



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

***Ascesis y Veridicción: Arqueología exegética de la
ontología ética de Michel Foucault***

Informe final de trabajo de tesis para optar al grado de Magíster en
Filosofía

DIEGO ANTONIO TICCHIONE SÁEZ

Profesor guía: Dr. Raúl Villarroel Soto

Santiago, Chile, 2023

Agradecimientos

Toda tesis, si nos la tomamos en serio, es reflejo de un arduo y prolongado ejercicio del pensamiento. Y fracasemos o satisfagamos los criterios de éxito de nuestras investigaciones, no deja de ser cierto que realizarla, en sentido estricto, genera cambios sustanciales en eso que somos, pues esa es la característica esencial de todo ejercitarse. Pero esos cambios no solo tienen lugar en los momentos en los que nos sentamos a escribir, sino en todas las instancias en las que nos hemos nutrido de los otros para pensar en nuestros asuntos.

La realización de esta tesis tomó poco menos de dos años, cargados de un sinfín de experiencias significativas, así como de dificultades y desafíos. En estos dos años, hubo quienes me brindaron un espacio para hablar de mi investigación, quienes aguantaron mi mal humor a causa del estrés, y quienes, a sabiendas o no, llegaron a formarme en este proceso.

Quisiera, en este sentido, partir agradeciendo a Hugo Alarcón, Óscar Pereira, Noam Vilches y Nicolás Rojas, quienes no solo brindaron una escucha atenta, sino que también prestaron una sana, nutritiva y firmemente crítica retroalimentación a mis ideas, ya fuese con objeciones, exigencias de precisión, tentativas de profundización, bibliografía complementaria, etc., además de ser un pilar sólido cada vez que necesité de su compañía o de sus consejos.

Si no fuese por Hugo, las conversaciones amistosas en torno a problemas de la filosofía, las jornadas de estudio en su hogar, las discusiones aireadas, entre otras instancias en las que muchas veces uno se compromete con su propia perspectiva, hasta el grado de afirmar cosas absurdas, para finalmente repensar y corregirlo todo, no habría existido la rigurosidad que motiva este estudio.

Por otro lado, la preocupación política de este estudio, que claramente no llega a ser política en el sentido auténtico del término, sino solo una reflexión filosófica que atraviesa este aspecto de la vida humana, está asegurada por Óscar y Noam. Que hayan mostrado un interés en preguntar y conversar, cada quien desde sus propias interrogantes, sobre las consecuencias de mis interpretaciones en asuntos como la administración pública, la pedagogía, la posibilidad de resistencia, entre otros, fue crucial para destrabar la pregunta por

la relación entre los conceptos de gobierno y de régimen de veridicción, pues de buenas a primeras, la relación, según cómo progresaba mi pensar en el escrito, no podía tener un lugar asegurado.

Por último, e igualmente importante, a Nicolás quisiera agradecerle el haberme orientado desde un principio en la filosofía. En esta ocasión, su apoyo al desarrollo de una perspectiva propia de pensamiento y de corrección rigurosa sobre mis escritos, me llevó a concentrarme en la pregunta por aquello que yo consideraba necesario afirmar, permitiéndome con ello empezar a tomar una posición en torno a la filosofía que, si bien sigue sin ser clara, contiene ciertos intereses investigativos puntuales.

Pero no todo está centrado en la tesis. Antes que tesista, se es humano, y lo que nos ocurre en nuestro día a día nos afecta, muchas veces al punto de incapacitarnos para desarrollar nuestras actividades con tranquilidad. Por esto, quiero agradecer a mi pareja, Josefa Morandé, quien contuvo mis constantes frustraciones e inseguridades, y me dio una confianza suficiente para pensarme como capaz de estar a la altura de una tesis de Magíster en Filosofía. En buena medida, si no fuese por ella, esta tesis no habría visto la luz, pues estudiar puede no ser una dificultad, pero asumir que lo pensado tiene sentido, y que uno está en posición para decir alguna verdad, es imposible sin otro que, conociéndonos, pueda no solo interpelarnos, sino, sobre todo, aterrizarlos.

Del mismo modo, agradezco la infinita paciencia de mi madre, Patricia Sáez. Su apoyo incondicional, y su disposición a motivar mi desarrollo profesional como docente e investigador, fue y ha sido siempre el pilar indispensable para disciplinarme y ocupar bien mi tiempo. Después de todo, el oficio de la filosofía reclama una gran dedicación, que muchas veces es lamentablemente incompatible si se intenta vivir una vida normal, acostumbrada a hacerse cargo del hogar, y aprovechar de descansar después del trabajo y el estudio.

Finalmente, quisiera agradecer a mi profesor guía, Raúl Villarroel, y, a la vez, a mis estudiantes de enseñanza media. Si bien son instancias diferentes, las correcciones de mi profesor, y las necesidades de precisión de mis estudiantes, me forzaron a desarrollar un afán de claridad a la hora de comunicar una idea, o, mejor dicho, a preocuparme porque quien atiende a mis escritos o mis dichos pueda entender lo que intento comunicar.

Índice

Resumen-----	IV
Introducción-----	1
El problema en el “último” Foucault -----	1
I. Analítica de la relación entre subjetividad y verdad. -----	10
Hacia la interrogación por la relación entre subjetividad y verdad -----	10
La verdad como fuerza y como horizonte proyectivo-----	30
De la verdad a la veridicción -----	41
El sí mismo como vida: experiencia y proyección en la verdad-----	50
II. Pragmática de la relación entre subjetividad y verdad -----	57
Conducir la conducta: la pregunta por el gobierno en el periodo ético. -----	58
Desde las prácticas ascéticas hacia la ascesis. -----	66
Hacia la técnica como ontología general del último Foucault. -----	77
Conclusiones-----	91
Referencias-----	95
Textos de Foucault. -----	95
Textos complementarios.-----	96

Resumen

El periodo ético del pensar foucaultiano aborda la constitución histórica de la subjetividad preguntándose por las prácticas ascéticas que esta realiza en relación con la verdad entendida como veridicción. Sin embargo, la justificación de la inserción de las prácticas ascéticas no llega a ser tematizada, de suerte que la finalidad de la empresa de Foucault se encuentra en tensión con respecto al carácter histórico de sus resultados.

En este sentido, nos proponemos realizar un examen arqueológico de la filosofía ética de Foucault, orientado al desentierro e interpretación de los supuestos admitidos en la comprensión de la relación entre subjetividad y verdad, estableciendo como hipótesis que la inserción de las prácticas ascéticas tiene su fundamento en el fenómeno de la veridicción, referido a los procesos de manifestación de la verdad, en cuanto la subjetividad no puede ser pensada al margen de la verdad como acontecimiento de comprensión inmediata de la vida.

A partir de esta consideración, intentaremos mostrar que la empresa foucaultiana admite a la ascesis como un elemento mediador entre regímenes de veridicción y focos de experiencia, tal que esta determinará una comprensión cualificada de la historia como piedra de toque del carácter genealógico de la empresa foucaultiana.

Introducción

El problema en el “último” Foucault

En sus últimos meses de vida, Foucault afirmó que su problema central siempre había sido el de la relación entre subjetividad y verdad, enlazando lo que conocemos como sus periodos anteriores de pensamiento —arqueología y genealogía— en las prácticas ascéticas y su vínculo con los juegos de verdad (Foucault, 1994a, pp. 708-709). Sin identificar la relevancia metódica de las prácticas ascéticas con la impronta histórica del cuidado de sí grecorromano, Foucault verá en estas últimas una dimensión decisiva de la constitución de eso que somos hoy (pp. 711-717).

Las prácticas ascéticas, de acuerdo con *Subjetividad y verdad* (1980-1981), curso perteneciente al periodo ético de Foucault, son un tipo de acciones que tienen lugar en el modo de ser de los individuos, y que son realizadas en aras de fijar o modificar dicho modo de ser, esto es, su forma de habitar el mundo (Foucault, 2020, pp. 47-49); o, dicho de otro modo, su ontología ética. En este sentido, una práctica ascética es un trabajo del individuo sobre sí mismo, entendiendo dicho ‘sí mismo’ como el marco en el que el individuo logra establecer una comprensión sobre su identidad o su naturaleza, a la par que logra con ello acceder a esferas específicas de la realidad en la que vive (Foucault, 2016, pp. 56, 133). De este modo, prácticas como el ayuno, la confesión, el silencio, la meditación de la muerte, el ejercicio físico, entre otras, quedan inscritas en el rótulo de prácticas ascéticas.

Siguiendo las pistas de *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), estas prácticas quedan circunscritas al ámbito de la espiritualidad, el cual tendría una extensión desde la antigüedad hasta nuestros días. En términos estrictos, la espiritualidad es comprendida por Foucault como un tipo específico de relación entre subjetividad y verdad, en la que esta última se presenta como accesible solo bajo la exigencia de la realización de prácticas ascéticas, lo cual muestra una relación en la que el individuo se ve impedido de volverse o consagrarse a la verdad en su estado actual, de tal manera que requiere modificarse a sí mismo a través de un ejercicio orientado a su incorporación (Foucault, 2001a, pp. 33-37). El trabajo mediante el cual se accede a una verdad supone que esta tiene una realidad eminentemente práctica, la cual compele a la autocomprensión práctica del sujeto, esto es, la relación que establece consigo mismo y los otros en referencia a una vida —la suya, en cada caso— que

va ineludiblemente hacia adelante (Foucault, 2020, p. 50). Más aun, lo que Foucault comprende como verdad no es aquello que a partir de tal o cual forma de saber resulta verdadero, sino aquello que circula y opera como verdad en y sobre la realidad social como un “sistema de obligaciones” (pp. 28-29), lo cual nos permite entender que la verdad es aquí comprendida en un sentido normativo, pues lo que esta hace es establecer formas de comprender cómo podemos relacionarnos con diversos ámbitos de la vida y el mundo.

Sin embargo, la incorporación de las prácticas ascéticas ha supuesto, para los estudiosos de Foucault, un debate no menor, que tiene a la base la ausencia de una fundamentación de la historicidad de estas prácticas, entendida en este caso como una exposición que muestre a este tipo de acciones completamente enraizada en un mundo que se ve en constante modificación a partir de sí mismo, impidiendo así que los principios que posibilitan toda ascesis recaigan en una afirmación trans- o a- histórica sobre el ser humano. De esta forma, en la medida en que las prácticas ascéticas, o de sí, suponen una ejecución por parte de un individuo, parece ser que este tiene la capacidad de realizar dichas prácticas, sin importar el recorte histórico en el que se vea llevado a constituirse como sujeto. Si prestamos atención, esto supone un problema nuclear para el carácter genealógico de la empresa de Foucault, por presuntamente admitir un elemento no histórico en su explicación histórica de la constitución del sujeto. Empero, este debate no se ha dado solo al interior de quienes intentan sacar a luz los supuestos de la filosofía foucaultiana, sino también de quienes han heredado su preocupación por el presente. En tanto los primeros constituyen un debate como tal, los segundos parecen ver el problema e intentar resolverlo dentro de sus propias reflexiones.

De acuerdo con Beatrice Han-Pile (2002), una de las primeras personas en dar cuenta del problema, las prácticas ascéticas suponen cierto ámbito o residuo trascendental, que hallaría sus raíces en una noción de experiencia referida a una conciencia de antemano dada, la cual, aun cuando toma conciencia de sí ya estando envuelta en prácticas intrínsecamente históricas, supone una autoconciencia como piso base para que el individuo pueda siquiera tomar conciencia de las prácticas mismas, lo cual quedaría en evidencia con la noción foucaultiana de problematización, pues esta supone ser una actividad eminentemente intelectual (pp. 195-196). Esto pondría en aprietos el carácter histórico de la ontología

foucaultiana, al menos en cuanto toda constitución posible de eso que hemos llegado a ser, y eso que podríamos llegar a ser, puntos que se hallan completamente fundados en un azar que los determina como necesariamente históricos, pasarían necesariamente por prácticas ascéticas estipuladas socialmente, pero no así los principios que habilitarían dichas operaciones, al menos en cuanto se encontrarían contenidos en aquella autoconciencia dada.

Las interpretaciones frente al problema, empero, varían. De acuerdo con Amelie Berger (2020), quien en su artículo *Foucault according to Stiegler: Technics of the Self* ofrece una réplica a Han-Pile, sostiene que la tensión entre constitución contingente y práctica ascética necesaria puede ser resuelta sin tener que admitir un residuo trascendental por parte del sujeto, sino por parte de la realidad (pp. 79-80). Según Berger, Toda práctica ascética involucraría una serie de actividades realizadas por la conciencia, pero los fundamentos de la forma de la actividad, y, por tanto, de la forma de dicha autoconciencia en cuanto determinada por la actividad, se hallarían enraizados en una realidad eminentemente técnica, de modo que las prácticas ascéticas serían un proceso de co-constitución o co-producción constante de nuestra conciencia y de la realidad, lo cual tendría lugar entre un entramado práctico en constante reorganización y devenir, y las formas en las que podemos vernos involucrados en él, de modo que dicho entramado determinaría a la conciencia como una relación de inversión desde y sobre el entramado práctico mismo (pp. 81-83).

En principio, la interpretación ofrecida por Berger (2020) resulta plausiblemente más verdadera, al menos en cuanto salva la tensión involucrando a la subjetividad en un entramado que la produce como punto de articulación y reactualización de este. Con todo, Berger precisa remitir la filosofía de Foucault al pensamiento de otro autor —Bernard Stiegler, autor de *Técnica y tiempo*—, de modo que, a diferencia de Han-Pile (2002), no logra evaluar la empresa foucaultiana a partir de sus propios términos, lo cual dificulta una comprensión de cómo las prácticas ascéticas pueden seguir siendo ofrecidas no solo como guisa de análisis de las formas de gobierno a través de las cuales el humano ha sido ontológicamente constituido, sino, con mayor ahínco, como punto de fuga a dichas formas de gobierno. Más aún, Berger solo desplaza el carácter trascendental del sujeto a la realidad en la que este se encuentra, abriendo así una nueva tensión para la genealogía si decidimos adoptar sus premisas.

Frente a este problema, no obstante, ciertos estudiosos han intentado vincular la filosofía de Foucault con la de Heidegger, especialmente con su pensamiento tardío, aludiendo al influjo que en múltiples aristas este habría tenido sobre aquel. Nichols (2014), uno de los estudiosos que ha intentado gestar los vínculos más explícitos entre uno y otro filósofo en torno al problema sobre cómo entender la libertad, afirma que el carácter espiritual de los procedimientos involucrados en toda práctica ascética, consignado como el camino que se abre entre el modo de vida virtual que habilitan dichas prácticas y el modo de vida actual desde el que un individuo es interpelado a cambiar su vida (Foucault, 2001, pp. 34-37), se situaría en el ámbito de la autocomprensión, aquella dimensión en la que nos comprendemos de antemano involucrados con y entre las cosas y los otros, de modo que toda práctica ascética se hallaría atravesada en su articulación y su desarrollo por una red de relaciones eminentemente prácticas y pre-temáticas o pre-reflexivas, lo cual supone admitir que las prácticas ascéticas apuntan a una modificación de la relación que guardamos con nosotros mismos en las relaciones que mantenemos en el mundo (Pagotto, 2019, pp. 47-48), esto en virtud de que toda relación, y toda forma específica de relación, junto con los elementos, prácticas y reglas involucrados y articulados en ellas tienen un carácter práctico e histórico.

