.

¹² FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? *Crítica y Aufklärung*». En *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. N° 11, Murcia, 1995. pp. 6; 18.

¹³ FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? *Crítica y Aufklärung*», p. 22.

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, p. 100. La cursiva es nuestra.

poder como gobierno: éste no sólo exige obediencia y sumisión, sino que establece obligaciones para que los individuos se constituyan en actores, testigos u objetos de la manifestación de la verdad¹⁵. La complejidad de ese rechazo que descubre una admisión previa como blanco de la crítica, no es explorada por el profesor en dirección de los oscuros designios o motivaciones insondables de las subjetividades, sino que es profundizada afinando la idea de gobierno. Justamente en las lecciones en el Dartmouth College, dictadas meses después de *Del gobierno de los vivos*, Foucault introduce la precisión que resultó cardinal para entender el enlace entre sus estudios de los setenta y los ochenta: el gobierno involucra la interacción entre las técnicas de dominación y las técnicas de sí, el modo en que las primeras apelan a las segundas, y éstas se integran a las estructuras de aquellas. Apuntando la importancia del carácter relacional de ambas técnicas, recapitula sobre su análisis previo de la disciplina considerando que cubría sólo el primer aspecto; e indicando también, del otro lado, la necesidad de deshacerse del esquema freudiano de la interiorización de la ley por el yo, a fin de poder percibir aquella “integración sutil” como “un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos”¹⁶. El problema de la voluntad en la obligación de verdad, deberá proseguirse entonces tomando como índice dicha correlación y no situándose de modo excluyente en las técnicas de coacción o las de auto-constitución.

Respecto a este paso adelante, resulta sin embargo interesante notar que ya en una conferencia de 1976 Foucault consideraba un abandono de aquel esquema y que en una entrevista de 1978 esbozaba lo que podía constituir un enfoque alternativo. Dando lugar a esta suerte de paréntesis regresivo, consideramos que es posible volver al planteo de 1980 con nuevos elementos para especificar la cuestión de la voluntad en adelante.

A partir del objetivo de presentar su concepción no-jurídica y positiva del poder, el pensador menciona en la primera de dichas ocasiones cómo cierta línea del psicoanálisis reelaboró el motivo freudiano del instinto versus la cultura, la represión, proponiendo entender la noción de *Trieb* no como un

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, pp. 105-106.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. «About the beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth». En *Political Theory*, Vol. 21, N° 2, 1993. p. 203-204.

mecanismo biológico natural sobre el que se impone la ley de la prohibición, sino ya como toda una elaboración, “un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control de la gente”¹⁷. No obstante, este nuevo entendimiento del instinto, la pulsión, el deseo, no estuvo para el pensador acompañado de una modificación en la comprensión del poder, perviviendo en su entendimiento la fórmula del “tú no debes”, cuya preeminencia podría adjudicarse a la influencia de Kant en la idea de que “la oposición «tú debes»/«tú no debes» es, en el fondo, *la matriz de toda la regulación de la conducta humana*”¹⁸. Ante la insuficiencia de esta explicación, Foucault continuará allí analizando por qué el derecho ha constituido una representación e instrumento diferencial del poder, hasta llegar a su inteligibilidad productiva -recuérdese que se trata del mismo año de la publicación de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*.

En la segunda ocasión, una extensa interlocución desarrollada dos años después, Foucault considera nuevamente la perspectiva biológico-natural y la representación jurídica justamente como los grandes esquemas a partir de los cuales se ha abordado la cuestión de la voluntad en la filosofía occidental. Entre ambos razonamientos en términos o bien de voluntad-naturaleza-fuerza, o bien de voluntad-ley-bien y mal, una ruptura se habría producido con Schopenhauer que lo replanteó a partir de “un choque intelectual entre Occidente y Oriente”; dirección que aunque no fue profundizada, se reencuentra en Nietzsche cuando piensa la voluntad como “un principio de desciframiento intelectual, de comprensión -aunque no absoluto- para aprehender la realidad” y también para “invertir las relaciones entre el saber, las pasiones y lo que podría ser la voluntad”. Para el profesor, tal inversión tampoco logró instalarse y la filosofía continuó sin poder pensar la voluntad de modo pertinente; ante lo cual le parece que podría ensayarse “el punto de vista estratégico”: plantear la voluntad en tanto lucha, conflicto en que diversos antagonismos se desarrollan, de modo de llegar a un enfoque que “todavía no hemos definido”, ya que “ni el concepto de incidente, ni las nociones de antagonismo, de lucha, de conflicto, han sido suficientemente

¹⁷ FOUCAULT, Michel. «Las mallas del poder». En MOREY, Miguel; VARELA, Julia; ÁLVAREZ URÍA, Fernando; GABILONDO, Ángel (Introducción, traducción y edición). *Obras esenciales*. Paidós, Madrid, 2010. pp. 889-890. Foucault menciona a Melanie Klein, Donald Winnicott y Jacques Lacan.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. «Las mallas del poder», p. 891. La cursiva es nuestra.

esclarecidas”¹⁹. Cabe tener en cuenta que esta sugerencia de pensar la voluntad incorporada en la inteligibilidad estratégica, es esbozada justo un mes antes de aquella conversación posterior a su exposición sobre crítica y *Aufklärung* en que reconocía evitar el problema de la voluntad.

Aunque sin centrarse entonces en el tema de la voluntad, es notorio que tal punto de vista es el que fue refinándose en el trabajo de Foucault en torno a la idea de gobierno; pensar el “gobierno por la verdad” responde, según lo explicita en el curso de 1980, al intento de dar “un contenido positivo y diferenciado” a la matriz saber-poder²⁰ que especificaba en la exposición de 1978. No obstante, si efectuamos tal recapitulación, se debe a que cuando se plantea la cuestión de la obligación de verdad en *Del gobierno de los vivos*, se la introduce nada menos que como el “tú debes” anexo a lo verdadero, que no es *lex sui, rex sui, iudex sui* como puede ser *index sui*; sino “mucho más enigmático, mucho más oscuro”²¹. ¿Qué implica la reaparición de esa fórmula? ¿Foucault está restaurando para la verdad la concepción jurídica que años antes desplazó para el poder? Por el contrario, gracias a este contrapunto es posible apreciar cómo traslada a ella una interrogación idéntica a la que se ha visto antes en el mismo curso respecto del poder: no admitir que lo verdadero tiene sin más una atribución auto-fundada de constrictión, sino reorientar la atención “a la fuerza que le atribuimos”²². En aquella alocución de 1976 el pensador señalaba, como repetiría varias veces, que la concepción productiva del poder ayuda a entender por qué se le obedece; podría trasladarse entonces la pregunta que abre el tratamiento de la fuerza de lo verdadero “¿es legítimo suponer que la verdad obliga?”²³ a esta otra: ¿puede afirmarse que la verdad es productiva; que ese “tú debes”, así como el “tú no debes” en la concepción represiva del poder, deja en la sombra su dimensión constituyente que permitiría comprender la adhesión que se le presta? Para

¹⁹ FOUCAULT, Michel. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». En CASTRO, Edgardo (edición). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012. pp. 96- 98. Ni la filosofía de Husserl, ni el existencialismo, ni Heidegger consiguieron para Foucault dar un tratamiento satisfactorio de la voluntad. Si bien la genealogía nietzscheana participa del tipo de tentativa estratégica, “haría falta encontrar un contenido modificado y teóricamente profundizado para ese concepto solemne y misterioso de «voluntad de poder»” (p. 98).

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, p. 31.

²¹ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, pp. 118-119.

²² FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, p. 124.

²³ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, pp. 115-116.

encontrar una posible respuesta, es preciso avanzar hacia el siguiente curso del Collège, *Subjectivité et vérité*.