Aun así, en la medida en que estas interpretaciones han identificado los tópicos del cuidado de sí grecorromano con la noción heideggeriana de *Sorge* —ignorando que la gran parte de lecturas de Foucault sobre Heidegger se dirigen a la producción intelectual posterior a su viraje a la pregunta por la historia del Ser— (Sluga, 2005), no logran poner de manifiesto cómo es que los elementos a través de los cuales se vuelve posible toda ascesis se ven atravesados por este tipo de prácticas en cuanto tal, obstaculizándose así una comprensión sobre cómo debemos comprender el carácter histórico de la constitución ontológica de eso que hemos llegado a ser, pues, o bien esta siempre tiene la estructura del cuidado heideggeriano —asunto que no merece ser aclarado por ahora—, o bien esta constitución supone operar en un marco de administración de la libertad —el cuidado de sí grecorromano— que, aun cuando esté soterrado para nuestras formas de saber, pareciera seguir operando. En este sentido, la remisión de la filosofía de Foucault a la filosofía de Heidegger, más allá de ofrecer rendimientos clave para esclarecer el marco ontológico de la

relación entre subjetividad y verdad, ha también contaminado y obstaculizado nuestras posibilidades de comprenderlo rectamente.

Butler (2009), ante la tensión ya señalada, sostiene, empero, que el ámbito en que toman lugar las prácticas ascéticas es el de los juegos de reconocimiento, remitiendo el horizonte normativo en el que estos procesos se encuentran enraizados a esquemas de interpelación en los que los individuos se hallarían, por un lado, llamados a investir tal o cual forma de ser reconocidos en referencia a ciertos focos de experiencia, pero, por otro, dicho llamado supondría una mediación por parte de un deseo fundamental de reconocimiento (pp. 73-75), lo cual asumiría un principio que, aun viéndose atravesado por la historia, parece, ocupando el lenguaje de Butler, tener una temporalidad distinta (p. 54). Con todo, dicho deseo fundamental de reconocimiento no habría sido plenamente tematizado en la empresa foucaultiana, por lo que admitirlo nos devuelve a un problema similar al planteado por Han-Pile.

¿Hasta qué punto, sin embargo, dichas explicitaciones, de antemano fragmentarias, logran esclarecer las asunciones fundamentales que le permiten a Foucault introducir el componente ascético en la constitución de los sujetos? Si atendemos a las consideraciones sobre cómo el estado del arte ha abordado la tensión, con lo que nos encontramos es que hay un acoplamiento entre ascesis y subjetividad, u ontología ética, que guarda como justificación el que la ascesis es, en última instancia, una práctica que no solo es ejecutada por el individuo, sino que, más aún, incide directamente sobre aquello que le permite ser sujeto, esto es, su autocomprensión. Siguiendo estas consideraciones, parece inevitable concluir, como muestra el estado del arte, que, o bien la ascesis tiene un estatuto trascendental frente a la historia en la que toma lugar, o bien los principios de esta yacen en la subjetividad; y esta debe ser entendida como una autoconciencia que contiene las condiciones de posibilidad de su experiencia.

Pero el estado del arte, si es correcta nuestra reconstrucción, ha producido el acople entre subjetividad y ascesis sin una buena justificación, pues, en último término, la ascesis, aun cuando sea decisiva en la consumación del pensamiento foucaultiano, se halla enmarcada y referida a la verdad, y no a la subjetividad; más bien, y como se intentará mostrar a lo largo de esta investigación, la subjetividad, por ser esencialmente una determinación ética

(Foucault, 1994a), tiene un carácter ascético, el cual solo es posible en la medida en que haya una verdad previa que posibilite su existencia. Esto, sin embargo, no quiere decir que no podría haber aspectos ahistóricos en el pensamiento de Foucault, sino que, con mayor mesura, intenta señalar que la resolución sobre el carácter histórico de la ascesis debe tener en cuenta el problema de cómo esta se encuentra de antemano enlazada con la verdad, y cómo esta es comprendida en términos históricos.

En este sentido, el objetivo de esta investigación es esclarecer el rol de la ascesis en la constitución de la subjetividad, pero la meta consiste en comprender cómo dicho rol se encuentra fundamentado en su relación con la verdad, tal que a través de esta podría esclarecerse en qué medida la ascesis misma es —o no— un elemento o una dimensión esencialmente histórica, para con ello llegar a ver hasta qué punto el pensamiento del último Foucault sigue estando dentro de los márgenes del proyecto nietzscheano de la genealogía.

Ahora bien, ¿qué es la verdad para Foucault, y cómo es que esta puede ser rectamente relacionada con la ascesis como punto mediador de su relación con la subjetividad? De acuerdo con *Subjetividad y verdad* (1980-1981), mientras la subjetividad es aquello que hace funcionar y circular una verdad a través de diversas expresiones, la verdad es un sistema de comprensión pre-temática, que se establece a través de normas procesuales en torno a nuestra relación con el mundo; esto es, no que señalan qué puede o no hacerse, sino cómo es que tal o cual relación puede tener lugar, lo que supone no solo lo anterior, sino también valoraciones y jerarquizaciones sobre distintos elementos y aspectos involucrados en las prácticas mediante las cuales se constituye la vida humana (Foucault, 2020, pp. 25-28); en otras palabras, es en la verdad que la realidad tendría posibilidad de tener sentido, entendido como la orientación a través de la cual una vida puede ser llevada adelante. Siguiendo esto, podemos comprender la verdad en la que piensa Foucault como verdad en sentido normativo, esto es, que sin importar que sea o no verdadera según tal o cual criterios de una disciplina o ciencia, funciona instaurando modos de relacionamiento que hacen inteligible a la realidad de una forma determinada.

La verdad, aun con todo, no se encuentra suficientemente explicada si solo tomamos en consideración su carácter normativo. Antes bien, debemos tener en cuenta otras dos consideraciones sobre esta: por un lado, que no existe *la* verdad, sino *las* verdades o los

regímenes de veridicción, y, por otro, que dichos regímenes son formas de normar la vida humana, mediante la ejecución de una serie de procesos que se aúnan bajo la noción de veridicción como manifestación de la verdad (Foucault, 2014a, p. 27). Siguiendo esta pista, con *las verdades* Foucault no está pensando en lo verdadero según tal o cual medida, sino, antes bien, en la existencia de la verdad en cuanto constitutiva de la realidad humana.

En referencia a la primera consideración, lo relevante es cómo es que para Foucault existen regímenes de veridicción, lo cual guarda como fundamento aquello que denomina una actitud contra-positivista, que se traduce en la adopción de una perspectiva según la que no existe un régimen único, necesario y universal, sino diversos regímenes que producen positivities sobre la realidad (Castro, 2011, p. 315), o, dicho de otra forma, producen efectos reales sobre la articulación del entramado práctico en el que se desenvuelve la vida humana (Foucault, 2020, pp. 249-251). Esta actitud, cabe mencionar, supone rechazar cualquier matriz discursiva como verdadera frente a otras, lo cual permite evaluar la existencia de cada régimen o positividad según los modos en los que estos se articulan y los efectos que producen, sin caer con ello en considerar cuán benéficos o perniciosos pueden ser estos —ya que dicha interrogación supondría, nuevamente, privilegiar a un régimen por sobre otro— (Dege, 2015, p. 32).

Por otra parte, la consideración de los regímenes como resultados provisorios de procesos de veridicción, es relevante en cuanto esta última noción apunta a la articulación de los procedimientos mediante los cuales los individuos logran dar lugar a una verdad al interior de un régimen en específico, constituyéndose con ello como sujetos, o, como sostiene Butler (2009), resultando inteligibles al interior de un esquema de reconocimiento (p. 37). Así las cosas, el examen de un régimen de veridicción, en cuanto sistema de comprensión pre-temática de la vida, supone ver a toda verdad y todo régimen como susceptible de modificaciones. Es más, la remisión de los procesos de veridicción a regímenes de veridicción, como se verá durante esta investigación, supone admitir la historicidad de estos mismos como el carácter según el cual los regímenes desde los que una veridicción puede tomar lugar van modificándose entre sí, ya que la mera manifestación de una verdad reclama la articulación de elementos que deben ser inteligibles a partir de regímenes que pueden ser puestos en tensión por dicha veridicción misma, o, dicho de otra forma, los regímenes de

veridicción, aunque constitutivos de los procesos veridiccionales mismos, se ven excedidos por estos.

Siguiendo estas dos consideraciones, resultará prudente que la pregunta central de esta investigación tome como guisa de examen la relación ya no entre subjetividad y verdad, sino la relación entre ascesis y veridicción, pues, en último término, si la subjetividad es la que lleva a cabo prácticas ascéticas, estas últimas se hallan completamente involucradas en cada elemento e instancia de los procesos de veridicción, a la par que estos mismos se ven traducidos en las prácticas ascéticas mismas (como se cita en Foucault, 2014a, pp. 387-389). Así, la pregunta por la relevancia metódica de la ascesis y la forma en la que esta hace —o no— de la subjetividad u ontología ética algo histórico será resuelta atendiendo a cómo esta guarda una relación co-constitutiva con los procesos de veridicción. Por lo pronto, esto supone reconstruir el pensamiento del último Foucault atendiendo a los supuestos mediante los cuales ascesis y veridicción se ven de antemano enlazados entre sí, particularmente en referencia al problema sobre cómo es que históricamente se ha desarrollado la constitución de la subjetividad moderna. No obstante, en virtud de que estos supuestos no se encuentran del todo tematizados, ni, menos aún, explícitamente vinculados en las producciones intelectuales de Foucault, se da por entendido que el tipo de trabajo a realizar aquí consiste en una interpretación, y que, en cuanto es interpretación de supuestos que requieren ser buscados, nos hallamos frente a una arqueología exegética, esto es, una excavación en los supuestos de la relación mencionada que culmina en una interpretación sobre los modos en que estos se hallan asociados para dar lugar a la relación misma.

Para lograr una *arqueología exegética de la ontología ética* de Foucault, nuestra propuesta tendrá como primera tarea circunscribir los límites del problema, lo que se traducirá en realizar una recta reconstrucción de las nociones subjetividad y verdad, y cómo es que estas se hallan relacionadas a la luz de las prácticas ascéticas. Esto nos permitirá entender qué se quiere decir cuando afirmamos que la subjetividad u ontología ética tiene un carácter ascético, y nos abrirá paso a una problematización acerca de cómo es que dicho carácter reclama una relevancia sobre la verdad, tal que esta precisa entenderse siempre en términos veridiccionales, asunto que nos hará transitar a un examen sobre cómo ascesis y veridicción son co-constitutivos en referencia a subjetividad y verdad, y así también en

referencia a la historia entendida como el carácter de la realidad, según el cual esta va viéndose modificada a partir de la misma estructura en la que se constituye.

Con lo anterior queda esbozado el plan de trabajo de esta investigación. Sin embargo, si el último paso de nuestra investigación llega a mostrar que la ascesis tiene un rol fundamental en aquello que podemos comprender como historia en la constitución de la subjetividad, entonces llegaremos a una conclusión aún más radical que aquellos que se han propuesto abordar este asunto, pues la ascesis no nos dará cuenta de una subjetividad trascendental, sino de una realidad ascética, haciendo de esta noción un concepto ontológico que no solo tendría alcance en la constitución de la subjetividad, sino, quizá, también la de la realidad. No obstante, la entrada a este término deberá ser preparada, lo cual nos exigirá dilatar su tratamiento, al menos hasta que la relación foucaultiana entre subjetividad y verdad sea esclarecida.

I. Analítica de la relación entre subjetividad y verdad.

Hacia la interrogación por la relación entre subjetividad y verdad

Como señala Gros en la situación del curso *Del gobierno de los vivos (1970-1980)* (en Foucault 2014a), el pensamiento y empresa de Foucault sufre una inflexión en torno al abordaje de la pregunta por cómo hemos llegado a ser eso que somos hoy. Si para 1979 los regímenes de verdad consisten en relaciones entre matrices discursivas y relaciones de poder, de modo tal que los individuos se hallan gobernados sin una clara posibilidad de entender en qué medida pueden ser libres, para 1980, en el curso ya mencionado, estos regímenes se constituirán a través de prácticas que relacionarán ambos ámbitos. Así, si para lo que llamamos periodo genealógico las prácticas son el resultado y el sostén de las relaciones entre matrices discursivas y estrategias de poder, para el periodo ético estas funcionarán como la bisagra mediante la cual la verdad tendrá una materialización práctica (pp. 387-389).

La empresa de Foucault (2009), denominada por él como una ontología del presente, u ontologías de la actualidad (pp. 38-39, 316), tiene por objetivo establecer un diagnóstico crítico en torno a nuestros modos de ser, entendiéndose esto como la manera en que nos comprendemos y comportamos cotidiana y regularmente. No es necesaria una gran erudición para darse cuenta de que esta empresa tiene un carácter eminentemente histórico, pues, en cuanto la pregunta se dirige al presente como suelo desde el que se vuelve posible la interrogación misma por la actualidad, esta misma se ve de antemano condicionada por aquello que hace del presente éste, y no otro presente.

¿Pero cómo Foucault lleva a cabo esta historia? ¿Qué manera de comprender la ligazón entre el pasado y el momento actual está siendo elaborado aquí? Pues bien, en diversos pasajes, Foucault señala que la historia de la constitución del sujeto no puede ser realizada atendiendo a cómo nuestras formas de vivir han evolucionado o se han visto distorsionadas en base a una ideología. Los motivos de esta afirmación guardan relación, fundamentalmente, con el programa del Humanismo¹, particularmente con las propuestas de

¹ El Humanismo puede ser caracterizado como un programa cultural de formación del humano, el cual tiene sus raíces en la herencia de la *Paideia* en la cultura latina y su posterioridad. En pocas palabras, este programa se arroga por misión llevar al humano a su humanidad, vale decir, la forma en la que este debería ser, asumiendo de este una esencia que es distorsionada por la historia y la inmediatez de la vida (Toussaint, 2021, pp. 24-26, 41-42).

Sartre y Althusser (Dege, 2015)², las cuales admiten, siguiendo a Liotta (2011), un doblete empírico-trascendental, en el que el humano se concibe a sí mismo como objeto empírico susceptible de conocimiento y, simultáneamente, como condición de posibilidad de dicho conocimiento (p. 35), relevándose de su propia historia, vale decir, olvidando o negando el carácter histórico de su existencia, asunto que conlleva como principales riesgos (1) la formación de un humano de acuerdo con cómo este es concebido al interior de los mismos discursos que lo elaboran o crean como objeto de conocimiento a través de relaciones de poder, así como (2) la postulación de dicha creación como algo necesario y fijo de la naturaleza humana (pp. 36-38).

En términos esquemáticos, la historia realizada en la ontología del presente invierte las afirmaciones anteriores: si en la postura humanista visualizada por Foucault, el individuo se encuentra previamente situado frente a su contexto histórico, de manera tal que puede ir más allá de este, alcanzando un conocimiento no distorsionado de sí mismo y su situación originaria, el filósofo de tradición nietzscheana sostendrá que los discursos y las relaciones de poder son la base de nuestras condiciones de acceso a un autoconocimiento esencialmente histórico, en cuanto nuestra subjetividad se encontraría constituida por las maneras en las que la intersección de estas dos matrices nos llevan a relacionarnos con nosotros mismos (Dege, 2015, pp. 42-44). Con esta aserción, asumir la contingencia de lo que somos no podría derivar en una tarea que busque definir una esencia humana, sino, por el contrario, dar cuenta de la historicidad de nuestras formas de comprendernos, lo cual es traducido en una genealogía que se asigna por tarea excavar en “los azares de los comienzos” de un discurso (Foucault, 1979, p. 11), la emergencia de las prácticas mediante las que se articula un discurso sobre nosotros mismos, esto es, una genealogía arqueológica de nuestra subjetividad (Foucault, 2016, p. 43).

² De acuerdo con Carmen Dege (2015), Sartre y Althusser, aun cuando intentan historizar la existencia humana, presentan afirmaciones metafísicas, que proponen un orden trascendente al humano mismo, en el cual yace el fundamento de la existencia y condición humana (pp. 18-19). En el caso de Sartre la dimensión trascendental del humano radica en su autenticidad, entendida como una elección existencial en la que lo elegido es la libertad, entendida como un actuar sin valores previos, pero con un arraigo a una intersubjetividad de la que soy, junto con los otros, recíprocamente responsable de los otros en cuanto ser pensante que se reconoce en ellos (19-23). Por otro lado, en el caso de Althusser no hablaríamos de libertad, más sí de ideologías y de luchas de clases como aquello que es trascendente al humano, en donde lo determinante de estos dos elementos es el olvido o distorsión de la situación histórica en la que se encuentra el humano en el desarrollo de su vida (23-25).

Admitido lo anterior, una historia de la subjetividad solo se vuelve posible en cuanto es realizada con atención a las prácticas que, vueltas técnicas a través de su inserción en determinados discursos, han gestado una comprensión de la realidad, de la verdad, y de nosotros mismos (Foucault, 2020, pp. 250-251; 2009, pp. 18-19, 316; 2014a, pp. 97-98). Pero ¿en qué se traduce esto? ¿cómo es posible realizar una historia que, atendiendo a las prácticas humanas, se restringe a sí misma la posibilidad de fijarse una orientación previa? Ciertamente, esta pregunta puede ser abordada a través de dos niveles de análisis: (1) atendiendo a las convicciones que motivan la realización de la ontología del presente, y (2) atendiendo al marco en el que se ejecutan las operaciones metodológicas de dicha historia.

Desde el primer nivel de análisis, la convicción de Foucault (2009) se enmarca al interior de una tradición ilustrada, abierta por Kant con su pregunta sobre la Ilustración [*Was ist Aufklärung?*], la cual toma a la Ilustración como una actualidad que, a partir de sí misma, ofrece ciertos elementos que permiten establecer una crítica sobre ella (pp. 24-26). Aquí, sin embargo, Foucault radicalizaría la pregunta kantiana, pues, mientras este comprendería a la Ilustración como el momento en el que los entes racionales toman consciencia de la necesidad de adquirir una autonomía con relación a las instituciones que los gobiernan (Kant, 2015), el filósofo francés sostendrá que dicho logro de autonomía, de liberación del yugo y la dependencia de las instituciones, supondrá siempre una transformación del ente racional, haciendo que este no pueda existir del mismo modo que encontrándose sujeto a las instituciones que lo circundan (Foucault, 2014a, p. 99). Por tanto, la interrogación por la actualidad no se agota ni se centra en aquello que se encuentra presente en nuestros entornos culturales y sociales. Antes bien, el preguntar foucaultiano examina el modo en que la actualidad establece los modos posibles mediante los cuales el individuo llega a ser, para sí mismo, un sujeto (Foucault, 2020, pp. 25-27). Es en este sentido que la interrogación de Foucault contiene una actitud crítica radicalizada, ya que, buscando desenterrar la formación histórica de nuestra autocomprensión, busca dar con las condiciones históricas que permitirían transgredir y desactivar eso que estamos siendo (Dege, 2015, p. 28; como se cita en Foucault, 2012b, p. 19).

Con todo, dirigiendo nuestra reflexión hacia el segundo nivel de análisis, el asunto adquiere cierta complejidad. Si la actualidad, y quien se interroga por esta, son cuestionados

a partir de la actualidad misma, ¿de qué manera puede hacerse un rastreo histórico de esta actualidad, y qué faculta a Foucault hacerlo? Pues bien, comprendiendo al presente como un escenario en ejecución, pero ¿cómo se acredita esto? Atendiendo a la noción de juegos de veridicción (Foucault, 2020, pp. 250-251). En efecto, aunque la convicción sobre la posibilidad de interrogar al presente tiene su emergencia en la actitud ilustrada de Kant, de manera tal que su pregunta por la historia es siempre una pregunta por las condiciones en las que determinado discurso llegó a tener lugar (Foucault, 2009, p. 316; Barakat, 2020), la manera en que se concibe a la actualidad tiene una impronta decisivamente nietzscheana, esto es, la actualidad es concebida como un resultado provisorio de interacción entre fuerzas (Sluga, 2005).

No obstante, a diferencia de Nietzsche, la pregunta por las condiciones de emergencia de las formas en las que nos encontramos actualmente constituidos no toma la forma de una interrogación por la voluntad que impone su interpretación sobre su entorno —¿qué quiere la voluntad cuando quiere X?— (Nietzsche, 2008, p. 122), sino, más bien, toma la forma de una interrogación por las condiciones históricas de aparición de tal o cual discurso de carácter normativo, entendiendo que dichas condiciones son en realidad elementos que, en determinadas circunstancias, funcionaron como condiciones suficientes para articular ciertas prácticas como un discurso que impone una comprensión sobre la vida (Barakat, 2020). Ahora bien, ¿qué es lo decisivo a la hora de pensar en la emergencia de un discurso, o, dicho de otra forma, ¿qué es lo que nos permite identificar a un discurso normativo en cuanto tal? Sin ánimos de inquirir en este terreno de manera directa —ya que se constituye como parte de esta investigación—, baste señalar que lo característico de un discurso normativo radica en que, de manera inmediata y pre-reflexiva, nos comprendemos a partir de él (Foucault, 2020, pp. 25-27).

Retornando, a partir de estas aclaraciones, a nuestra constatación inicial sobre el desplazamiento de un periodo genealógico a uno ético en la ontología del presente, debemos preguntarnos: ¿Qué nos faculta a periodizar la empresa de Foucault, si esta no se establece a sí misma por periodos, sino por desplazamientos? En efecto, aunque hay un acuerdo fundamental en torno a que el filósofo presenta ciertas modificaciones en el desarrollo de su pensar, cuáles sean estas modificaciones, y qué valor tienen a la hora de establecer una

interpretación sobre la empresa de Foucault, es un asunto en disputa. Por su parte, Miguel Morey (2008) sostiene que hay una tripartición del pensamiento foucaultiano, y que este supone una lectura cronológica, de la que se desprende: (1) un periodo arqueológico, dedicado a estudiar la formación de sistemas de saber, datado entre 1961 y 1969, (2) uno genealógico, que tiene lugar entre 1970-1979, dedicado al examen de las formas y relaciones de poder, y (3) un periodo ético o hermenéutico, consagrado a la relación de uno consigo mismo, que iniciaría en 1980 y terminaría en 1984, año de fallecimiento del filósofo (pp. 12-13). No obstante, Morey asienta su discusión en la división entre arqueología y genealogía como rupturas entre ambos, afirmando que, por el contrario, la genealogía es el orden explicativo de lo caracterizado por la arqueología (pp. 13-19). Pero, aunque este sea el caso, su crítica no logra abordar el periodo ético. Antes bien, este es insertado en su crítica como una consumación retrospectiva de lo trabajado para ese entonces por Foucault (pp. 21-22).

El problema que ve Morey, sin embargo, sí tiene asidero. Al revisar la producción de textos dedicados a estudiar a Foucault, nos topamos con esta división en el campo de estudios que abordan. Por mencionar unos ejemplos, que aun así resultan valiosos para este estudio: *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*, dirigido Marcelo Rafin (2019), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*, editado por Marta Faustino y Gianfranco Ferraro (2020). En ambos casos, hay un recorte cronológico. Pero ¿es solo cronológico? ¿qué motivos presenta la postura opuesta, si es que la hay?

Previo a que seamos nosotros quienes tomemos posición en este debate, será conveniente tener en cuenta lo que, desde esta división pretendidamente cronológica, se presenta como distintivo en cada periodo. Siguiendo la pista de Foucault (1994b) y Dalmau (2019), lo característico del así llamado periodo arqueológico, consistiría en elaborar un modo de proceder que, por un lado, toma como objeto de examen discursos de las ciencias humanas, y los aborda comprendiéndolos como documentos que contienen capas que exhiben reglas de articulación de dichos discursos, y, por otro, se interroga por cómo dichas reglas funcionan como condiciones históricas de posibilidad de los discursos mismos. Con todo, en la medida en que esta tarea tiene como límite una caracterización o descripción de los modos en que dichas reglas logran articularse para hacer posible tal o cual clase de discursos, la explicación a través de la cual se hace posible saber cómo surgen dichas reglas

en cuanto que reglas, obedece a otra clase de tarea, que solo puede tener lugar una vez realizada la arqueología.

Ciertamente, esta tarea se corresponde con aquello que conocemos como periodo genealógico, en cuanto busca esclarecer la emergencia y procedencia de las prácticas mediante las cuales se ha vuelto posible categorizar al humano (Foucault, 1979). En este sentido, la genealogía se concentra en las prácticas divisorias, aquellas que distinguen a los humanos según cómo la conducta de estos quepa al interior de categorías existentes en los discursos de las ciencias humanas (Foucault, 1994b). Bajo estas consideraciones, la genealogía desplaza el objeto de interrogación de la arqueología, para preguntarse, por un lado, cuáles prácticas divisorias dieron lugar a la aparición de tal o cual discurso normativo, y, por otro (y como consecuencia de lo anterior), cómo dicha práctica logró imponer un modo de actuar sobre los individuos, es decir, qué relación de poder se encuentra inscrita en tal o cual práctica divisoria.

No obstante, y como es señalado tanto en el prólogo al segundo tomo de *Historia de la sexualidad* (Foucault, 2003), como en la entrevista *Le sujet et le pouvoir* (Foucault, 1994b), en la medida en que estas prácticas reclaman cierta ejecución por parte de un individuo, la explicación de cómo estas mismas producen la verdad no puede ser totalmente remitida a las formas de saber o las relaciones de poder. Antes bien, precisan ser entendidas con atención a cierto tipo de procedimiento que reclama la agencia del individuo, tal que a partir de este la verdad pueda instanciarse en cuanto normativa. Es aquí, por tanto, que ocurre la inflexión hacia lo que denominamos el periodo ético, el cual puede ser lícitamente llamado periodo en la medida en que recupera lo ya trabajado para centrarse directamente en el rol que asume la subjetividad en la constitución actual de sí misma, esto es, las ontologías del presente.

¿Qué ocurre, empero, con la arqueología y la genealogía? ¿es que pueden ser abiertamente establecidos como periodos? Si nos retuviésemos a una mirada pretendidamente cronológica, como recusa Morey (2008), sería lícito sostener que sí los hay. Pero hay también otro motivo para sostener que el pensar foucaultiano es susceptible de periodización, y es que, aun cuando las temáticas abordadas por Foucault retornen constantemente en el desarrollo de su pensamiento, son las formas explícitas de encarar las temáticas las que marcan los desplazamientos de un periodo a otro, o, dicho de otro modo,

son los resultados mismos de cada investigación los que marcan la necesidad de una reelaboración de las maneras en que se encara la ontología del presente, y, entre todas las reelaboraciones que podemos identificar, ya sea al nivel de los cursos del Collège de France, o bien al nivel de los libros publicados, es posible reconocer las que hemos mencionado aquí. Para acreditar esta interpretación, permítasenos traer a colación el pasaje con el que Morey intenta, por un lado, recurrar la periodización, pero, por otro, distinguir al periodo ético en cuanto punto de maduración del pensar de Foucault, ubicado en la entrevista ya mencionada, en el que Foucault (1994b) mira en retrospectiva el desarrollo de su empresa:

Il y a d'abord les différents modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science; je pensé par exemple à l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique (...), Dans la deuxième partie de mon travail, j'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les 'pratiques divisantes'. Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme sain d'esprit (...) illustre cette tendance. Enfin, j'ai cherché à étudier — c'est là mon travail en cours — la manière dont un être humain se transforme en sujet; j'ai orienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une 'sexualité'. Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches³.

Que Foucault hable de una “segunda parte” de su trabajo, para luego dar cuenta de que existiría una tercera, aquella de la que se estaría encargando en el momento que dio dicha entrevista, nos habla de que incluso el mismo filósofo concibe ciertas inflexiones al interior de su pensar, las cuales no guardan una relación con los temas, sino, como habíamos sostenido, con los modos en los que se encara la pregunta por la ontología del presente. En

³ Traducción del autor: En principio, existen diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencias. Pienso, por ejemplo, en la objetivación del sujeto hablante en la gramática general, en filología y en lingüística (...). En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que llamaría 'prácticas divisorias'. El sujeto está dividido al interior de sí mismo, está dividido de los otros. Estos procesos hacen de él un objeto. La convivencia entre el enfermo y el hombre sano de mente (...) ilustra esta tendencia. En fin, he intentado estudiar —es mi trabajo en curso— la manera en la que un ser humano se transforma en sujeto; he orientado mis búsquedas hacia la sexualidad, por ejemplo, la manera en la que el hombre se ha visto llevado a reconocerse como sujeto de una 'sexualidad'. No es entonces el poder, sino el sujeto, el que constituye el tema central de mis investigaciones (Foucault, 1994b, p. 223).

este sentido, lo característico del periodo ético, tal como se nos muestra en la cita, es que estudia directamente “la manera en la que un ser humano se transforma en sujeto”, vale decir, el modo en que los individuos se relacionan consigo mismos a partir de una verdad (Foucault, 2020, p. 27). De este modo, la elaboración del problema que Foucault intenta elucidar a través del binomio subjetividad-verdad se posiciona como una maduración de la manera en que el problema de la constitución histórica de la subjetividad había sido encarado, y entra en directa tensión con el Humanismo, el cual será esquematizado y confrontado por el filósofo a través de dos formas de encarar el problema inscrito en ese binomio: (1) la manera tradicional, que tendría lugar desde Platón a Kant, y que se pregunta por las condiciones de posibilidad que deben ser satisfechas por parte de la subjetividad para la obtención de conocimiento verdadero, haciendo que la subjetividad se vea apartada de la verdad, pero, a su vez, facultada para tener una relación cognoscitiva con esta (p. 26), y (2) la manera “positivista”, que se interroga por la licitud de las formas de conocimiento en referencia al autoconocimiento, esto es, “¿cómo puede haber verdad del sujeto, cuando solo puede haber verdad para un sujeto?” (p. 26).