Ingresando por la relación entre discursos verdaderos y codificación de las conductas, Foucault realiza un extenso paréntesis para analizar la conexión entre juego de veridicción y lo real de lo que habla. Dado que es quizás el tramo de mayor intensidad teórica de estas lecciones, baste recoger las indicaciones que contribuyen a la respuesta buscada. Aquí se lee que tal juego respecto de lo real es suplementario, inútil, y no fundamental: porque de lo real no se deduce la existencia del discurso que lo incorpora en la distinción de lo verdadero/falso; porque en términos de su eficacia pareciera que “a la escala de la historia humana el juego de la veridicción ha costado mucho más que lo que ha reportado”; y por último, porque es polimorfo y cambiante, no hay un único juego que además permanezca estable, la ciencia es sólo una de sus posibilidades²⁴. Carácter entonces superfluo, no utilitario e inesencial de tal discurso y a pesar de todo lo cual, no es sin efecto. Si se enfoca su inserción en un dominio más que en sus rasgos, el modo en que se implanta en las prácticas humanas, aparece entonces para Foucault en relación con los códigos ya no como su reflejo, enmascaramiento o racionalización, sino propiamente como una técnica, es decir, como forma de hacer una experiencia, procedimiento por el cual la subjetividad puede entrar en relación con los códigos: es “en la relación subjetividad-verdad que se marca el efecto” en tanto “proceso de subjetivación” ligado a la veridicción²⁵. Se vuelve por la gradiente de la verdad, como en un círculo, al punto de partida: es por querer subjetivarse de cierta manera que se da el lazo con la verdad, se le presta adhesión o se critica su régimen.

No se trata, sin embargo, de un círculo vicioso. Se trata de todo un arco que, entre el gobierno y la voluntad, va cercando una pregunta de fondo: *¿por qué queremos la verdad?* En función del itinerario desarrollado hasta aquí, se ve que se repite una razón: queremos la verdad porque queremos establecer cierta relación con nosotros mismos. Pero es claro que lo único que se consigue es desplazar el signo de interrogación para reponerlo enseguida:

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014. pp. 233-241.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, pp. 241-256.

¿Y por qué cuidamos de nosotros solamente a través del cuidado de la verdad? Creo que tocamos ahí una cuestión fundamental, y que es, diría, la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar alrededor de esa obligación de verdad, que ha tomado todo un cúmulo de formas diferentes? Siendo las cosas como son, nada ha podido mostrar que podemos definir una estrategia exterior a ello. Efectivamente, en ese campo de obligación de verdad nos podemos desplazar, de una manera u otra, algunas veces, contra los efectos de dominación que pueden estar ligados a estructuras de verdad o a instituciones encargadas de la verdad²⁶.

¿Por qué la verdad? En 1984, luego de toda la indagación en torno al cuidado de sí, el pensador francés sigue entendiendo que no se ha logrado precisar un exterior, como si se dijera: todavía nos movemos en ese campo no sólo cuando el cuestionamiento recae en qué podemos saber, sino también en qué podemos hacer y qué podemos esperar; en definitiva, cuando nos dicen y nos decimos a nosotros mismos qué podemos hacer de nosotros. Sin embargo, frente a este sorprendente “fatalismo” respecto al predominio de la verdad, como lo denomina Bénatouïl²⁷, puede considerarse que en tanto hay toda una política de la verdad en la cual somos conducidos y nos conducimos, que en cuanto es la resolución a desprenderse del poder la que debe servir de índice de la relación subjetividad-verdad, y que es el querer subjetivarnos de otra manera lo que complejiza la voluntad en el gobierno, puede recuperarse el aporte de la visión estratégica para la inteligibilidad técnica que subyace a la idea de gobierno, y que atañe no sólo al poder sino también a la voluntad. En tal sentido, una nueva pragmática reelabora esas complejas relaciones frente a lo que en las lecciones de Dartmouth de 1980 se designa como el “permanente antropologismo del pensamiento occidental”:

²⁶ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En *Obras esenciales*, pp. 1040-1041.

²⁷ BENATOUÏL, Thomas. «À la recherche d'une *ars theoretica et politica*. Les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984)». En BERNINI, Lorenzo (a cura di). *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*. Edizioni ETS, Pisa, 2011. p. 125.

Quizás el problema del sí mismo no sea descubrir qué es en su positividad [...] quizás nuestro problema ahora sea descubrir que el sí mismo no es nada más que *la correlación histórica de la tecnología construida en nuestra historia*. Quizás el problema sea cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los problemas políticos principales hoy día sería, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos²⁸.

Para entender esa correlación histórico-tecnológica y la posibilidad de modificarla, en un texto dos años posterior, todavía la equívocidad del término conducta redundaba en complejizar precisamente el par violencia/consentimiento en las relaciones de poder. Sin descartarlos de plano, ya que pueden ser instrumentos o resultados, la dinámica del gobierno los descentra como principios, de modo que ya no se trata de “la confrontación entre dos adversarios o la unión de uno a otro” sino de “estructuración de acciones sobre acciones y sobre la capacidad de actuación”²⁹. En el terreno de la conducción, la correlatividad estratégica altera entonces la obligación de verdad, es decir, lo que genera, cómo es asumida: entre la liberación y la sumisión, hay toda una serie de combinaciones de aceptación y rechazo, de valorización y desvalorización, que muestra aquellos extremos siempre contaminados, complejizando así la distinción entre un sujeto pasivo y un sujeto autónomo que sería parte aguas entre las disciplinas y las técnicas de sí. La misma entrevista de 1984 citada antes, contempla una pregunta por esa demarcación y allí Foucault señala que si bien es cierto que la constitución del sujeto loco puede ser considerada como efecto de un sistema de coerción, no se trata de un sujeto no libre, y el enfermo mental se constituye como sujeto loco *en relación con y frente a* quien lo declara loco; así como en el caso de las prácticas de sí, en que el sujeto se autoconstituye, éstas no son inventadas por el individuo, “son esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por su cultura, su sociedad y su grupo social”³⁰.

Incorporar entonces el tema de la voluntad respecto a la obligación de verdad en el gobierno, puede resultar una clave para entender la composición (y no el corte) con la tarea ética que explora Foucault en sus últimas indagaciones.

²⁸ FOUCAULT, Michel. «About the beginning of the Hermeneutics of the Self», pp. 222-223. La cursiva es nuestra.

²⁹ FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». pp. 238-239.

³⁰ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», p. 1037.

Pero la razón para afrontar este asunto esquivo es, con todo, más puntual. Si la perspectiva estratégica puede continuarse en el dominio de la voluntad, y de la voluntad allí donde se trata un gobierno buscado, que no cubren la constricción política ni la obligación jurídica; allí donde el objetivo es establecer cierta relación de sí a sí, entonces dicha relación también es motivo de tensión, ambigüedad y complejidad.

3. La ética en perspectiva estratégica: el gobierno de sí como problema propiamente de gobierno.

En un artículo que recorre el pasaje entre las contra-conductas y la actitud crítica que se ha seguido anteriormente, Lorenzini subraya la dinámica tripartita de la conducción cubriendo enteramente el campo que va de la política a la ética: entre conducir a alguien, dejarse conducir, y conducirse a sí mismo, la tensión que las articula se encuentra en el elemento del medio³¹, donde está puesta en cuestión la voluntad en el gobierno. Atendiendo a la centralidad que Foucault otorga a ésta en la dirección de conciencia en *Del gobierno de los vivos* y la subjetivación ligada a la sujeción, propone que el reemplazo de la noción de contra-conducta por la de actitud crítica responde justamente a enfatizar la dimensión de la voluntad, de modo que es posible iluminar la “contra-voluntad” en el interior del gobierno y producir un cortocircuito en la lógica del “si quieres tal cosa, debes...” con que el poder, desde una aceptación básica, multiplica veladamente las sujeciones y las presenta como única opción³². En tal sentido, Lorenzini señala que tanto la voluntad como la libertad deben ser entendidas como conceptos tácticos, recuperando de este modo el aspecto positivo y productivo de la contra-voluntad en “el esfuerzo del individuo por practicar y experimentar con modos diferentes de subjetivación”³³.