Frente a estas dos maneras históricas de encarar el problema, que, dicho sea de paso, olvidan el carácter histórico de la existencia humana, Foucault (2020) elabora su propio abordaje, en el que el interrogante es “¿Qué experiencia puede hacer el sujeto de sí mismo, una vez que se ve en la posibilidad o la obligación de reconocer, acerca de sí mismo, algo que pasa por verdadero? ¿Qué relación tiene el sujeto consigo mismo desde el momento en que esa relación puede o debe pasar por el descubrimiento, prometido o impuesto, de la verdad sobre sí mismo?” (pp. 26-27). En esta medida, la interrogante toma como condición central a la historia, en cuanto aquello que pasa por verdadero es, en realidad, una ficción que, aun cuando necesaria y previa para la autocomprensión, consiste en el resultado de las maneras en que los humanos se ligan a, y modifican los discursos que pasan por verdad (Foucault, 2009, p. 316; 2020, pp. 27-28). Ciertamente, este modo de preguntar de Foucault se apropia de las afirmaciones que Heidegger (2000) realiza en su Carta sobre el Humanismo, las cuales acusan al Humanismo como una tendencia a generar una definición metafísica del

humano (p. 23)⁴, de modo tal que, desde la pregunta foucaultiana, dicha tendencia, que toma lugar en diferentes recortes históricos, puede verse desmantelada.

Pero la manera en que la pregunta está planteada pareciera exigir que los humanos sean agentes de sí mismos, o, dicho de otra forma, tengan la capacidad de plantear y ejecutar acciones de manera tal que estas sean las que los transformen, esto es, con vistas a un fin, pues, si el humano debe reconocerse a partir de discursos, es plausible asumir que este tiene la capacidad de realizar dicho autorreconocimiento, y que en este él se asume como responsable de sí, lo cual expondría, como sostiene Han-Pile (2002), que el reconocimiento es un elemento de la naturaleza humana marginado de la historia misma, o, en otras palabras, trascendental, lo cual colocaría a la filosofía de Foucault en la vereda que él mismo acusa: el Humanismo.

Sin embargo, en tanto que dicha agencia se halla enmarcada en un proceso de veridicción, y, con ello, en un régimen veridiccional, no es posible remitir de manera total dicha agencia al individuo, ya que la posibilidad, la forma y el contenido de esta misma se encuentra, por un lado, fundamentada en regímenes de veridicción, y, por otra, orientada hacia la manifestación de la verdad a la cual se intenta dar lugar (Foucault, 2014a, pp. 104-107). En términos esquemáticos, a la luz de la verdad la subjetividad se encuentra en una mediación entre pasividad y actividad, en donde dicha mediación supone, para la verdad, una determinación sobre el modo en que esta llega a ser normativa (Gordon, 1999, pp. 396-398).

El supuesto de que la verdad tiene un carácter normativo sobre la vida humana tiene sus raíces en lo que llamamos el periodo arqueológico, en el cual, como afirma Raffin (2019), se gesta la orientación del proyecto foucaultiano como un tránsito hacia el problema de la verdad como estrategia política de control de la existencia humana (pp. 22-23). En este sentido, y concordando con Raffin, con lo que nos hallamos en la inflexión hacia el periodo ético es una nueva forma de encarar el problema de la verdad, en donde la perspectiva de las relaciones de poder es desplazada —aunque no abandonada— por la perspectiva de las

⁴ De acuerdo con Heidegger (2000), el Humanismo trae consigo el problema de proponer al humano en una fase mediana entre su estado actual y su posibilidad de alcanzar la idea de humanidad, o, por el contrario, tornarse inhumano en referencia a dicha definición. Por lo pronto, lo problemático de este asunto es que la idea de humanidad, al ser puesta en marcha, configura y delimita un modo de libertad y un modo de naturaleza, que excluyen la posibilidad de que otras formas de existir tengan lugar (pp. 24-25).

veridicciones (p. 28), lo cual referirá, como veremos, a los procesos mediante los cuales una subjetividad se produce a sí misma teniendo como suelo de dicha autoproducción una verdad entendida como pura afirmación.

Del gobierno de los vivos (1979-1980) es, siguiendo esta línea, un acontecimiento dentro del pensar foucaultiano, que situará a las matrices discursivas y el ejercicio del poder al interior de la categoría de gobierno, intentando con ello señalar que, ahí en donde hay ejercicio del poder, este no se reduce a una acción sobre un cuerpo ajeno al del agente de esta, ni tampoco al tipo de conceptualización que vuelve a dicha acción comprensible, sino que debe tener en cuenta, además, el juego inestable entre tal clase de acciones y aquella otra que tendrá sus efectos en, por un lado, el mismo agente que las produce, y, por otro, en la posibilidad de que una veridicción pueda tomar lugar (como se cita en Foucault, 2014a, pp. 383-387; Foucault, 2014b, pp. 27-29; 2016, p. 45). Será entonces, a partir de esta constatación, que la noción de la verdad adquirirá una nueva relevancia, ya que esta atravesará ambas clases de acciones —prácticas de poder y prácticas de sí—, exhibiéndose con ello como una noción que se hallaría a la base de las formas de gobierno y de constitución de las subjetividades.

Pero, como se ha señalado en el apartado anterior, parece ser que la literatura especializada no ha profundizado en el problema ontológico que este nuevo marco de análisis supone, ya que una cosa es interpretar la empresa del periodo ético teniendo como referencia los efectos que aquella verdad, de tinte intrínsecamente político, habilita en determinados recortes históricos —tarea bien desarrollada por Raffin (2019)—, pero otra tarea parece ser la de un examen con la meta de sacar a luz los supuestos propiamente metodológicos y ontológicos que permiten tomar en cuenta a una verdad como pura afirmación que configura la vida humana, y, más aún, que nos llevan a entender en qué sentido considera Foucault que, a partir y a través de la verdad misma, puede haber algo así como la producción de una subjetividad, inquietud central de la empresa foucaultiana.

En un pequeño apartado de la conferencia *El origen de la hermenéutica de sí*, Foucault (2016) sostiene que su proyecto es el de una genealogía del sujeto o la subjetividad moderna, y que su método es el de una arqueología del saber que se pregunta por cómo es que, a partir de tales o cuales prácticas, se ha ido elaborando el concepto de sujeto que

poseemos hoy, el cual sería comprendido por nosotros, los modernos, como ‘sí mismo’ (p. 43). Si quisiéramos ahondar en este último asunto, vale decir, por cómo es que las prácticas constituyen una red de relaciones significativas a través de las cuales ha ido formándose eso que somos hoy, con lo que nos encontraremos, como bien comenta Sauquillo (2017), es que Foucault analiza toda práctica asumiendo como elementos primordiales la necesidad de la contingencia y la discontinuidad de las prácticas mismas (p. 40), de modo que la realidad aparecería como constituida por las prácticas, y no a la inversa, lo cual supone que la genealogía foucaultiana no se destina a realizar una historia que dé cuenta de un supuesto sentido de la historia de aquello que somos, sino que, nuevamente al revés, esta se destina a mostrar cómo es que hemos redireccionado, sin una finalidad externa a nuestra realidad, eso que hemos llegado a ser (pp. 40-41).

No obstante, y tal como se plantea en la lección ya mencionada de *Del gobierno de los vivos*, las relaciones de poder son menesterosas de la manifestación de una verdad (Foucault, 2014a, pp. 96-101), lo cual recibe su justificación en virtud de que, además de que toda relación supone una referencia, todo curso de acción supone una inteligibilidad de (1) las acciones por hacer, (2) el mundo en que dichas acciones son realizadas, junto con los entes —cosas e individuos— que se hallan involucrados en este, y (3) el sujeto agente de la acción (Nichols, 2014). Pero el asunto no acaba ahí. La necesidad de la relación entre el ejercicio del poder y la manifestación de la verdad se vuelve explícita una vez que Foucault propone como necesario que toda manifestación de una verdad tenga lugar a través de una subjetividad (Alarcón y Ticchione, 2022). No obstante, no por esto es por lo que la relación entre subjetividad y verdad se vuelve clara; por el contrario, es esta asunción la que tensiona la posibilidad de entender rectamente lo que Foucault está pensando.

Si quisiéramos formalizar dicha menesterosidad o necesidad de una manifestación de la verdad desde el esquema de relaciones de poder, podríamos sostener, como Nichols (2014), que toda práctica destinada a la conservación o modificación de la autocomprensión práctica de los seres humanos —en donde las relaciones de poder de antemano se hallan operando—, tiene a la base un horizonte práctico de posibilidades que, resultando inteligible de forma parcial y pre-temática, logra ser determinado a través de la manifestación de una

verdad, de modo que esta vuelve explícito, en su manifestación, el marco de posibilidades de relación con las cosas, los otros y uno mismo (p. 145).

Pero el asunto no acaba allí. La sistematización que ofrece Nichols (2014) no refiere de buenas a primeras a las nociones de ‘subjetividad’ y ‘verdad’, menos aún a las ‘relaciones de poder’. Antes bien, Nichols se encarga de mostrar que las nociones fundamentales, a partir de las que es posible inteligir una relación entre los elementos ya mencionados, son las de ‘pensamiento’ [Thought] y ‘experiencia’ [Experience] (pp. 140-148), en donde el primer término refiere a una actividad del sí mismo de explicitación y posicionamiento práctico de, y frente a un horizonte práctico de autocomprensión que precede a su ser-sujeto, y el segundo refiere al campo de posibilidades prácticas que resulta de la determinación del pensamiento sobre el horizonte en que dicho campo aparece (pp. 143-145).

La relación entre ‘subjetividad’ y ‘verdad’, sin embargo, parece no aclararse completamente a través de esta remisión a las nociones de ‘pensamiento’ y ‘experiencia’; de hecho, esta constatación parece acarrear o producir ciertos problemas, como el hecho de que la noción de pensamiento parece hacer que la verdad, que ya se mostraba relacionada con una relación de poder que precede al sujeto, y que, más aún, habilita su autocomprensión, sea una proyección o dotación de sentido que, por mucho que habilite en el sujeto una comprensión práctica de sí y su entorno, aun así inicia en aquél y termina en este último elemento, poniendo con ello en tensión el pretendido carácter histórico que Foucault (2020) le atribuye a la relación entre subjetividad y verdad (p. 27). No obstante, Nichols (2014) no incurre en el error de considerar que la verdad sea para Foucault una proyección cognoscitiva del sujeto. Antes bien, este especialista constata que Foucault lleva a cabo una apropiación crítica de la ontología heideggeriana, vale decir, del hecho de que la existencia humana se halla constituida por el entramado práctico en el que habita (p. 101), entendiendo que dicho entramado es, por un lado, específico (pp. 82-83), y, por otro, *per se* contingente en virtud de su imposibilidad de ser enteramente determinado (pp. 111-113); en resumen, que dicho entramado es histórico.

Si bien no se puede dar espacio aquí para exponer en qué consiste la apropiación crítica que Foucault realiza sobre la filosofía de Heidegger, sí es relevante notar que Foucault (2016) sostiene que, con el término de ‘subjetividad’ [subjectivité], intenta, más bien, referir

al término ‘sí mismo’ [self] (p. 133), el cual no tendría, al menos durante su periodo de vida, la misma carga semántica que el primer término. Esta indicación, que presenta cierto respaldo cuando Foucault (2001) afirma que sus análisis sobre la antigüedad están directamente influenciados por Heidegger (p. 189), halla una formalización en el curso *Subjetividad y verdad* (1980-1981), en donde se establece que la subjetividad tendría cierta equivalencia con la noción de βίος [Bios] o vida, al menos en cuanto esta habría significado, para la cultura griega de la antigüedad, una manera de conducirse a uno mismo a través y en la constante relación que guardamos con las cosas, los demás y nosotros mismos, asumiendo de antemano el dato de que la vida se presenta, por un lado, enraizada en un mundo en el que se ve relacionada con su alrededor, y, por otro, orientada a una finalidad en su conducción, lo cual pone a la subjetividad como aquello que debe conducir y decidir dicha orientación a partir y a través del mundo con el que ya se halla relacionado (2020, pp. 265-268). Una profundización sobre esta comprensión de la noción de vida, hallable en la segunda clase del curso mencionado, muestra que esta se asume como una vida que (1) de antemano toma noticia de sí misma, (2) que esta autocomprensión de la vida se despliega como un constante afrontarse al escenario en donde esta vida se halla situada, (3) que este escenario se plantea como un campo de posibilidades indeterminado, (4) y que dicho despliegue en este escenario supone una determinación práctica de dicho campo, (5) en donde esta determinación consiste en un ejercicio o un llevar a cabo prácticas que (6) modifican la relación con dicho campo de posibilidades, lo cual se traduce en (7) un cambio del despliegue y orientación de la autocomprensión (p. 50).

Esta caracterización parece arrojar luces sobre una comprensión de la subjetividad entendida como inmanente o arraigada al suelo desde donde esta existe, pero no arroja luces sobre la verdad y el modo en que esta constituye a la subjetividad, ni viceversa. Ciertamente, Foucault (2020) solo nos menciona que las maneras en que los sujetos dirigen sus propias vidas entre los campos de posibilidades tienen su procedencia en “las técnicas de vida”, las cuales deben ser entendidas como pautas de procedimientos destinados a la modificación del modo en que uno se comprende a sí mismo, lo cual tiene como correlato la modificación de cómo uno conduce su vida en el terreno práctico (p. 51). No obstante, esta afirmación solo vale para el periodo grecorromano, pues las “técnicas de vida” no serían un género explícito ni independiente de otras técnicas desde la modernidad (Foucault, 2018, p. 117).

¿Cómo dirigirnos desde esta constatación hacia una caracterización de la verdad y su relación con la subjetividad? Pues bien, la noción de ‘pensamiento’ nos abre el camino. Habíamos caracterizado, siguiendo a Nichols (2014, pp. 140-148), al pensamiento como cierta actividad de determinación o explicitación de un marco práctico sobre un horizonte de posibilidades dado, pero el problema que parecía acarrear esto era, precisamente, que podría entenderse al pensamiento como una actividad individual, de modo que la determinación del marco práctico no sería sino una proyección. Pero esta posible objeción es ingenua, y está a un paso de caer en admitir que “las verdades son subjetivas”, en el sentido ingenuo de la frase; más aún, asumir como válida esta objeción supondría admitir un mundo en que la vida en sociedad es, o bien una ilusión, o bien una imposibilidad.

Interpretando el prólogo no publicado al segundo volumen de *Historia de la sexualidad* (1984) (Foucault, 1997, pp. 199-205), Nichols (2014) da cuenta del pensamiento como aquello que: (1) consiste en el marco de racionalidad o forma de producción posible del saber y el conocimiento —matrices epistémicas— en un determinado recorte histórico (pp. 142-143) —como la analogía en cuanto *episteme* en el siglo XVI (Foucault, 1968, pp. 73-76)—, (2) como la forma o el correlato de toda práctica (p. 144), que se exhibe como una autocomprensión que, metodológicamente, determina lo que será o no una práctica, y, ontológicamente como la forma de la autocomprensión que está en ejercicio en una situación determinada, (3) como un movimiento de inversión de la relación práctica con el mundo en el que se despliega o tiene lugar la autocomprensión, esto es, como una relación práctico-comprensiva (p. 145), y (4) como un acontecimiento que irrumpe en el entramado práctico en el que aparece (pp. 145-146).