Subrayando dicho carácter positivo y productivo, Tazzioli por su parte propone reparar en el matiz que se produce cuando Foucault traslada en los ochenta la cuestión de la conducción desde la articulación entre ser

³¹ LORENZINI, Daniele. «From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much». En *Foucault Studies*, N° 21, 2016. pp. 9-10.

³² LORENZINI, Daniele. «From Counter-Conduct to Critical Attitude», pp. 17-18.

³³ LORENZINI, Daniele. «From Counter-Conduct to Critical Attitude», p. 19.

gobernado por otro/gobernarse a sí mismo al par gobernarse a sí mismo/gobernar a otros. Este desplazamiento supone un giro parcial de la primacía de la voluntad de no ser gobernado a la de adquirir dominio de sí para cambiar las relaciones de poder, lo cual en lugar de entenderse desde la oposición entre resistencias reactivas y subjetivaciones productivas, resulta más apropiado pensarlo como la diferencia entre partir de la condición de sujeción, en la que el sujeto “necesariamente lucha contra la constricción de interiorizar las normas sociales y disciplinas cuando crea espacios de libertad”, y partir del individuo, quien “transformándose a sí mismo busca conducirse de manera diferente *y por consiguiente* transformar el campo de relaciones de poder”³⁴.

Si bien para el primer intérprete no querer ser gobernado de cierto modo y querer gobernarse a sí mismo representan las dos caras de una misma voluntad (o contra-voluntad) y, para la segunda, resultan comienzos diferentes aunque se relacionan; la articulación entre política y ética en el ejercicio de la libertad se da en la modificación de la relación que el sí mismo mantiene consigo como nueva subjetivación ligada a la des-sujeción. Desde el esquema de la conducción, ese apoyo resulta decisivo para aproximar el término medio –el “dejarse conducir”– más reflexivamente al polo de conducirse a sí mismo y despegarlo de su asociación implícita en el ser conducido por otro. Hacer jugar la no necesidad de cualquier poder, así como que lo verdadero no es *rex-sui* como se ha visto más arriba, apuntan precisamente a esa reorientación que puede darse mediante el cuestionamiento de la aceptación y la adhesión que se presta a ambos. Asimismo, esta instancia se torna aún más relevante cuando el análisis del gobierno excede el marco de la dirección de conciencia. En ésta, el término medio se funde con el de ser conducido, puesto que se trata de una conducción buscada, de un querer ser conducido en un dominio no cubierto por la constricción política ni la obligación jurídica. En el sentido extendido de gobierno, en cambio, donde entran éstas últimas y desaparece de la formulación ese eslabón intermedio –se ha visto que se plantea como relación

³⁴ TAZZIOLI, Martina. «Revisiting the Omnes et Singulatim Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed». En *Foucault Studies*, N°21, 2016. pp.108-109. La cursiva es del original.

entre técnicas de coerción y técnicas de sí— es que la aceptación se vuelve problemática y opaca: propiamente porque no desaparece.

En el punto de partida establecido, *Seguridad, territorio, población*, el contrapunto del pastorado con la Antigüedad se hace efectivamente en esas dos dimensiones: en la dirección de conciencia, como se ha visto, pero también en la función política, en una comparación con el diálogo *Político* de Platón. De la combinación de ambas es que Foucault extrae del pastorado la matriz, el “preludio de la gubernamentalidad” en dos aspectos: por el tipo de economía que establece a partir de los principios de la salvación, la ley y la verdad y por la manera específica en que constituye al sujeto³⁵. El alcance decisivo de esta matriz es que ha dado la base para poder articular y establecer una continuidad entre ambas facetas del régimen de verdad, precisamente porque radicó la verdad en el sujeto, verdad *del* sujeto que extrae del fondo de sí mismo y la expone; obligación que en 1980 presenta como “una de las formas primordiales de nuestra obediencia”³⁶. En contraste, en el modelo antiguo, ni en la dirección de conciencia ni en la tarea política se trataba de la verdad *del* sujeto, es la verdad como principio del que hay que apropiarse para que el sujeto de conocimiento sea a la vez sujeto de acción recta, cuando “la fuerza de la verdad es una con la forma de la voluntad”³⁷ se alcanza la autonomía. Por otra parte, en el arte político, la verdad no atañe a la vida de los individuos sino al tejido del orden, a la unidad de la ciudad³⁸.

La individualización que propicia el poder pastoral, constituyendo un sujeto ceñido a toda una red de obediencia, se muestra entonces en las antípodas del efecto de la conducción en la Antigüedad: tan contrapuestos como la renuncia a sí y el dominio de sí. Foucault precisa, no obstante, que lo distintivo del pastorado no es “que guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad”, ya que “la definición así dada del pastorado no estaría nada alejada, sería exactamente del mismo tipo, isomorfa con la definición de las funciones de la ciudad o de sus magistrados en Platón”³⁹. Lo que lo

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 219. Foucault aclara sin embargo que el pastorado en sí mismo no coincide con una política (pp.187-193).

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos*, p. 358.

³⁷ FOUCAULT, Michel. «About the beginning of the Hermeneutics of the Self », p. 210.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 174.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población*, p. 196.

singulariza es el *modo, el tipo de relaciones* que establece entre y respecto a dichos principios que introducen aquella individualización. De esto se sigue que aquel dominio de sí, esa autonomía opuesta a la renuncia, también está ligada a toda una red, aunque de distinto tipo: que la relación consigo no esté fundada en la obediencia no quiere decir que esté desligada de un tejido de relaciones y que la asimilación de la verdad halle su configuración desde el sujeto mismo. No hizo falta esperar al cristianismo para que el lazo entre gobierno, verdad y voluntad en la constitución de la subjetividad, en la subjetivación, sea cuestión de régimen; no es ésa la novedad que introduce. Si es cierto que el cristianismo provoca un giro de cardinal importancia para la historia del sujeto y su relación con la verdad, no es menos cierto que esa torsión se produjo en y sobre el fondo de una trama diferente de la obligación de verdad, con exigencias no menos rigurosas, aunque fueran otras, planteadas, articuladas, orientadas de distinta manera.

En tanto el problema es la correlación entre el sí mismo y la tecnología construida en nuestra historia que, en sus variaciones, no ha dejado de girar en torno a la obligación de verdad; si la tarea es cambiar esa tecnología, quiere decir que en el pasaje de la política a la ética, no se trata de oponer el campo de relaciones de poder a un espacio donde la relación consigo encuentra en sí misma su propio principio y de nada depende. Quiere decir que la relación consigo no deja de ser un problema de gobierno: el gobierno de sí es propiamente *gobierno*, en tanto también allí están en cuestión técnicas, procedimientos reglados que el individuo no inventa, que tienen su espesor cultural, fines y objetivos valorados socialmente. En la relación reflexiva consigo también está en juego una política de la verdad que se trata de hacer visible, donde la autonomía y la obediencia no pueden ser pensadas en términos absolutos, sino como efectos de una compleja elaboración en la que se combinan aceptación y denegación, concesión y transformación. Es toda esa elaboración la que se contrasta en los esquemas; la dimensión ética no constituye un apoyo para pensar la resistencia porque es el único espacio que escapa al régimen de verdad, no es porque la ética empieza donde termina la crítica. Es porque la repone justamente allí donde se trata de la estrategia de la voluntad, donde es la propia adhesión y valoración lo que hay que interrogar, no sólo respecto de las técnicas de coerción sino en el interior de las técnicas de sí, en el modo que se integran en las estructuras de aquellas, y éstas apelan a su vez a ellas. Si el poder no es un puro límite trazado a la

libertad, tampoco la libertad es una pura restricción interpuesta al poder: es una práctica, un juego estratégico en que el sí mismo se constituye, y si su transformación representa un antagonismo, es porque el propio régimen de las técnicas de sí mantiene determinadas relaciones, apoyos, contrastes, con el régimen política y socialmente ampliado.