Estas caracterizaciones muestran al pensamiento como aquello que tiene lugar *en*, y modifica *regiones* del entramado práctico, de modo que las subjetividades o los sí mismos aparecen aquí como aquello que se ve involucrado en la concreción práctica de una de las tantas posibilidades determinadas por el pensamiento, quedando con ello una subjetividad entendida como la autocomprensión que es correlativa al ejercicio del pensamiento. Con todo, aunque la subjetividad sea la autocomprensión en cuanto tal, cabe preguntar por cómo es que el pensamiento llega a tener lugar, pues resulta extraño —o absurdo— concebirlo como puro ejercicio anónimo anterior a la autocomprensión —y se asoma el riesgo de admitir

una actividad intelectual como posibilidad a priori sobre la historia en la que tiene lugar—. Dicho de otro modo, si concebimos al pensamiento como la totalidad del horizonte práctico en el que los sujetos se mueven y llegan a comprenderse a sí mismos, entonces caemos en un problema inverso al del pensamiento como proyección, vale decir, supondríamos que los sujetos están completamente determinados por el horizonte práctico que les es manifiesto, tensionando con esto la meta de la empresa foucaultiana: abrir nuevas formas de libertad en cuanto formas de relacionarse con el mundo (Foucault, 2014a, pp. 257-259).

Si intentamos tomar en consideración todas las formas de pensamiento, nos encontramos no solo con que este irrumpe en un entramado práctico de manera tal que, a través del establecimiento práctico de relaciones entre cosas y el y los sí mismos, habilita formas de volver inteligible al mundo y a nosotros mismos, sino además con que el lugar en el que el pensamiento tiene lugar no se halla completamente fundado por él, ya que, si el pensamiento tiene lugar bajo la forma de la irrupción, en un espacio en el que ya le resulta posible moverse, esto solo es posible considerando a dicho lugar como algo que debe exceder cualquier ejercicio del pensamiento, pero, en cuanto el lugar se encuentra siempre siendo reconfigurado por el pensamiento, este nos permite entender que el lugar sobre el que se mueve se presenta como un suelo de relaciones de matrices de saber que va reconfigurándose a sí mismo, lo cual se exhibe bajo la forma una constante yuxtaposición, sin regla necesaria ni universal, sino meramente contingente (Dege, 2015, pp. 30-31; Foucault, 2020, pp. 250-251). Caso ejemplar en la empresa de Foucault es la modificación de “la percepción ética” del cristianismo temprano sobre el régimen de los *aphrodisia* (p. 117), en donde se ve que esta forma de pensamiento se vería modificada en lo referente al tipo de proyección práctica o el tipo de forma de conducir la vida que se propone en las evaluaciones de los actos sexuales (pp. 92-93).

Esta comprensión del pensamiento nos permite entender con mayores luces el término de subjetividad o ‘sí mismo’ —el cual resultaba más apropiado para capturar eso que Foucault pensaba por subjetividad—, ya que nos permite constatar que toda autocomprensión supone (1) ser ya tenida en cuenta e inteligible por sí misma a partir de un horizonte práctico que le precede y en el que se halla involucrada, (2) ser partícipe de la constitución y configuración constante de ese horizonte, de suerte que (3) podemos preguntarnos por cómo

es que dicha autocomprensión exhibe estos dos aspectos implicados ontológicamente en ella. Por lo demás, resultará pertinente intentar interpretar a Foucault y su noción de subjetividad dentro de sus propios términos, sin situarlo, como Nichols (2014) de antemano en un diálogo implícito con la obra de Heidegger.

En *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), Foucault, examinando el *Alcibíades* de Platón —texto al cual volverá constantemente durante sus últimos cuatro años de vida—, sostiene que el diálogo transita por la pregunta “¿Qué es sí mismo?”, la cual interpreta como “¿[Cuál es] esa relación? ¿Qué es lo que se designa mediante ese pronombre reflexivo *heauton* [sí mismo]? ¿Qué es ese elemento que es igual del lado del sujeto y del lado del objeto?” (2001, p. 66.). Más allá de que Foucault esté interpretando correctamente el pronombre reflexivo del pasaje que cita, o que incluso sea este el caso en relación con el conjunto de pasajes que menciona, el ‘sí mismo’ aparece aquí caracterizado como (1) una relación reflexiva en la que me comprendo involucrado como aquello que establece la relación, pero también como aquello que es relacionado, en donde dicha comprensión no es temática de buenas a primeras —ni tampoco puede llegar a serlo—, y (2) como un ítem idéntico entre dos polos complementarios —lo conocido y lo cognoscente (Foucault, 2020, p. 26)—.

Este fragmento resulta crucial para entender por qué, en *El origen de la hermenéutica de sí* (2016), Foucault habrá sostenido que, entre el periodo grecorromano y la irrupción del cristianismo, existieron tanto un sí mismo gnómico como un sí mismo hermenéutico, el cual se relaciona consigo mismo tomándose como objeto susceptible de interpretación (p. 56). En la medida en que el sí mismo parece ser una relación de un elemento consigo mismo, esta relación tiene como carácter intrínseco el que dicho elemento ejecuta la relación y es aquello que es relacionado. Si a esto le sumamos la segunda caracterización, topamos con que el doble carácter del elemento de la relación puede ser comprendido, simultáneamente, como sujeto y objeto.

Pero este complemento requiere de una aclaración importante: en términos cognoscitivos —aunque este aspecto no resulte determinante en la constitución del sí mismo—, el ítem de la relación se exhibe aquí como aquello que conoce y como aquello que es conocido, pero no se sigue de eso que aquello idéntico sean sujeto y objeto, sino, más bien,

aquello que sostiene a, y se muestra para la relación entre sujeto y objeto. ¿En qué consiste, formalmente al menos, este sí mismo? Pues bien, ya lo habíamos caracterizado: el sí mismo es la autocomprensión práctica a través de la cual resulta determinada una manera de inteligir al entorno y el modo en que me encuentro relacionado con él. Lo que añade esta comprensión del ‘sí mismo’ refiere a los hechos de que, en primer lugar, los polos ‘sujeto-objeto’ en lo que aparece este sí mismo se hallan producidos por él, y no al revés, pues es el sí mismo el que se ve, a través del ejercicio de prácticas, relacionado consigo como objeto para sí mismo en cuanto sujeto, y, en segundo lugar, estos polos —sujeto y objeto— no se hallan constituidos por la autocomprensión, ya que para ser sujeto es necesaria una objetivación con la cual el sí mismo pueda identificarse, en donde la o las procedencias de lo constitutivo del objeto con el que tiene lugar la inversión de la relación práctica con el mundo, tiene a su base discursos que nos preceden (Foucault, 2020, p. 27), de modo que el sí mismo aquí, cada vez que se relaciona consigo mismo, lo hace comprendiéndose según tal o cual objeto de sí que haya producido.

Con todo, esta caracterización nos puede llevar a considerar que la relación reflexiva del sí mismo tendría un carácter eminentemente cognitivo. Si bien es cierto que aquí Foucault aborda medianamente el problema del autoconocimiento, también es cierto que la relación sujeto/objeto del sí mismo se encuentra habilitada en un entramado práctico y el ejercicio de prácticas mediante el cual este existe. Pero el tratamiento foucaultiano del problema del autoconocimiento ofrece un dato interesante: en la medida en que este conocimiento de sí se encuentra configurado por los términos de la práctica en el que puede ser obtenido, con lo que nos encontramos es que dicha relación se establece bajo la forma de una comprensión que exhibe al sí mismo como agente de prácticas que lo atañen como el objeto de intervención de estas. En términos esquemáticos, esto nos muestra que la autocomprensión es siempre una comprensión doble en la que el conocimiento de sí consiste en un posicionamiento práctico a partir del cual el sí mismo puede tomar noticia de sí, siempre dentro de los márgenes de la perspectiva en la que está situado. No obstante, en cuanto el sí mismo ya se encuentra relacionado bajo esta forma, pareciera ser que el fundamento de esta forma de relación se hallaría de la mano del sí mismo, lo cual tensaría su pretendido carácter histórico.

De todos modos, en “Debate sobre “verdad y subjetividad””, entrevista hallable en el texto *El origen de la hermenéutica de sí* (2016), Foucault sostiene que el sí mismo no es una identidad o una mera actividad de identificación de uno consigo mismo, sino que, más bien, “sería el tipo de relación que ese *ser humano*, en cuanto *sujeto*, tiene consigo mismo *en una relación política*” (p. 133; cursivas propias). Esta caracterización nos remite a una comprensión del individuo como (1) humano o individuo, (2) sujeto y (3) sí mismo, en donde el humano aparece en cuanto sujeto bajo la afirmación de que este ya se encuentre, por medio de la relación que tiene consigo, sujetado a cierto campo normativo en el que se hallan las bases para que dicha relación pueda tener lugar bajo determinadas formas. En efecto, en la primera clase de *Subjetividad y verdad* (2020), Foucault arguye que hay un reconocimiento de las verdades que resultan normativas, pero que este solo se da en la medida en que “se los reconoce como verdaderos a partir del sujeto (...) a partir de *nosotros en cuanto sujetos*” (p. 27; cursivas propias). No obstante, ¿Qué quiere decir esto último? ¿Por qué Foucault habla del sujeto, pero también de un *nosotros*? y ¿Cómo entender que en ese nosotros aparezcamos todos “en cuanto sujetos”? Quizá, una tentativa de interpretación pueda producirse teniendo en vistas la forma de la relación sujeto/objeto del sí mismo.

Tomando en cuenta que el sí mismo no puede ser una identificación entre sujeto y objeto, o entre sujeto y el sí mismo en cuanto tal (Foucault, 2016, p. 133), el hecho de que digamos que *somos* sujetos y, peor aún, que *somos* objetos, resulta a lo menos extraño. Si bien el punto se resolverá con mayor exhaustividad examinando la noción de ‘verdad’, resultará útil introducir los términos de ‘subjetivación’ y ‘objetivación’. Siguiendo el rastro de Foucault, ya sea en relación con sus análisis sobre la sexualidad grecorromana (Foucault, 2020, p. 302) o el problema de la espiritualidad del sujeto (Foucault, 2001, p. 304) —asunto que también será tratado con posterioridad— lo que encontramos es que la objetivación es, en principio, una conceptualización en la que, de facto, el humano, se vuelve un objeto de conocimiento (no necesaria ni comúnmente exhaustivo), el cual funciona de punto base para la subjetivación, que será comprendida como el proceso mediante el cual se asume una autocomprensión que toma como elemento previo y detonante aquello que se presenta como objeto, vale decir, yo mismo en cuanto sujeto. En este sentido, cualquier posicionamiento a partir del cual queda determinada la forma de la relación tiene a su base una posición que le resulta políticamente abierta o disponible —i.e. impuesta, prometida, promovida, etc.

(Foucault, 2020, pp. 27, 251)— al sí mismo, y que tiene como procedencia los distintos horizontes de saber en los que habita.

No obstante, en *La hermenéutica del sujeto* (2001) la subjetivación y la objetivación se presentan como dos movimientos distintos entre sí, en donde la subjetivación es el volverse aquél a quien, luego de un tránsito lleno de aprendizaje y ejercicios destinado a la incorporación práctica de una forma en específico de conducir la vida propia, se le hace lícito declararse como alguien que ha incorporado la verdad a la cual se ha consagrado, mostrándose y sabiéndose como un sujeto que es sujeto en cuanto ha sido transformado por la verdad que ha vuelto propia (pp. 316-317). En tanto, mientras la subjetivación es aquí un proceso propio de la época grecorromana, previo a la irrupción del cristianismo temprano, será posterior a esta que la objetivación será lo que se les demandará a los fieles a la iglesia por medio de la confesión, consistiendo en la actividad en la que el sujeto deberá, él mismo, producirse como objeto discursivo, intentando con ello dejar de ser eso que ha dicho (pp. 316-317), aunque, claro está, a partir de conceptos y modos de relacionarse que serán determinados no por quien realiza la confesión, sino por quien la demanda o la habilita como confesión (Foucault, 2014b, pp. 25-28) ya que será este quien evaluará si lo que hay frente a él es o no una confesión (como se cita en Nichols, 2014, p. 115).

En este sentido, objetivación y subjetivación parecen presentarse como dos movimientos distintos, pero, si excavamos solo un poco, notaremos que Foucault aquí está pensando en los términos discutidos de forma cualificada: objetivación cristiana porque el sujeto del enunciado —la confesión— se presume o comprende como distinto y liberado del objeto que, siendo él mismo, ha elaborado discursivamente; subjetivación grecorromana, porque el sujeto del enunciado —que incorporó una visión de mundo— se toma como un portador victorioso de la verdad que ha incorporado y ejerce en su existencia. Así las cosas, la diferenciación entre ambas nociones es realizada teniendo como criterio la forma y las técnicas mediante las que el sí mismo se relaciona consigo mismo: o bien distanciándose de aquello que ha producido (de sí) como objeto, o bien identificándose con aquello que, en principio, no hablaba de él pero que sí estaba disponible para él. Pero objetivación y subjetivación no son términos que refieran solo a las formas en las que el sí mismo puede relacionarse consigo mismo. Ciertamente, es imposible determinar las formas en las que

dicha relación puede darse, pues, en la medida en que toda objetivación supone una restricción sobre aquello que intenta volver objeto, pero también una indeterminación en la significatividad de aquello que toma como objeto, no solo hay confesión e incorporación; estas son solo dos formas, entre infinitas más, en las que puede producirse un sí mismo (Foucault, 2020, pp. 241-243).

Subjetivación y objetivación, antes bien, refieren a un esquema de producción del sí mismo, en donde el primer término, como se sostuvo antes, consiste en el volverse sujeto de una verdad, lo cual puede traducirse como el volverse responsable de cierto curso de acciones demandado por dicha verdad —cosa que ocurre en la confesión, aunque de modo paradójico—, mientras que la objetivación refiere a que el humano se vuelve un elemento a intervenir para sí, lo cual puede ocurrir tanto desde el escenario en el que este se ve interpelado a producir una verdad de sí, como también cuando las instituciones y, especialmente, las ciencias —particularmente las que toman por objeto del estudio al sujeto— producen una comprensión discursiva del humano (Foucault, 2016, p. 43). Es más, el hecho de que la confesión requiera de la determinación del campo discursivo en el que un humano puede objetivarse y subjetivarse que le es previo, da cuenta de que hay una objetivación previa en la que el humano tiene que moverse para confesarse, y, *mutatis mutandis*, para alcanzar una forma específica de conducir su vida.

Entender que la objetivación es algo que no tiene sus raíces en el sujeto, sino, antes bien, en *los* sujetos, o, mejor dicho, en la circulación de discursos con los que de antemano nos topamos en nuestras sociedades y que hablan de nosotros mismos (Foucault, 2020, p. 27), nos permite dirigirnos a la noción de verdad y recobrar la observación según la cual la relación de uno consigo mismo se da “*en una relación política*” (Foucault, 2016, p. 133). En efecto, el objeto a partir del cual tomamos noticia de nosotros mismos siempre se halla parcialmente determinado por el horizonte práctico-discursivo, lo cual se traduce en, como diría Butler (2009), una opacidad en la autocomprensión, la cual se mostraría en la filosofía de Foucault con el dato de que toda forma de autocomprensión está siempre abierta a verse modificada. Ahora bien, ¿por qué y en qué medida esto es *político*?