Se ha tomado con frecuencia una declaración de Foucault de una clase de *Hermenéutica del sujeto*, en la cual dice que quizás constituir una ética del yo sea una “tarea urgente” y “políticamente indispensable”, “si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”⁴⁰. Allí agregaba que la propia reflexión sobre la noción de gubernamentalidad era la que no podía dejar de pasar, teórica y prácticamente, por esa relación reflexiva. En el mismo reportaje de 1984 que hemos citado antes, propone una reelaboración que no se ha considerado, en cambio, tan a menudo:

No creo que el único punto de resistencia al poder político esté en la relación de sí a sí. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de sí consigo, lo que significa justamente que, en esa noción de gubernamentalidad, apunto el conjunto de prácticas por las cuales podemos constituir, definir, organizar, instrumentalizar *las estrategias* que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en vistas de los otros [...] la noción de gubernamentalidad permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, aquello que constituye la materia misma de la ética⁴¹.

La relación reflexiva constituye entonces una instancia indispensable a partir de la cual no sólo es posible añadir la problematización ética al tema del gobierno, sino completar el entendimiento de éste que lo distingue de la pura dominación. Pero debe ser entendida y formulada también en términos relacionales y estratégicos; de lo contrario se erige como un recinto aislado, poniendo una idea de la individualidad que es la simétrica inversa, profundamente solidaria, de la individualización de matriz pastoral.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002. p. 245.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», p. 1045. Cursiva nuestra.

Que la relación consigo como manera de dar forma a la libertad conlleva una relación con la esfera de lo común, puede verse revelada en los propios mecanismos de poder por los cuales los modos de existencia “irregulares” son retranscriptos en el campo de la conducción mediante tipificaciones que neutralizan su diferencia generalizándolos. Tazzioli, estableciendo una comparación entre las contra-conductas y las resistencias que aparecen en *La sociedad punitiva*, marca que la dimensión común o colectiva implica una distinción importante, ya que las primeras parten de una comunidad de pertenencia, mientras que las segundas pueden conllevar a la constitución de sub-sociedades alternativas. La intérprete enfatiza que es la *voluntad política* que representan el motivo por el cual se las asume como potencialmente peligrosas y se las criminaliza: *voluntad de no ser gobernados así* que concierne tanto a los individuos como a una potencial contra-sociedad, ya que estructuran campos de subjetivación discordantes⁴². Lo que se conjura entonces es que la singularidad, la diferencia, no puedan aparecer como tales, precisamente por el riesgo de que siempre pueden ser más que casos aislados; esa fuga individual puede trasponerse en colectiva en la medida en que socava el régimen que gobierna a todos y cada uno. El problema no es el individuo aislado, el horizonte es el *omnes* a través del *singulatim*. A. Davidson añade una indicación interesante respecto de los modos de producir esa transposición: cuando el régimen científico de veridicción se constituye en el marco de inteligibilidad de la conducta, ésta “cambia completamente de registro, perdiendo sus dimensiones ética y política, y convirtiéndose en objeto de explicación científica”, cuyo recurso frente a las desviaciones es la patologización⁴³. Lo cual resulta una buena clave para observar por qué en la vinculación entre ética y política la verdad resulta un punto cardinal, y por qué es tan relevante el énfasis en la productividad positiva de las prácticas de libertad y la necesidad de contrarrestar su idea negativa.

El vaciamiento por objetivación que señala Davidson es correlativo a la neutralización de la singularidad que marcaba Tazzioli. Inmediatamente antes de la cita tomada de las conferencias en Dartmouth en las que Foucault indica desplazar la pregunta del sí mismo hacia el enfoque de las tecnologías

⁴² TAZZIOLI, Martina. «Revisiting the Omnes et Singulatim Bond», p. 104-7.

⁴³ DAVIDSON, Arnold. «In praise of counter-conduct». En *History of the Human Sciences*, N° 24(4), 2011; p. 36.

de las que es correlativo, mencionaba que ese interés por dar un contenido positivo al sí mismo que sustituya a la renuncia en que consistía en el cristianismo, constituyó uno de los grandes problemas de la cultura occidental, “aspiración de las instituciones judiciales, también de las prácticas médicas y psiquiátricas, aspiración de la teoría política y filosófica”⁴⁴. Si los términos positivos en que puede configurarse el sí mismo y también el *omnes* ya están definidos por una objetivación epistemológica de la subjetividad, con respecto a la verdad no hay en juego más que una relación de conocimiento y adecuación – que elude todo lo contemplado en términos de “régimen de verdad”. Dar preeminencia entonces al estudio de las tecnologías, señala que en lugar de partir de su efecto o resultado –la objetivación–, es preciso interrogar la lógica y las prácticas que la hicieron posible y aceptable, su constitución histórica, y recuperar cómo el régimen de verdad se incardina con regímenes jurídicos y políticos. En esa articulación es preciso descomponer analíticamente cómo se ha ajustado la función sujeto con la individualidad, en la continuidad establecida por un poder que interviene en el momento mismo en que la virtualidad del comportamiento, la disposición, la voluntad se convierte en realidad; la “tenaza jurídico-disciplinaria del individualismo” que tanto las ciencias humanas como el discurso humanista han reforzado⁴⁵.

Lo interesante entonces del no ser gobernados *así*, es que la negación se dirige a las tecnologías en vistas de la positividad que constituyen, la des-sujeción se tensa hacia la constitución de una nueva subjetivación. En este sentido, permite pensar no sólo la cuestión del gobierno en el interior de la ética, sino la ética en su dimensión política: lo que se intenta controlar en las subjetivaciones disidentes no es sólo la voluntad política como desobediencia, sino la apertura de un campo de posibilidades positivas que tienen una potencia ética instituyente, que pueden desestabilizar a la vez la individualización y la totalización presentando como contracara de la des-sujeción una inscripción positiva, y ya no como marginales, patológicas u anormales. Inscripción que, en tanto propositiva, se encontrará confrontada con las relaciones de gobierno establecidas, por no reconocerse definida en la

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. «About the beginning of the hermeneutics of the self», p. 222.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *El Poder Psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. pp. 77-80.

lógica impuesta por éstas. Mientras que en las contra-conductas su estrategia consiste en reconducir, reinstrumentalizar los mismos elementos movilizados por el poder –de allí su rasgo de inmanencia– y su modificación no busca desatar la pertenencia –la nueva subjetivación se afirma también como cristiana, mejor forma de ser cristiano–, al nivel de la sociedad las subjetivaciones discordantes pueden conllevar una apertura, un exceso mayor, porque su alteridad no busca una mejor reinscripción en la norma. Atacan la individualización producida con apoyo de un régimen de verdad que ha permitido articular la verdad del sujeto con la forma en que es gobernado.

Espiritualidad política es como Foucault va a nombrar el movimiento que permite volver a explicitar ese lazo frente a su neutralización epistemológica y camuflaje jurídico, y abordarlo en términos estratégicos en tanto plantea la refundación conjunta del juego de verdad y el modo de gobernarse⁴⁶. Su concreción la encontró nada menos que en un levantamiento, la revolución iraní de 1978-1979, y precisamente en torno a la constitución de una *voluntad colectiva*.