De acuerdo con Dryberg (2014), lo político en Foucault no puede ser entendido como un conjunto de técnicas dispuestas y orientadas a la dominación de los humanos (pp. 11-12),

de hecho, el mismo Foucault (2016) despachará lo que es la dominación como una manera, entre otras, de establecer relaciones de poder, diferenciándola de otra manera más interesante para el propio Foucault: el gobierno (p. 132). Claro está, esta noción tampoco puede ser entendida como el conjunto de actores que compone a un Estado durante un tiempo determinado. Con todo, ahí en donde hay una relación de dominación, se halla supuesta en este un carácter político.

Sería erróneo reducir el adjetivo de estas relaciones, que se han dado y se siguen dando entre personas y personas, a la vez que, entre instituciones y personas, e instituciones entre sí (Dryberg, 2014, p. 12), a una mera subordinación o el cumplimiento de una orden por parte de una persona o institución al ser interpelada por otra parte. Para dar con lo político es necesario remitirse a la noción de poder, una de las más conocidas cuando pensamos en Foucault. Si bien resultará necesario examinar la cuestión del poder en un nivel ontológico, preguntándonos por el influjo nietzscheano que podría haber en ella, un modo indirecto, pero suficiente para nuestros efectos de introducir la noción, consistirá en referirla a la noción de la verdad, ya que, así como sostuvimos que toda relación de poder necesita de la manifestación de una verdad, la conformación y manifestación de una verdad requiere de la articulación de relaciones de poder.

La verdad como fuerza y como horizonte proyectivo

Para comenzar a hablar de la verdad, resulta imprescindible comprender, al menos superficialmente, el concepto de veridicción. En efecto, si a Foucault le preocupan aquellas verdades que exhiben un carácter normativo, y se ocupa de ellas a través de un discurso filosófico, esto es porque, a la hora de explicitarlas, permiten a dicho “nosotros” de la ontología del presente tomar distancia de las formas de comprensión que habitamos cotidianamente (Foucault, 2009, pp. 30-31). No obstante, dichas verdades, vistas como meros discursos que circulan (Foucault, 2020, p. 27), son solo la puerta a las formas de manifestación de aquellas, lo cual significa, a su vez, formas de instauración del sujeto y formas de constitución de un sí mismo. Así, por ejemplo, lo relevante de la confesión en cuanto operación institucionalizada no es lo confesado—puede ser un pecado, la responsabilidad de una acción, un sentimiento incontenible, etc.—, sino, con mucha más profundidad, que la confesión lleva a quien confiesa a verse inmerso en una relación donde

debe comprenderse como alguien susceptible de ser interpretado, pero esta es una interpretación en la que, quien la realiza, lo que más profundamente está haciendo es evaluar su propia vida desde el horizonte de saber en el que dicha confesión logra tomar lugar (Nichols, 2014, pp. 114-115). En este sentido, parece ser que si Foucault denuncia o rechaza el cómo nos comprendemos hoy, esto no debe ser traducido como un mero intento de abandono de conceptos o categorías a través de las cuales nos comprendemos, sino como un ejercicio de modificación de las formas de autocomprensión que nos resultan disponibles, lo cual significa asumir nuevas formas de relación reflexiva antes que solo tapices conceptuales (McGushin, 2007, p. 53).

Sin embargo, si el punto clave del periodo ético es la veridicción, parece ser que la noción de verdad refiere a algo que, si bien se encuentra vinculado a la veridicción, no es idéntico con esta, lo cual levanta una primera interrogante: ¿qué son verdad y veridicción, y qué relación guardan entre sí? Respondida esta pregunta, podremos profundizar más aún en cómo subjetividad y verdad son elementos que se constituyen el uno al otro en una relación política.

En la primera clase de *Subjetividad y verdad*, Foucault (2020) se refiere a la verdad como aquello que (1) dice algo sobre los sujetos, y (2) es tomado como verdadero por ellos, sin que importe que un examen pueda decir que tal o cual verdad no es estrictamente verdadera por no referir rectamente a los hechos que muestra (p. 28). No es, sin embargo, el caso que Foucault niegue lo que comúnmente conocemos como verdades en sentido estricto —esto es, afirmaciones que se adecuan al estado de cosas del que pretenden dar cuenta—; más bien, la relevancia de las verdades a las que refiere es justamente su efecto, vale decir, normar, y es en virtud de que la autocomprensión parece moverse entre normas, que a Foucault le interesa el sentido de la verdad ya señalado. Esta simple constatación nos permite reconocer que, en la filosofía foucaultiana, no es la verdad entendida como adecuación la que funciona como fundamento de la autocomprensión, sino, más bien, lo será la verdad comprendida como una forma de comprender el mundo y comprenderse en este.⁵

⁵ Quizá aquí, como sostiene Nichols (2014), pueda verse en qué medida Heidegger resulta un filósofo esencial para Foucault: además de abrirle paso al problema de la historicidad, a una negación de los humanismos, y a la apertura de la relación con Nietzsche, Foucault entiende a la existencia de nosotros mismos como una existencia eminentemente práctica.

Con todo, si para Foucault ‘la verdad’ fuese idéntica a ‘la norma’, cabría preguntar por los motivos por los que esto sería el caso, y por qué rendimientos e implicancias produciría dicha identificación; más aún, si ‘la verdad’, como se ha mostrado, parece ser necesariamente *el* elemento constitutivo de la subjetividad en cuanto se presenta como el horizonte a partir del cual puede surgir y cambiar una autocomprensión, entonces cabría preguntarse cómo las normas, o un “sistema de obligaciones” (p.28), da paso o desemboca en la producción de una autocomprensión. Es, en efecto, necesario que la verdad sea algo más que un sistema de normas, al menos en cuanto estas se comprendan como imperativos de acción, y nada más.

Desde sus primeras producciones hasta el periodo ético, Foucault toma distancia de una comprensión de la verdad en cuanto adecuación del contenido de las proposiciones a las referencias que se mientan en ellas. Si bien sitúa a la comunicación como un componente necesario en toda verdad bajo la alusión a un decir veraz (Foucault, 2012a, pp. 90-98), esté alguna oración presente o no en la enunciación de la verdad —es decir, sea la verdad algo que se enuncie verbal o paraverbalmente—, lo cierto es que, como sostuvo *en Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), la verdad no se halla primero en el contenido de un enunciado, sino, antes bien, en la enunciación misma de este, asunción que sostendrá hasta 1984, donde veremos que el término ‘enunciación’ ya habrá sido desplazado por el de ‘manifestación’ (Foucault, 2012a, p. 93; 2014a, p. 96; 2016, p. 103). ¿Por qué este sería el caso? Pues bien, porque ‘la verdad’ no sería primordialmente una correspondencia entre el contenido de un enunciado y la referencia de este, sino, de manera mucho más fundamental, la manifestación de una fuerza que expone desde sí misma su legitimidad frente a la cual los individuos se exponen (Foucault, 2012a, p. 92; 2014b, p. 228), para luego comprometerse con ella, o bien rehuirla.

De acuerdo con Barry (2020), sin embargo, Foucault transitaría en una comprensión de lo normativo de la verdad, que iniciaría con esta como *jurisdicción* y finalizaría como *veridicción*, lo cual tendría como justificación el que la jurisdicción propone a la verdad como algo que, aun cuando deba ser dicho, debe ser anónimo o independiente de quien la profiere y de los humanos, y que se impone con violencia, instaurando cursos de acción por medio de la transgresión de los cuerpos (pp. 154-155), mientras que la veridicción propone a la verdad

como un acontecimiento que surge como un acto de habla, y que opera desde y sobre las acciones de los individuos mismos (p. 156). En este sentido, mientras en un primer momento la verdad era comprendida como un *dictum* que opera de forma anónima por medio de transgresiones, en último instante la verdad tendrá su lugar en un acto de habla, el cual tendrá como efecto una transformación en la forma de la autocomprensión (p. 156). No obstante, el asunto es un poco más complejo, pues la escisión entre una y otra forma de comprender la verdad no tendría como foco su procedencia —anónima o desde un acto de habla que puede ser atribuido a un sujeto—, sino, más bien, en la relevancia que tiene la subjetividad en el volver explícita a la verdad, ya que esta se hallaría presente incluso ahí en donde la verdad aparece como anónima, pues, como se expuso en el párrafo anterior, a la altura de *Lecciones sobre la voluntad de saber* ya es posible encontrar al acto de habla como un objeto de análisis. En este sentido, antes de profundizar en la especificidad de la comprensión ética de la verdad, será conveniente detenernos para caracterizar la comprensión que se gesta en el periodo arqueológico, asumiendo que esta mantendrá cierta vigencia en el periodo ético.

En su temprana “Lección sobre Nietzsche”, Foucault (2012a) sostiene que comprenderá a la verdad como una fuerza creativa, que impondrá una interpretación con rendimientos prácticos en el entramado en el que irrumpa (p. 236); caracterizaremos a esta comprensión de la verdad como ‘fuerza’. Que ‘la verdad’ sea entendida primordialmente como fuerza requiere de ciertos supuestos que Foucault no tematiza ni cuestiona, sino que solo admite, como, por ejemplo, que como seres humanos nos comunicamos, y que las palabras con las que lo hacemos portan una carga semántica por medio de la cual, aquello que decimos, escuchamos, leemos, etc. logra ser comprendido por una comunidad de habitantes con quienes compartimos características comunes. Con todo, no es labor de este apartado sacar a la luz supuestos relativamente implícitos, pero poco relevantes para las inquietudes y el marco ontológico asumido por Foucault. Distintamente, parece ser necesario dirigirse a los elementos que se ven involucrados y afectados en esta comprensión de la verdad.

Desde *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971), y *Subjetividad y verdad* (1980-1981) —nótese que son cursos con una década entera de distancia—, la verdad debe entenderse como un acontecimiento, vale decir, como una irrupción sobre un estado de cosas

que, una vez instanciada, su existencia y la reconfiguración que produce sobre el escenario de cosas sobre el que se establece no pueden ser suprimidas (Foucault, 2012a, pp. 63, 77). Ahora bien, toda verdad irrumpe acompañada de un discurso que, al menos, intenta volverla clara, pero en ningún caso el discurso se comprende como idéntico a la verdad, sino como portador de esta, aunque no en cuanto el contenido del discurso —lo dicho en él— tenga o no correspondencia con la realidad, sino en cuanto el discurso mismo manifiesta, vuelve explícita una valoración o forma de comprender el mundo y a los sujetos (Foucault, 2012a, pp. 84-85), la cual, o bien se orienta a la mantención del estado de cosas en el que se sitúa, o bien se orienta a la modificación de este, generando con ello costos en la autocomprensión de los sujetos y la comprensión que tienen de su realidad (Foucault, 2020, p. 252).

En efecto, Foucault (2012a) está pensando en el discurso desde su materialidad, y no desde su referencialidad (pp. 60-63; Heffes, 2019, pp. 60-61), a pesar de que esta tenga una relevancia en relación con los campos semánticos desde los que el discurso mismo, en cuanto acontecimiento, logra hacer parcialmente inteligible una comprensión práctica de mundo, o, mejor dicho, de la realidad humana (Foucault, 2020, p. 253), pues una cosa es que la materialidad de los conceptos o símbolos involucrados en el discurso tenga un carácter polisémico, pero otra distinta es que desde dichos símbolos, en su enunciación, se articule y manifieste una comprensión de las cosas, y, sobre todo, de uno mismo y los demás, que bien puede diferir de otras (Foucault, 2012a, p. 60).

Aterrizar esta comprensión del discurso, y de su involucramiento con una verdad en cuanto fuerza, puede lograrse trayendo a consideración dos aspectos clave para todo discurso en Foucault: (1) que todo discurso, al ser proferido o manifestado —verbal o paraverbalmente— supone ser un acto de habla (Foucault, 2014a, p. 29)⁶, y (2) que en todo acto de habla no solo está el sujeto hablante —autor— y el sujeto gramatical de la oración, sino también el sujeto del enunciado mismo, vale decir, la autocomprensión producida en el discurso, la cual, hallándose explícita en este o no, es idéntica a aquella con la que el sujeto

⁶ Quizá quepan dudas en relación con la forma paraverbal de manifestación de un discurso. Empero, que este sea el caso es algo que puede despejarse fácilmente dentro de la empresa de Foucault. En efecto, en el cristianismo temprano, el filósofo documente que quienes se hallaban en estado de penitencia en virtud de haber llevado una vida alejada o contraria a Dios, debían vestir ropajes lúgubres y cubiertos de ceniza, constituyendo esto la manifestación de la verdad con la que se comprometen y desde la que se comprenden a sí mismos, en este caso, como penitentes (Foucault, 2016, pp. 77-79).

del acto de habla se compromete (Foucault, 2017, p. 80). Visto así el asunto, cuando, por ejemplo, Epicteto se dirige al estudiante que va perfumado y lleno de ornato en su cuerpo, y le dice que es él quien no ha sabido escuchar a pesar de pedir consejos (Foucault, 2001, pp. 331-334; 2017, pp. 51-52), Epicteto se compromete y se comprende como profesor en la enunciación de aquello que ha dicho, a la par que fuerza al chico a comprenderse como estudiante —más allá de que este acepte o rechace dicha autocomprensión. Del mismo modo, en el conocido ejemplo de la terapia psiquiátrica de Leuret (2014b, pp. 21-22), cuando el paciente confiesa, luego de varias duchas con agua fría, que está loco, “cede” (p. 26) frente a la fuerza del médico y se subordina a su verdad, es decir, se afirma como loco a la par que afirma al médico como médico, dejando fuera de lugar la posibilidad de que dicha identidad práctica pueda ser puesta en cuestión. Por último, en la *exagoreusis*⁷ monástica, el confesor de los pecados es aquel que, confesándolos, es libre de ellos, y su confesión funciona allí como un compromiso con la desidentificación o desacople de una autocomprensión en cuanto pecador (Foucault, 2016, pp. 90-91).

En este sentido, ya se deja ver, al menos en parte, cómo es que la verdad, comprendida como fuerza, habilita la producción de una autocomprensión. Ciertamente, a partir de la constatación del hecho de que la manifestación de un discurso involucre un compromiso con la comprensión de mundo que se halla involucrada en él, en donde dicha comprensión supone una objetivación del sujeto mismo que la manifiesta, es que entonces se deja ver que la autocomprensión es una de entre las partes de la comprensión misma que queda habilitada en la verdad del discurso, a condición de que este irrumpa. Con todo, y como se exhibe en el segundo ejemplo del párrafo anterior, los discursos no solo involucran una autocomprensión y una comprensión de mundo, sino que se hallan además siempre en conflicto con otros discursos o verdades, de manera tal que, como se expone en *Lecciones sobre la voluntad de saber* (Foucault, 2012a), a propósito del discurso sofístico, el asunto estriba en que, quien logra mantener su discurso por sobre y a pesar de las estrategias de derribamiento que se le dirijan, gana (p. 78), y, viceversa, quien ve derribado su discurso y forzado, por los

⁷ La *exagoreusis* puede ser definida como una actividad de “verbalización permanente, exhaustiva y sacrificial de los pensamientos” (Foucault, 2016, p. 90). Ciertamente, aunque esta práctica era realizada solo por monjes monásticos al interior del cristianismo temprano, Foucault examina este concepto, en cuanto a través de él se exhibiría una relación de vigilancia y exégesis del fluir de los pensamientos propios, en donde dicho vigilar consistiría a su vez en discernir la procedencia de dichos pensamientos, para con ello evaluar su pertinencia en nuestras almas, permitiendo la expurgación de aquellos provenientes de fuentes maliciosas (pp. 90-91).

procedimientos que sean, a comprometerse con otro discurso, con un discurso que se le intenta imponer, entonces pierde, asumiendo con ello una autocomprensión que topa con sus límites en la verdad del discurso ganador.