4. Una nueva configuración del lazo *omnes et singulatim*: la voluntad colectiva en el pasaje de la obligación a la tarea de verdad.

Foucault encuentra en el levantamiento iraní una imbricación entre ética y política, o entre espiritualidad y política que constituye su motor: propiamente una voluntad política como un “esfuerzo por politizar estructuras que son inseparablemente sociales y religiosas en respuesta a problemas actuales” y un “intento de abrir una dimensión espiritual en la política”⁴⁷. Esta voluntad es, sin embargo, problemática *para* la política: porque se trata de “una oleada sin liderazgo militar, sin vanguardia, sin partido político” y no obstante, dirigida por “una clara, obstinada y casi

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. «Mesa redonda del 20 de mayo de 1978». En JORDÁ, Joaquín (traducción). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona, 1982. p. 72.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?». En *Dits et écrits III 1976-1979* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994. p. 693.

unánime voluntad popular”⁴⁸, animada por un deseo de transformación radical de la subjetividad como experiencia espiritual profunda que se distingue de la mera obediencia al código, e integrada desde una religiosidad compartida, el chiísmo⁴⁹. Por esta singular articulación, se ha reconocido en los últimos años la necesidad de reintegrar los artículos de Foucault sobre Irán en el horizonte de sus problematizaciones, y entre las líneas abiertas al respecto el replanteo de la inteligibilidad estratégica resulta uno de los puntos centrales.

En un artículo de 2004 —el mismo año en que se publica en francés el curso de 1978, y en cuya “Situación” M. Senellart señalaba ya la importancia de esta experiencia⁵⁰—, Bensaïd propone que el interés del pensador francés por la espiritualidad chiíta se encuadra en la gestación de la nueva visión teórica a partir del tema de la inquietud y las técnicas de sí; visión que constituiría un ensayo de “responder a los avatares de la razón dialéctica y al desencanto de las Luces” ante el “eclipse del pensamiento estratégico” ligado a una triple crisis: de la historicidad moderna, de las estrategias de emancipación, de la teoría crítica⁵¹. Así, se cifraría en ella una forma de emancipación que, “sobre las cenizas del dogma marxista” debía poder pensarse sin acudir “a la razón pura kantiana o a la filosofía liberal anglosajona”⁵². Las tensiones de esa triple crisis, asociadas a la nueva reflexión ética, es también para Rambeau la línea de fuerza que conduce a pensar en un ejercicio de la libertad irreductible a su racionalización estratégica. En un detallado y lúcido análisis, este lector muestra sin embargo cómo, por un lado, esa subjetivación en tanto anti-estratégica se matiza y hasta disuelve cuando la relación consigo es recuperada por Foucault en el interior de la gubernamentalidad y, por otro, en qué medida resulta valioso tratar de mantenerla. Aunque el punto de vista estratégico da continuidad y coherencia con los desarrollos previos, en él la articulación entre ética y política “tiende en realidad a devenir en una forma

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues». En *Dits et écrits* III, p. 702.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit». En *Dits et écrits* III, p. 749.

⁵⁰ SENELLART, Michel. «Situación del curso». En *Seguridad, territorio, población*, pp. 426-432. Subrayamos la datación porque el tema, sin embargo, no fue abordado centralmente hasta los últimos años.

⁵¹ Bensaïd, Daniel. «(Im)politiques de Foucault». Disponible en <<http://danielbensaid.org/Im-politiques-de-Foucault?lang=fr>>

⁵² Bensaïd, Daniel. «(Im)politiques de Foucault».

de indistinción de las dos⁵³ y, por ello, resulta posible (y deseable) enfatizar la disyunción, a fin de dar lugar a esos “objetos indóciles” que, como el levantamiento iraní, hacen que la genealogía de los modos de subjetivación indique menos “una libertad inmanente a las relaciones de poder” que “una historia que se convierte, ella misma, inmanente a la libertad”⁵⁴.

Para McCall, en cambio, la ambivalencia de la modernidad es decisiva para entender lo que Foucault extrae de la experiencia iraní: entre el proyecto de modernización del Shah que rechazan los sublevados calificado por el pensador francés como un “arcaísmo”⁵⁵ y la transformación de la existencia que le oponen para un cambio futuro que es reactualización de un pasado pleno, se dibuja una idea polivalente y no unívoca de modernidad⁵⁶, donde el lance decisivo es la dimensión colectiva⁵⁷ que, podría decirse, no anula sino que renueva la inteligibilidad estratégica. El problema de la espiritualidad política no es el de cómo se compagina la transformación individual en un orden político, sino la complejidad de una voluntad que al ser a la vez ética y política, se sume en una dimensión colectiva cuyo suelo compartido es el presente en conflicto: una *fuerza* que, para Foucault, mueve de manera unificada transformando varias formas de descontento en una expresión de un nuevo modo de estar juntos, “anhelar algo con otros al mismo tiempo que ellos lo anhelan”, inscripto en una temporalidad que reúne “algo muy antiguo con el avance hacia un punto luminoso y distante en el futuro”⁵⁸. C. Jambet, estudioso del Islam discípulo de Henry Corbin (cuyos trabajos Foucault había leído antes de visitar Irán), entiende que el énfasis que lleva a Foucault a esa conjunción es inverso: demasiado centrado en el elemento de la espiritualidad, que supo entender en su diferencia, no pudo calibrar su traducción en el terreno político que atravesado por una “metahistoria” no se presentaba suspendido sino sobrecargado - la insuflación espiritual “produjo una forma material semejante a la dictadura que Foucault detesta, esa que nace de las revoluciones”. Este lector propone que puede hablarse en cambio

⁵³ RAMBEAU, Frédéric. «La política espiritual». En *Ciencia Política*, Vol. 10, N° 19, 2015. p. 182-186.

⁵⁴ RAMBEAU, Frédéric. «La política espiritual», pp. 188-190.

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. «Le chah a cent ans de retard». En *Dits et écrits* III, p. 680.

⁵⁶ MCCALL, Corey. «Ambivalent Modernities: Foucault’s iranian writings reconsidered». En *Foucault Studies*, N° 15, 2013. p. 28.

⁵⁷ MCCALL, Corey. «Ambivalent Modernities: Foucaults iranian writings reconsidered», p. 41.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», pp. 691-692.

de una “política espiritual” en el sentido de una política cósmica que privilegia la dimensión espiritual, pero la inversa no es propiamente distinta del fanatismo, donde la identidad comunitaria es la adhesión a una literalidad que prevalece sobre toda interpretación personal y se experimenta como necesaria sumisión colectiva⁵⁹.

Resulta sugerente que de los términos en que queda planteada esta unificación, puede encontrarse cierta resonancia en la manera en que Foucault, en aquella entrevista de mediados de 1978 donde proponía pensar la voluntad en clave estratégica, explicaba su falta de tematización ligada a la forma en que se organizó el Partido Comunista en Francia:

A través del Partido, voluntades individuales y subjetivas devienen una suerte de voluntad colectiva. Pero esta última debe ser, sin falta, monolítica como si fuera una voluntad individual. Y, por esa transformación, constituye una clase como sujeto [...] En cualquier situación, el Partido puede invocar la teoría de Marx como la única verdad. Las múltiples voluntades individuales estaban, en consecuencia, aspiradas por el Partido y, a su vez, la voluntad del Partido desaparecía bajo la máscara de un cálculo racional conforme a la teoría haciéndola pasar por la verdad⁶⁰.