En alguna medida, y como señala Barry (2020), esta comprensión de la verdad supone una relación de poder, pero también la tensión. Por una parte, el involucramiento de una subjetividad reducido a la forma de la interpelación por parte de la verdad supone que tanto el contenido como la manifestación de la verdad reconocen a un individuo como sujeto y no como cosa (p. 154), pero, por otra, que la verdad sea una fuerza significa que esta transgrede o violenta al individuo en cuanto cuerpo orgánico, de modo que estamos frente a un tipo de relación de poder en el que, como diría Foucault (2016), el sujeto subordinado en dicha relación pierde su libertad para realizar acciones, o, dicho de otro modo, se exhibe el punto cero de toda relación de poder, en donde esta puede dejar de existir como tal (p. 133). Ciertamente, aquí nos hallamos frente a un problema ontológico en referencia a la relación de poder, y que podría ser enunciado como sigue: ¿La relación de poder requiere del reconocimiento de alguien en cuanto alguien? o, más bien, ¿Es la relación de poder la que, interpelando, logra hacer que alguien sea reconocido como alguien?

De acuerdo con Beatrice Han-Pile (2002), y como detecta Berger (2020, p. 73), en el último periodo de Foucault el reconocimiento sería un elemento que exhibe cierto residuo trascendental, no sometido a una constitución histórica, y el argumento de esto sería que las formas de subjetivación del periodo grecorromano identificadas por Foucault suponen cierta capacidad de autorreconocimiento (Han, 2002, pp. 181-182). Esta interpretación da cuenta de una posible tensión en el carácter intrínsecamente histórico de la filosofía foucaultiana, y ha sido, como hemos visto, motivo de controversia en el nivel de los altos estudios. Sin ánimos de confrontar directamente dicha interpretación, lo cierto es que su rendimiento ha sido basto, lo cual es identificable en filosofías que se han nutrido directamente de la filosofía de Foucault, como lo es la filosofía de Judith Butler. En efecto, en *Dar cuenta de sí* (2009), Butler sostiene que toda práctica en la que damos cuenta de nosotros mismos, y que, por tanto, supone siempre una técnica de subjetivación, supone también, como elemento previo y posibilitador, una autocomprensión opaca a la que le es necesario desposeerse para reconocerse a partir de categorías que nunca le son propias (p. 55-56), de modo que, si dicha

capacidad o disposición a la desposesión de sí y, posteriormente, a cierta posesión de sí alienada, no se halla a la base, entonces no puede haber subjetivación, y, con ello, se vuelve imposible la asunción según la cual el sí mismo tendría un carácter dinámico, a partir del cual le es posible comprenderse y relacionarse consigo mismo de modos diversos y, muchas veces, incompatibles entre sí.

No obstante, quien quiera interpretar rectamente a Foucault, antes que extraer un rendimiento de su filosofía —por cierto, una tarea lícita—, debe asumir la tesis de que, cualquier elemento reconocido como ahistórico o trascendental, podría bien ser un error de la interpretación, y no del mismo Foucault a la hora de abordar la historia a través de la que nuestra subjetividad se encuentra constituida. Con todo, esto no niega el hecho de que podría ser el caso que en la filosofía foucaultiana se hallen ciertos elementos con esos caracteres tan recusados por el mismo Foucault, pero aquello no es objeto de análisis de este capítulo.

Retomando el problema del vínculo entre relaciones de poder y el carácter reconocitivo que las atraviesa, parece coherente sostener que su solución se encamina por la segunda posibilidad ofrecida, vale decir, que es la relación de poder la que habilita a alguien como persona, o, siguiendo la terminología foucaultiana, como sujeto. ¿Por qué sería este el caso? Pues bien, si consideramos que toda relación de poder actúa sobre una acción, de manera tal que esta transgrede la proyección ejecutada en dicha primera acción, o, dicho de otra forma, si las relaciones de poder se hallan ahí donde alguien hace algo que afectará a alguien dejándolo en una situación de libertad con respecto a la posibilidad de erguir una reacción al respecto, se deja ver que es a partir de dicha interacción entre prácticas que la relación de poder se asegura, y, al revés, es la primera acción la que, siendo inteligible, habilita a la relación (Foucault, 2016, pp. 114-145). Esto podría ser ejemplificado atendiendo al caso de Leuret y la confesión que le exige su paciente (Foucault, 2014b, pp. 21-22), ya que, si este último se hubiese negado a confesar, entonces no se consuma la relación de poder, aun cuando Leuret hable con su paciente y aquello pudiese dar cuenta de que este ya está siendo reconocido como persona. ¿Quiere decir esto que hay un reconocimiento previo, que habilita dicha relación? No como tal, pues es en la relación de poder que la relación entre sujetos se afianza teniendo a su base un horizonte normativo común, vale decir, un régimen de veridicción. Si miramos con mayor profundidad, dicho reconocimiento se encuentra

operando desde el punto en que al paciente en cuestión ya se le ha comprendido como paciente desde un sistema psiquiátrico, lo cual tiene como correlato el que este ya se encuentra inserto en una relación de poder anterior.

Esto, por lo demás, da cuenta de que: (1) las relaciones de poder se yuxtaponen entre sí, y, si estas lo hacen, entonces ocurre lo mismo con su anverso, vale decir, con las manifestaciones de la verdad, y (2) desde el punto de vista de la subjetividad, nos hallamos con ejercicios del pensamiento de los que dependerá que se instancie o no una relación de poder y, con ello, la posibilidad de que haya reconocimiento.

Este dato de la yuxtaposición no es del todo nuevo, pero pareciera ser que la literatura especializada no ha enfatizado en él al referirse al periodo ético. Para profundizar en él, cabrá enfatizar antes en lo siguiente: a diferencia de lo que considera Barry (2020, p. 158), Foucault no abandona el influjo nietzscheano desde el cual había concebido a la verdad como fuerza, sino que acentúa el rol de la subjetividad, lo cual se deja ver en sus menciones al término *Wahrsage[r/n]*, hallable en dos capítulos de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2014): “El Adivino” [Das Wahrsager] y “De viejas y nuevas tablas” [Von alten und neuen Tafeln]. Para explicitar este vínculo, su rendimiento en referencia a la yuxtaposición de verdades, y, finalmente, el tránsito a una comprensión de la verdad como horizonte determinado de significación práctica de la vida propia, esquematizaré lo investigado en dicho artículo:

La equiparación de la veridicción con ‘Wahrsagen’, que se traduce al español ‘adivinación’ —y no ‘Wahrsager’, término utilizado por Nietzsche, traducible como ‘adivino’—, se halla en *Obrar mal, decir la verdad* (Foucault, 2014b, p. 29). Si bien la remisión a Nietzsche es brevísima, esta aparece en referencia a los efectos que tienen los actos de habla que cuentan como procesos de veridicción. Al dirigirnos al capítulo “El Adivino” de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 2014, pp. 167-171), nos encontramos con un relato en el que ocurre lo siguiente:

- (1) Zaratustra, quien se halla con sus discípulos y ha asumido ya su misión de difundir nuevos valores en el mundo se topa con un adivino, el cual se dispone a enunciar una profecía (Nietzsche, 2014, pp. 167-168).
- (2) La profecía del adivino habla, en cuanto profecía, sobre el futuro, y establece que la vida humana llegará a una decadencia vital que hundirá a los humanos mismos

en una existencia agotada y sin posibilidad de dotación de sentido ni justificación de esta (pp. 167-168).

- (3) La profecía aturde a Zaratustra, de modo que este empieza a asimilarse, en su conducta, a los humanos de los que hablaba la profecía del adivino (pp. 168-169).

Si bien el capítulo continúa con que Zaratustra cae en un sueño que luego es interpretado por uno de sus discípulos, es esta primera parte del capítulo la interesante. En efecto, es desde aquí que podemos hallar cierto rendimiento sistemático en la noción de veridicción foucaultiana, pues, con lo que nos enfrentamos es que:

- (1) La profecía del adivino se muestra como una profecía que, si bien es profesada por él, se muestra como independiente de él, vale decir, el profeta aparece como el medio de manifestación de una verdad, no como su autor.
- (2) Podemos ver que esta profecía, en la medida en que habla sobre el futuro, determina el horizonte de acción a partir del cual Zaratustra puede comprenderse a sí mismo y a su mundo.
- (3) En cuanto esta profecía se muestra como independiente y como una aseveración sobre el futuro, pone en jaque la misión de Zaratustra, de modo que la comprensión que este tenía de sí mismo como portador de nuevas formas de valorar el mundo queda suprimida, o al menos en pausa.
- (4) A partir de esta puesta en jaque de la misión de Zaratustra, que también tiene su punto de realización en el futuro, no solo se suprime su autocomprensión previa a la escucha de la profecía, sino que, antes bien, otra forma de autocomprensión queda superpuesta, aunque, en este caso, de una forma en que esta no logra imponerse completamente a Zaratustra como para que él no tenga problemas en comprenderse como un humano agotado de la vida, sino que, de modo distinto, el cansancio y el desvarío que se exhibe en su conducta nos muestra a un Zaratustra conflictuado, el cual se comprende a partir de la profecía, pero teniendo en referencia cómo esta ha puesto en jaque la misión inicial que asumió. Es este conflicto el que se manifiesta en el sueño de la segunda parte del capítulo.

Dirigiéndonos a los últimos análisis sobre la veridicción de Foucault (2010), este sostiene que una de las formas de veridicción de la antigüedad temprana y tardía es la

profecía, y lo que se deja ver en esta es que el profeta solo aparece como medio del proceso de veridicción, o manifestación de la verdad, pero nunca como su autor (pp. 34-36). Por lo pronto, nos detendremos en examinar este último aspecto de la manifestación de una verdad, pero, para avanzar a él, aclararemos qué es lo que se halla en el capítulo “De viejas y nuevas tablas” (Nietzsche, 2014, pp. 238-257).

Si bien el breve sumario anterior permite dar cuenta de la yuxtaposición de la autocomprensión como un correlato del conflicto de discursos, lo importante de esta yuxtaposición es que es a partir de ella que debe comprenderse que toda autocomprensión es conflictiva, parcial, y nunca acabada, lo cual tiene como fundamento el que, como se muestra en *Subjetividad y verdad*, con lo que nos hallamos en la realidad humana es con una circulación de discursos, los cuales transitan en la sociedad no primeramente como enunciados lingüísticos, sino, más bien, como formas de vida en ejercicio o virtualmente posibles, ya que estas son siempre un investir tal o cual discurso (Foucault, 2020, p. 27), lo que supone que estos no plantean ni requieren una justificación sobre la legalidad de su existencia (Romero, 2016, pp. 153-154); en cuanto son múltiples los discursos que circulan, nos hallamos frente a un escenario conflictivo que da lugar a la posibilidad de existencia y variación de las autocomprensiones. Ahora, si nos remitimos a “De viejas y nuevas tablas”, con lo que nos encontramos es que aquello que han hecho los adivinos es solo imponer sus propias visiones de mundo, situando las justificaciones de esta en el futuro, lo cual despacha de antemano la posibilidad de que sus profecías, al menos de buenas a primeras, puedan ser disputadas, ya que el terreno en el que habrán de ser confirmadas no ha tenido lugar aún, o escapa del arbitrio de los seres humanos (Alarcón y Ticchione, 2022, p. 110). Así, el discurso se basta a sí mismo en lo referente a instanciar un tipo de autocomprensión y proyección. Por lo demás, algo que se resalta en este capítulo es que toda la moral humana, o, para ser más precisos, todas las configuraciones del entramado práctico en el que habitamos cotidianamente no guardan relación con la realidad en cuanto tal, sino que son configuraciones arbitrarias, que afectan nuestra comprensión del mundo antes que al mundo mismo (Foucault, 2020, pp. 252-253).

Ahora bien, esto no significa que dichas configuraciones no alteren la realidad humana, ocupando a Heidegger (1997), en un plano óptico (pp. 35-36). Por el contrario, pues

aquello en lo que está pensando Foucault es que la realidad, como escenario de posibilidades completamente contingentes de existencia, no es cesada por la verdad, pero sí fundamentalmente configurada por esta. En una de las últimas clases de *Subjetividad y verdad*, Foucault (2020) establece que los procesos y regímenes de veridicción prácticamente no guardan relación directa con la realidad o “el real” (p. 250), en el sentido de que estos no pueden dar una descripción pura de la realidad ni del sujeto. No obstante, que existan regímenes de veridicción sobre la sexualidad, la locura, entre otros, nos da cuenta de que estos inscriben un elemento inexistente o ficticio en la realidad humana (Foucault, 2009, p. 316). En efecto, lo que aquí identificamos es una doble comprensión de la realidad: por un lado, nos encontramos en la realidad en cuanto tal, pero, ante todo, nos hallamos en una realidad humana, la cual hemos mencionado en el curso de esta investigación también bajo el nombre de entramado u horizonte práctico. En alguna medida, esta doble comprensión es posible teniendo en consideración que nuestro acceso al “real” o la realidad humana, desde la que podemos dar cuenta de la realidad en cuanto tal, se encuentra de antemano mediada por verdades que, si bien vuelven inteligibles a ambas “realidades”, también configuran las formas de inteligibilidad de estas (pp. 251-252).

Con todo, no nos hallamos en un mundo en donde toda verdad tenga un carácter profético oculto que sea susceptible y precisado de interpretación. La profecía, como sostiene Foucault (2010), constituye una forma de veridicción que habla sobre el destino de los humanos a través de un medio de manifestación de la verdad de ese destino —el profeta— (pp. 41-42), pero no por eso toda verdad es profética. Antes bien, para lograr mostrar que la profecía es una forma de veridicción, Foucault debe hallarse, por decirlo de algún modo, fuera de la profecía como forma de inteligir la realidad humana, asunto que queda de manifiesto cuando sostiene que hubo cuatro formas de veridicción en la antigüedad —parrhesía, profecía, técnica y sabiduría (p. 42). No obstante, esto nos lleva a la pregunta: ¿qué es lo que debe cumplirse para que una la manifestación de tenga lugar? Y, aún más, ¿qué constituye la posibilidad de que una veridicción puede ser diferenciada de otras?