Extraño eco entre estas palabras sobre el P.C.F. y la unanimidad de esa voluntad popular que resultaba fascinante en la espiritualidad chiíta, donde la inversión que introduce Jambet no es fácilmente eludible. ¿Se trata de lo mismo? Volviendo al comienzo de la descripción de esta experiencia, hay un elemento que permitiría responder que no: Foucault subraya que la cohesión de los iraníes sublevados no estaba dada por la dirección de un partido, y el énfasis en la espiritualidad ligada a una transformación de la existencia más que la obediencia a la Ley, también obturaba considerar el dogma religioso como un operador central. Las tensiones y complejidades recorridas anteriormente se erigen precisamente al conceder este planteo, y lo que sigue

⁵⁹ JAMBET, Christian. «Grand entretien avec Christian Jambet» por Édith de la Héronnière. En *En attendant Nadeau. Journal de la littérature, des idées et des arts*, N° 18, 2016. Disponible en <<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2016/10/11/entretien-christian-jambet/>>

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo», pp. 108- 109. Esta respuesta viene a cuenta de que el entrevistador, R. Yoshimoto, muy lúcido y conocedor del tema que se explora cuestionando y repreguntando lo que propone Foucault, le cuenta que en el marxismo japonés se retomó el tema de la voluntad volviendo a Hegel.

en esa misma entrevista reporta en ampliar el cuadro de situación, que retrotrae al comienzo de nuestro itinerario.

Al explicar las posibles razones de la ausencia de una problematización de la voluntad, Foucault la asume como materia que precisa ser pensada, y dos son los aspectos que le interesan particularmente al respecto. Uno, que en ese traslado casi sin discontinuidad entre las voluntades individuales y la voluntad colectiva, hay toda una faz de las luchas que se sustrae: el “aspecto sombrío y solitario”, “infaltable” en toda resistencia, no aparece⁶¹. El otro, refiriéndose al curso que dictara ese mismo año, señala que en el estudio de la formación de la razón de Estado se encontró “con una parte enigmática que no podía ser resuelta ya por el simple análisis de relaciones económicas, institucionales o culturales”: una suerte de “sed gigantesca e irreprimible que fuerza a volverse hacia el Estado”, “podríamos reformularlo como voluntad de Estado”, cuestión a la cual “es evidente que ya no podemos escapar más”⁶². ¿Encontró entonces Foucault en Irán la concreción de ese elemento enigmático? ¿Podría situarse allí el centro de atracción de comprender y conservar lo irreductible de ese levantamiento que era “suficiente para preocupar a los observadores” porque no podrían asimilarlo ni a China, ni a Cuba, ni a Vietnam ni a los movimientos de 1968⁶³? La inquietud estaba planteada; había una pregunta suspendida en esa cuestión de la voluntad en el gobierno que procuramos reconstruir, a pesar de su carácter escurridizo. Y es una interrogación que el pensador explicita en sus artículos sobre Irán:

¿Está esta voluntad tan profundamente arraigada como para transformarse en un factor permanente en la vida política de Irán, o va a disiparse como una nube cuando el cielo de la realidad política haya clareado finalmente y cuando podamos hablar de programas, partidos, una constitución, planes y demás?⁶⁴

⁶¹ FOUCAULT, Michel. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo», p. 110.

⁶² FOUCAULT, Michel. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo», p. 112.

⁶³ FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues», p. 701.

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», p. 694.

Es cuestión de saber qué forma va a adoptar esta voluntad desnuda y masiva [...] es cuestión de saber cuándo y cómo la voluntad de todos va a dar lugar a la política. Es cuestión de saber si esta voluntad quiere y debe hacerlo. Es el problema práctico de todas las revoluciones y el problema teórico de todas las filosofías políticas⁶⁵.

Problema práctico y teórico, necesidad de formular tal pregunta como tarea legada por ese último punto de la triple crisis señalada por Bensaïd como horizonte, que aúna los otros dos: el de la teoría crítica frente a la historicidad moderna y las estrategias de emancipación. El hilo de recapitulación y apuesta entendemos que puede plantearse en lo siguiente. Así como entre el sujeto jurídico y el individuo disciplinado el poder pudo constituir esas formas extrañas, limítrofes, del sujeto criminal o peligroso –piezas preciosas de toda la maquinaria de poder–saber pero a la vez en el riesgo permanente de desajustarla–, puede pensarse que entre la soledad de los anormales, la resistencia anónima y en la sombra de las vidas dañadas, y el gran Sujeto de la revolución protagonista de la historia, hay también figuras complejas, intermedias. Figuras en las que se encuentran el cada uno y el todos, que conciertan una dimensión lo suficientemente íntima del propio querer y no querer con la dimensión trascendente y determinadamente material de lo común, del orden en que se está ya siempre con otros, donde ese querer y no querer se realizan o hallan su condición de imposibilidad. Es en esa intersección donde emerge esa enigmática voluntad colectiva como subjetivación a la vez ética y política, singular y plural; no la anulación de una en otra, sino un híbrido que es el fantasma constante del desajuste de la voluntad general rousseauiana.

Para especificar sus notas diferenciales, partamos entonces de su formación, que es desde donde se comienza a iluminar el carácter del problema que se plantea al cabo: el de su pervivencia. El primer punto que se sigue de considerar su constitución, es que esa voluntad no se da como un supuesto, no es un *a-priori* de la experiencia de la sublevación. Según se veía antes, para Foucault emerge como una fuerza nueva al condensar una multitud de disposiciones previas de descontento pero también de anhelo, de rechazo y a la vez de propensión hacia algo. Se ve así una primera mixtura de tendencias negativas y positivas, de lo individual y lo común: el conjunto de las

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues», p. 704.

intolerancias individuales que pueden deberse a distintos motivos y adoptar formas variadas, se unifica en su blanco, en que están en relación con lo mismo (el régimen); las ansias personales de transformar la propia vida comparten su inspiración en una espiritualidad. Un segundo aspecto que se desprende del no estar dada, de surgir como composición, es que se forma en un momento propicio, como acontecimiento, cuando las condiciones hechas hábito se tornan inaceptables, cuando esa espiritualidad cargada de otra temporalidad suscita una inquietud, demanda. Segundo cruce entonces – mencionado más arriba en la ambivalencia de la modernidad– entre una percepción de una duración que, por un lado, se ha extendido demasiado en el estado de cosas y ha fagocitado el transcurrir de todos y, por otro, difiere de un pasado mítico que empuja a su actualización en el reconocimiento de una interrupción, un despertar multiplicado que se reúne en una impaciencia generalizada en vistas de un futuro que pende del presente. Esa voluntad no se manifiesta por ende sino en acto, cuando efectivamente se encuentra todo ello en una práctica donde la urgencia adopta la forma de la intervención, y lo que no se quiere y lo que se quiere es una demostración pública, en espacios que son de todos pero no le pertenecen a nadie. Aquí la tercera nota, por la que esa voluntad transfigura y recalifica la confluencia de una cantidad de individuos en una protesta y en la resolución a sostenerla, como “acción colectiva, ritual religioso y acto de derecho público”⁶⁶. El último elemento que introduce su particularidad, ligado a lo que hemos recorrido, es el tipo de juego de verdad que involucra:

En cuanto a la doctrina, está el principio de que *la verdad no fue completada* por el sello del último profeta; después de Mahoma otro ciclo de revelación comienza, el *ciclo inconcluso* de los imanes, quienes, a través de sus palabras, de su ejemplo, y también de su martirio, transportan una luz, *siempre la misma y siempre cambiante* [...] el Duodécimo Imán no está ni radical ni fatalmente ausente: *son los hombres mismos los que lo hacen volver* en la medida que los ilumina cada vez más la verdad a la que han despertado⁶⁷.

La voluntad colectiva, voluntad política, partía entonces de un juego de verdad distinto al de la política. Foucault enfatiza que no se dio por arreglos o negociaciones entre distintos sectores o partidos, y que la cohesión en la

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», p. 748.

⁶⁷ FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens?», p. 691. Las cursivas son nuestras.

verdad provista por el elemento religioso se efectúe, aun cuando y *precisamente porque* esa verdad estaba incompleta, presente-ausente, en una dilación temporal hacia atrás y hacia adelante que gravitaba en el presente, resulta el conector fundamental que hace al acaecer de esa voluntad tan singular. La obligación de verdad de la espiritualidad tenía la forma de una *tarea de verdad*, un vivir el tiempo de otro modo aquí mismo, fusionando en uno y el mismo movimiento la subjetivación ética o espiritual y la subjetivación política, a la vez como agentes singulares, en tanto cada uno comprometido en lo más valioso de y para sí mismo, y agentes colectivos del derrocamiento de un régimen, en cuyas condiciones de existencia la realidad de esa experiencia no tenía cabida. Se ve lograda así la misma unificación y continuidad que parecía sólo poder darse en los mecanismos de sometimiento, *omnes et singulatim*, distinta también de esa verdad-texto del marxismo que para Foucault diluía las voluntades individuales.

En su espesor político, esa tarea de verdad no es ni un factor distractor hacia el más allá, ni un ciego dogmatismo que todo puede justificar; su inflexión está en puntualizar que hay algo más radical en cuestión en el juego político cuando se da conectado a la vida que se quiere y se puede tener, que lo ilusorio es establecer un corte entre dos esferas de realidad que las operaciones de dominación han sabido muy bien conjuntar. Lo que dio estabilidad al movimiento iraní es sin embargo un *plus*: que esa voluntad colectiva estaba unificada no sólo en el objeto del rechazo, sino también en el objetivo positivo, su resolución planteaba éste con aquel, a través de aquel, haciéndolos inescindibles; y en el positivo se conjuntaba a su vez una forma política y una forma de vida. Foucault de hecho distingue ese factor decisivo: la voluntad colectiva que era un “mito político de juristas y filósofos” que “nadie vio nunca, nunca la encontrábamos”, que en “nuestras teorías era siempre general, en Irán encontró un propósito absolutamente particular y claro” – que se vaya el Shah como un rechazo a “todo lo que constituyó por años, por siglos, el destino político”⁶⁸. Pero también “¿qué es lo que quieren? No escuché ni una vez la palabra «revolución», pero cuatro de cada cinco veces, alguien contestaba «un gobierno islámico»”:

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», p. 747.

utilizar las estructuras religiosas no sólo como centros de resistencia sino como fuentes de creación política. Esto es lo que se sueña al hablar de un gobierno islámico. Pero también el movimiento inverso que permite introducir una dimensión espiritual en la vida política, a fin de que esta no sea, como siempre, el obstáculo a la espiritualidad, sino su receptáculo, su oportunidad y su fermento⁶⁹.

Esa poderosa fusión en el *qué* es lo que se presentaba a los ojos del pensador francés como su vector simple e imparable, y es lo que hace que el problema del carácter híbrido de esa voluntad colectiva no sea el de su identidad – religiosa o secular, individual o común, auto-constituída o legada; todo ello junto– sino el de su *duración*. Motivo que se jugaba en una de las importantes diferencias entre la dirección de conciencia antigua y la cristiana, en tanto en la primera había una relación de dependencia, pero era *transitoria* y en la segunda se consolidaba como un estado, una estructura. Asimismo en la comprensión del poder: la divergencia entre relaciones de poder y relaciones de dominación, es que en éstas *se fija el flujo* de aquellas, se detiene en una condición. Y asunto no menor en la crítica a la matriz identitaria de la individualización, en la que la subjetivación queda retenida, resuelta en una sujeción que constriñe a una verdad de sí *ya establecida*. Cuando se trata de formas, que se dan en prácticas y a través de ciertos modos de relaciones, y no de sustancias, ni estructuras, ni supuestos trascendentales, el problema de su realidad es el de su constitución y duración. Se aprecia entonces la importancia de recuperar el entendimiento relacional y estratégico de la voluntad: si el gobierno de sí, como ejercicio reflexivo de la libertad, sigue siendo un problema de gobierno, cuanto más puede reportar esa consideración de la voluntad cuando se trata de una subjetivación a la vez ética y política, individual y colectiva – y eventual (ligada al tiempo del acontecimiento). El arco de tensión puede verse dibujado entre dos declaraciones de Foucault respecto a su realidad:

Cuanto más simple la voluntad del pueblo, más compleja la tarea de los políticos. Sin duda porque la política no es lo que pretende ser - la expresión de una voluntad colectiva. Aquella no respira bien más que donde esta voluntad es múltiple, titubeante, confusa y oscura incluso para sí misma⁷⁰.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. «À quoi rêvent les Iraniens», p. 693.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. «Une révolte à mains nues», p. 702.

Un fenómeno atravesó el pueblo entero y un día se detendrá. En ese momento no quedarán más que los diferentes cálculos políticos que cada uno tuvo en su cabeza todo el tiempo. Tomemos el militante de un grupo político cualquiera. Cuando marchaba en una de esas manifestaciones era *doble*: tenía su cálculo político, que era tal o cual, y al mismo tiempo era un individuo tomado por el movimiento revolucionario, o mejor, ese iraní sublevado contra su rey. Y las dos cosas *no coinciden*, no se sublevó porque su partido había hecho tal o cual cálculo⁷¹.

Que la voluntad colectiva resulte problemática *para* la política, ya no suena a contradicción: nombrada por primera vez parecía una voluntad política que era la suspensión de la política, pero se ha visto que constituye una interrupción como intromisión, en su propio terreno, de otro juego de verdad. Cuando finalmente tenga que asentarse pasado el acontecimiento de destitución, es que aparece aquella interrogación sobre su pervivencia: porque el juego de verdad que en ese momento fue una diferencia, una interrupción, un doble de la política, indefectiblemente va a transformarse, va a cambiar de forma cuando ya no se trate más de la oposición y rechazo al régimen, cuando se trate de dar un orden al nuevo orden. Porque la experiencia real que le daba sustancia a esa voluntad colectiva va a ser otra, la libertad que la sostenía no era simple, y nuevas prácticas, ligadas a distintas condiciones, van a alterar su constitución y lo que constituya. Y el enigma atañe a las subjetivaciones que se dieron en su curso: porque en la espiritualidad no era sólo la relación consigo lo involucrado en el cambio de la existencia, sino “la relación con los otros, las cosas, la eternidad, Dios”⁷², porque aún no anulado el cálculo individual, estaba atravesado y trascendido por algo que trastocaba en la resolución a la acción la mera deducción lógica.

Lo decisivo para Foucault es que esto no se deshace porque se haya instalado luego otro despotismo: la realidad de ese movimiento es “irreductible”, “porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible”⁷³. Esa voluntad colectiva podría no haberse dado, podría no seguir siendo, pero basta que haya ocurrido para que perdure a la vez como desasosiego permanente de todos los poderes que se pretenden absolutos, y como fondo inagotable de las resistencias, que encuentran en esas experiencias históricas

⁷¹ FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», p. 750. La cursiva es nuestra.

⁷² FOUCAULT, Michel. «L'esprit d'un monde sans esprit», p. 749.

⁷³ FOUCAULT, Michel. «¿Es inútil sublevarse?». En *Obras esenciales*, p. 861.

un parámetro inmanente y concreto de lo posible respecto a lo dado. Porque su acaecer muestra lo que pueden ser la ética y la política propiamente como experiencias, frente a toda reducción o neutralización epistemológica o jurídica de la conducta o la política.

5. Conclusión

En la articulación entre política y ética, en el tema del gobierno y la voluntad, el acertijo de la obligación de verdad se especifica entonces como el enigma de la libertad, en su realidad constituida e instituyente en ambos dominios. Esto permite volver sobre el punto central que transitamos y que indicaba Rambeau: la importancia de que la articulación entre política y ética no se diluya en una indistinción, y la propuesta de separar a la última de la inteligibilidad estratégica. Por todo lo anteriormente tematizado, no se trata de que en una dimensión se juega la sujeción y en otra la subjetivación, sino que en ambas, tanto política como ética, la experiencia supone un juego complejo de ambas. Pero no es el mismo juego aunque tengan puntos de contacto. Tómese el ejemplo de cuando Foucault menciona que en la Antigüedad, en tanto la autonomía tenía fundamentalmente el sentido de no-esclavitud, la problematización de la libertad estaba ligada a la política⁷⁴. Relación, sin embargo, no es identidad: no es lo mismo la no-esclavitud como condición social de ser ciudadano y no estar bajo el dominio de otro, y la no-esclavitud en tanto autodomínio de las pasiones. Las reglas, la racionalidad práctica, el aspecto de la subjetividad, las vinculaciones que involucran con discursos, esquemas de comportamiento, con otras personas, son diferentes; aunque al cabo puedan encontrar cierta confluencia. De modo que lo que la ética tiene para aprender de la política e involucrarse en ella, es la realidad del conflicto que supone el ejercicio de la libertad como posibilidad disyuntiva frente a lo establecido, la materialidad de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de determinadas formas de vida. Por su parte, lo que la política puede recuperar de la ética, es el capital creativo de las rarezas individuales y colectivas para que emerjan nuevos modos de lo común, del estar-juntos, diversificando las relaciones, no en clave de amenaza o peligro, sino de oportunidad: la fuerza de lo asumido

⁷⁴ FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», p. 1032.

como una *tarea* de verdad para cambiar las prácticas concretas, las más modestas, las de la vida cotidiana.

En cuanto al segundo aspecto relativo al corte de la inteligibilidad estratégica, entendemos que la disociación relativa entre política y ética permite refundarla propositivamente. Es decir, si poner fuera a la ética respondía a la necesidad de que no quede fagocitada en los mecanismos de sujeción política, en realidad su diferenciación pero a la vez contacto con la política es lo que permite constituir una contra-estrategia positiva y no meramente de rechazo a la lógica de la gubernamentalidad. Por un lado, porque la singularización relacional que habilita en la esfera reflexiva y de vinculación con otros, es lo que permite interferir ese continuo entre individualización-totalización que desarrolla aquella, a la vez contra “las abstracciones que ignoran quienes somos individualmente” y contra “la inquisición científica y administrativa que determina quién es uno”⁷⁵. Por otro, porque la alteridad de sus juegos de verdad que dan forma a relaciones y prácticas, implica un ejercicio de la libertad que apoya las luchas contra la dominación y la explotación con nuevos modos de percibir y realizar la relación con los demás –formas de vida comunitarias, micro-economías de intercambio, cooperativas, espacios culturales populares, etc.

El carácter contra-estratégico más que anti-estratégico es lo que permite entonces, en la problematización de la experiencia, recuperar los efectos políticos de la ética y los vínculos éticos de los que se sirve la política de un lado y otro. Es decir, no sólo exponer la unificación que ha realizado la gubernamentalidad entre moral, ley, política y norma, sino indicar la posibilidad y pertinencia de resistirla en una integración de todas esas variables en clave propositiva y no sólo en reacción, como mostraban la positividad y productividad de las contra-conductas, pero ampliando su campo de injerencia. No hay clausura porque si el juego de verdad puede pensarse como tarea, inconcluso y abierto, la posibilidad de completarlo en términos que no recaigan en la totalización ni en la individualización es la tensión permanente que hace al régimen de verdad y sus juegos de saber, políticos, éticos, de subjetivación/sujeción, tan complejos, cambiantes,

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», p. 230.

intolerables, deseables, *duales*: entre la fuerza de la verdad que constriñe y exige obediencia y la fuerza de la verdad apropiable para desobedecer e instituir otra trama.

Todo el rodeo por el tema de la voluntad encuentra su pertinencia en tanto Foucault señala que es preciso pensar por fuera de la lógica del engaño y del auto-engaño ideológico, y a la vez sin rehabilitar una idea de Sujeto o conciencia soberana. No hay teoría de la voluntad en el trabajo foucaultiano, pero si la misma experiencia se define como correlación, en una cultura y momento dados, entre formas de saber, relaciones de poder y modos de subjetivación, y la formulación más próxima de la voluntad se esgrime en términos estratégicos, al menos puede pensarse que el ejercicio de la libertad implica operaciones complejas tanto del lado del rechazo como de la afirmación; tal como el mismo ejercicio del poder. Sostener entonces la perspectiva estratégica para abordar la tematización ética desde la voluntad y su relación con el gobierno, puede ayudar a comprender la singularidad y posibilidad de una ética que no recurre a un sujeto trascendental ni a una idea de naturaleza humana, que no es normativa, y que conjunta la tarea crítica con la faz positiva e instituyente, aunque no conclusiva, que asume en los últimos planteos foucaultianos la problematización de la libertad.

Bibliografía

BENATOUIL, Thomas. «À la recherche d'une *ars theoretica et politica*. Les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984)». En BERNINI, Lorenzo (a cura di). *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesía, Aufklärung, ontología dell'attualità*. Edizioni ETS, Pisa, 2011.

BENSAÏD, Daniel. «(Im)politiques de Foucault». Disponible en <<http://danielbensaid.org/Im-politiques-de-Foucault?lang=fr>>

CHEVALLIER, Philippe. «Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants*». En LORENZINI, Daniele; REVEL, Ariane; SFORZINI, Arianna (Direction). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2013.

DAVIDSON, Arnold. «In praise of counter-conduct». En *History of the Human Sciences*, N° 24(4), 2011.

FOUCAULT, Michel. «About the beginning of the Hermeneutics of the Self: Two lectures at Dartmouth». En *Political Theory*, Vol. 21, N° 2, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1976-1979* (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). Gallimard, Paris, 1994.

FOUCAULT, Michel. *El Poder Psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM, México, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2002.

FOUCAULT, Michel. «Mesa redonda del 20 de mayo de 1978». En JORDÁ, Joaquín (traducción). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona, 1982.

FOUCAULT, Michel. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». En CASTRO, Edgardo (edición). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2012.

MONGE, Julia. «*Omnes, singulatim y otra vez omnes*».

HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 9 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2018, pp. 63-96

FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Introducción, traducción y edición MOREY, Miguel; VARELA, Julia; ÁLVAREZ URÍA, Fernando; GABILONDO, Ángel. Paidós, Madrid, 2010.

FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*». En *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. N° 11, Murcia, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Subjetivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.

JAMBET, Christian. «Grand entretien avec Christian Jambet» por Édith de la Héronnière. En *En attendant Nadeau. Journal de la littérature, des idées et des arts*, N° 18, 2016. Disponible en <<https://www.en-attendant-nadeau.fr/2016/10/11/entretien-christian-jambet/>>

LORENZINI, Daniele. «From Counter-Conduct to Critical Attitude: Michel Foucault and the Art of Not Being Governed Quite So Much». En *Foucault Studies*, N° 21, 2016.

MCCALL, Corey. «Ambivalent Modernities: Foucault's Iranian writings reconsidered». En *Foucault Studies*, N°15, 2013.

RAMBEAU, Frédéric. «La política espiritual». Trad. Daniel Pardo. En *Ciencia Política*, Vol. 10, N° 19, 2015.

TAZZIOLI, Martina. «Revisiting the Omnes et Singulatim Bond: The Production of Irregular Conducts and the Biopolitics of the Governed». En *Foucault Studies*, N°21, 2016.