De la verdad a la veridicción

Como se menciona en *Del gobierno de los vivos* (Foucault, 2014a), curso que hemos utilizado como respaldo para hablar de la verdad en cuanto fuerza normativa, toda

manifestación de una verdad requiere de la participación o el involucramiento del sí mismo (p. 27), lo cual puede tener lugar bajo tres modalidades. Con todo, antes de entrar en dichas modalidades, Foucault hace hincapié en que la manifestación de una verdad, vale decir, lo comprendido como una veridicción o proceso aletúrgico, tiene efectos que son distintos de los del conocimiento, lo cual significa no solo que los sí mismos involucrados en la veridicción pueden tomar cursos de acción que exceden la mera constatación del estado de cosas en el que se encuentran, sino, principalmente, que la veridicción logra configurar el horizonte práctico inmediato desde el cual será posible la producción de un conocimiento con el que, y a partir del cual, el sí mismo puede acoplarse e interactuar con su mundo, devenga o no en sujeto (pp. 98-102). Esta constatación nos permite avanzar a una comprensión de la verdad en donde esta ya no se exhibe como fuerza, sino, de modo distinto, como lo que está a la base de un horizonte práctico dado, lo cual, dicho sea de paso, discrepa de la interpretación que Nichols (2014) ha ofrecido sobre el pensamiento (pp. 143-146) — asunto tratado en el apartado anterior, a la par que nos incita a matizar ciertas constataciones hechas allí.

Si Nichols mostraba al pensamiento como símil con la episteme del periodo arqueológico, o incluso como el correlato de toda práctica, consistente en la reflexividad de la práctica misma —esto es, que mediante la práctica sé que estoy ejecutando una práctica porque esta me muestra como agente remitiéndome a distintos aspectos involucrados en la práctica, pero foráneos a ella, o, dicho de forma distinta, me remite a una región del entramado práctico—, parece ser que el pensamiento mismo supone moverse en una episteme o un horizonte parcialmente determinado de posibilidades de significación, asociación y evaluación de diversas cosas que puedan caber como objetos dentro de dicho horizonte, de manera que la episteme parece hallarse más cercana a la noción de verdad que a la de pensamiento, y parece ser que esta última solo es posible en cuanto haya una verdad que funcione como un suelo en el que esta pueda moverse. Si bien en este punto podría uno preguntarse qué sucede con lo opuesto de la verdad, ya sea que se considere aquello como el error, lo falso, lo incorrecto, la mentira, etc., lo que aquí parece estar comprendiéndose como la verdad no es, reiterémoslo, una correspondencia que suponga la posibilidad de un error, sino, más bien, una configuración instanciada del suelo de inteligibilidad práctica en el que nos movemos, lo cual coloca al error al interior de dicho suelo que, de acuerdo con algún

régimen de veridicción, queda fuera de ella; aún más, este es el juego entre lo verdadero y lo falso, constitutivo del asombro epistémico (Foucault, 2020, p. 250).

Quizá resulte conveniente reiterar algo resaltado en el apartado anterior: el horizonte práctico de inteligibilidad en el que nos movemos es parcial en virtud de que, por un lado, su determinación es práctico-discursiva (Guerrier, 2020), y todo discurso está abierto a interpretación e interpelación, y, por otro, dicha determinación supone ser siempre una yuxtaposición que halla a su base un escenario radicalmente contingente según el principio de ‘acontecimentalización’ (Foucault, 2001b, pp. 226-227), el cual consiste en mostrar la emergencia de todo aquello que, surgiendo del entramado práctico, se presenta e instaura como universalmente verdadero (Nichols, 2014, p. 156), de modo que las verdades, en cuanto pertenecientes a regímenes de veridicción, se exhiben ontológicamente como instancias de comprensión de un horizonte práctico determinado, que tiene lugar en una contingencia relacional, y se presenta para el pensamiento como el suelo en que podrá moverse, el cual, claro está, podrá ser reconfigurado por él, ya que es este el ítem que revela la parcialidad de su determinación, en cuanto se mueve en una verdad manifestada que se remite a regímenes de veridicción.

En este sentido, ya podemos notar en dónde se halla la veridicción. En términos esquemáticos, si la verdad es el horizonte práctico determinado para la subjetividad que se encuentra involucrada en ella, la aleturgia o veridicción será el proceso de determinación de ese horizonte práctico, y el régimen será el suelo específico en que dicho proceso puede tener lugar. De acuerdo con Nichols (2014), y siguiendo su tesis de que estamos hablando del pensamiento, la función de este sería la determinación de dominios o focos de experiencia (Foucault, 2009, p. 19). Sin embargo, en una suerte de autorretrato denominado *Foucault*, escrito bajo el pseudónimo Maurice Florence en 1984, Foucault (1994c) sostiene, en torno a sí mismo, que:

L'on pourrait nommer son entreprise Histoire critique de la pensée. Par là il ne faudrait pas entendre une histoire des idées qui serait en même temps une analyse des erreurs qu'on pourrait après coup mesurer; ou un déchiffrement des méconnaissances auxquelles elles son liées et dont pourrait dépendre ce que nous pensons aujourd'hui. Si par pensée on entend l'acte qui pose, dans leurs diverses relations possibles, un sujet

et un objet, une histoire critique de la pensée serait une analyse des conditions dans lesquelles son formées ou modifiées certaines relations de sujet à objet, dans la mesure où celles-ci sont coconstitutives d'un savoir possible. (...) bref, il s'agit de déterminer son mode de 'subjectivation'; car celui-ci n'est évidemment pas le même selon que la connaissance dont il s'agit a la forme de l'exégèse d'un texte sacré, d'une observation d'histoire naturelle ou de l'analyse du comportement d'un malade mental. Mais la question est aussi et en même temps de déterminer à quelles conditions quelque chose peut devenir un objet pour une connaissance possible, comment elle a pu être problématisée comme objet à connaître, à quelle procédure de découpage elle a pu être soumise, la part d'elle même qui est considérée comme pertinente. (...) En Somme, l'histoire critique de la pensée n'est ni une histoire des acquisitions ni une histoire des occultations de la vérité; c'est l'histoire de l'émergence de jeux de vérité: c'est l'histoire des 'veridictions' entendues comme les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrai ou faux⁸.

Además de la impronta kantiana que se deja ver en este pasaje, según el cual lo relevante en la herencia de Kant se encontraría en la pregunta por las condiciones históricas, o suficientes, mas no necesarias, de la constitución de la subjetividad (Barakat, 2020, p. 176), acá se nos presenta una subordinación del pensamiento a una historia crítica del pensamiento, de modo que, si bien Foucault toma al pensamiento como el tema de la historia que elabora,

⁸ Traducción del autor: su proyecto podría ser llamado una Historia Crítica del Pensamiento. Esto no debería ser comprendido como significando una historia de las ideas que tuviese, al mismo tiempo, un análisis de los errores que habría habido después de los hechos; o un desciframiento de las malas interpretaciones vinculadas a ellos, y sobre lo cual lo que pensamos hoy pueda depender. *Si por pensamiento entendemos el acto que coloca un sujeto y un objeto, al margen de las variadas relaciones posibles, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones bajo las cuales ciertas relaciones entre sujeto y objeto son formadas o modificadas, en tanto que esas relaciones constituyen un saber posible [savoir] (...).* En corto, el asunto consiste en determinar su modo de "subjectivación", en cuanto esto último no es obviamente lo mismo, según si el conocimiento involucrado tiene la forma de una exégesis de un texto sagrado, una observación de historia natural, o el análisis de la conducta de un paciente mental. Pero también, y al mismo tiempo, se trata de determinar bajo qué condiciones algo puede llegar a ser objeto de un saber posible [connaissance], cómo podría haber sido problematizado como un objeto por conocer, qué procedimiento de selección [procedure de découpage] habría sido subjetivada, la parte que es mirada por conocer, qué procedimiento de selección [procedure de découpage] habría sido subjetivada, la parte que es mirada por conocer, qué procedimiento de selección [procedure de découpage] habría sido subjetivada, la parte que es mirada por conocer, qué procedimiento de selección [procedure de découpage] habría sido subjetivada, la parte que es mirada por conocer (...). En suma, la Historia Crítica del Pensamiento no es ni la historia de las adquisiciones ni la las ocultaciones de la verdad; *es la historia de las veridicciones, entendidas como las formas según las cuales los discursos capaces de ser declarados verdaderos o falsos son articulados sobre un dominio de cosas de discursos susceptibles de ser afirmados como verdaderos o falsos* (Foucault, 1994c, 631-632; cursivas propias).

este será comprendido a partir de la noción de veridicción, pero esta, a su vez, se verá posibilitada por la injerencia del pensamiento como acto de (1) constitución de una relación entre sujeto y objeto, a la par que (2) determinación del tipo de relación que operará entre ambos polos. Siguiendo esta línea, Nichols (2014) sí tiene razón en sostener, como se mencionó en la sección anterior, que el pensamiento aparece como un principio correlativo a toda práctica, empero, la veridicción toma lugar como aquello que configurará al pensamiento, en cuanto este se mueve de antemano en regímenes y el entramado conflictivo subyacente en el que estos pueden tener lugar. Constatar esto, por lo demás, da sustento a nuestra afirmación según la cual la veridicción tendría lugar como el proceso de determinación de la verdad, a la par que se muestra compatible con la tesis de Nichols, según la cual el pensamiento es aquello a través de lo cual el sí mismo se produce como sujeto y objeto, o, del mismo modo, habilita la inteligibilidad de cualquier práctica como posible de ser comprendida y modificada, o, como sostendrá Foucault (2018), como aquello que es correlativo a todo lo que hacemos (pp. 102-103).

Retomando desde aquí la pregunta por aquello que toda veridicción debe satisfacer, con lo que nos encontramos en las formas de veridicción antiguas, y también en la confesión cristiana, psiquiátrica y judicial, no es tanto que la verdad allí manifestada requiera de un triple concurso del sí mismo, sino el hecho de que en estas se rearticulan, redefinen, reorganizan y redireccionan, sin regla necesaria ni previa a la misma veridicción, y ya sea para modificar o mantener una forma de inteligir el entramado práctico, focos o dominios de experiencia o formas de objetivación instaurados y, con ello, las posibles percepciones éticas a través de las cuales el sí mismo puede quedar —o no— instaurado como un sujeto, lo que nos permite constatar la relevancia metodológica y ontológica del principio de ‘acontecimentalización’ (Foucault, 2001b) . Mas, si profundizamos ahora en cómo es que el sí mismo toma lugar en la veridicción, es decir, en su triple operación en la manifestación de la verdad, nos topamos con la siguiente pregunta: ¿cómo se explica que un sí mismo tome lugar ahí en donde acontece una reconfiguración del suelo desde el cual logra ser un sí mismo? ¿no implica esto una autodestrucción de dicho sí mismo? Pero, si fuese ese el caso, ¿no nos hallaríamos frente a un aspecto de la constitución del sí mismo, consistente en la negación de sí mismo, que parece ser común a toda veridicción, o, aún peor, a toda

posibilidad de veridicción? ¿y no caería esto en una generalización de lo denunciado por Foucault (2016) al hablar de la “renuncia de sí”⁹ (pp. 78-80)?

Para despejar nuestras dudas, y tomando en consideración a la filosofía de Foucault desde sus rendimientos, admitir que toda transformación supone una negación sería parte de la articulación entre diversos regímenes de veridicción, por la que nos encontramos constituidos en nuestro presente, pero no sería algo que sea común a toda la historia del pensamiento, ni tampoco algo que sea parte del pensamiento en cuanto tal, ya que, por un lado, la época grecorromana exhibe la transformación de sí como un ganarse a sí mismo (Foucault, 2020, pp. 267-270), y, por otro, la reconfiguración del sí mismo parece mostrarse como un proceso que no niega el estado actual de las cosas, sino que lo afirma como reconfigurable y lo reconfigura, o, mejor dicho, lo afirma mediante una reconfiguración.

En términos esquemáticos, la triple operación del sí mismo consiste en (1) ser operador de la verdad, es decir, funcionar como un medio de su manifestación, (2) ser objeto de la verdad, esto es, que la verdad manifestada hable, ora sobre el destino de esa vida, ora de la conducta de ese sujeto, ora de alguna falta cometida, sus placeres, etc., y (3) ser espectador de la verdad, para con ello legitimarla en cuanto tal (Foucault, 2014a, pp. 104-105). Con todo, para explicar cómo un sí mismo toma lugar en una veridicción, debemos tener en cuenta algo que resulta evidente, y que no ha sido mencionado: que el entramado práctico es una red de regímenes de veridicción, y procesos veridiccionales en constante rearticulación. En efecto, si Foucault acopla el asombro epistémico, esto es, el asombro frente a la existencia de los juegos de verdad, o, en nuestros términos, la verdad (Foucault, 2020, p. 250), con un carácter contra-positivista (Foucault, 2014b, p. 30), esto es porque el dato desde el que parte su filosofía es que nos encontramos en un mundo en el cual existen y proliferan no solo distintos discursos, sino distintas verdades o juegos de verdad acerca de los humanos. La justificación de recoger este dato consiste en permitirnos tener en cuenta que debe hallarse instanciado un sí mismo previo al sí mismo que toma lugar en la veridicción, pues, haya o no sujeto —esto es, un sí mismo que se conduce acorde con las reglas de un foco de experiencias

⁹ En términos generales, lo denunciado por Foucault (2016) es que consideramos que, para modificar nuestras vidas, suponemos que debemos renunciar a la actual, y que es dicha renuncia el punto de inflexión entre una forma de vida y otra, admitiendo con ello un régimen de verdad, y una forma de ser gobernados (pp. 92-94).

dado—, el sí mismo ejecutará la veridicción solo en cuanto ya se vea compelido, llamado a tener que producirla.

Con todo, ¿acaso el llamado al sí mismo a verse involucrado en una veridicción se corresponde con que este tome conciencia del proceso en el que se halla? Si giramos nuestra mirada a uno de los análisis que Foucault realiza sobre las veridicciones insertas en Edipo Rey, con lo que nos encontramos es que, mientras a Edipo se le manifiesta la verdad de que es él el responsable del mal de Tebas en distintas escenas, solo será a partir del testimonio de un testigo del acontecimiento —en que este rey da muerte a su padre— que la veridicción tomará lugar (Foucault, 2014a, pp. 82-83). Esto nos lleva de vuelta a la triple participación del sí mismo como requisito para la manifestación de la verdad, ya que, en los casos en los que a Edipo se le hace manifiesta la verdad, pero no la admite, no nos hallamos en escenarios en donde el o los sí mismos asuman los roles de objeto, operador y espectador, o testigo en este caso. En efecto, cuando Tiresias le dice la verdad a Edipo, este no la cree ya que Tiresias, en cuanto adivino, posee un acceso especial a la verdad, pero, en virtud de que esta se presenta como una adivinación, no parece ser el caso que pueda ilustrar la escena del asesinato de Layo de forma completa, por lo cual se presentan buenos motivos a Edipo para dudar. Así, la verdad de Tiresias no constituye una veridicción en sentido estricto, ya que, si bien hay un sí mismo como objeto de la verdad —Edipo— y un sí mismo como operador de ella —Tiresias—, no hay ningún testigo en dicha verdad que pueda legitimarla como tal —Tiresias es testigo de la verdad, pero eso no garantiza que Edipo confíe en que ese es el caso; a Edipo le faltan piezas para reconocerse como culpable (Foucault, 2014b, pp. 82-84). Por de pronto, la verdad a manifestar debe, en este caso, mostrar de la forma más clara posible el acontecimiento, para con ello no dejar espacio a la duda de Edipo respecto de su responsabilidad.

Si tomamos otro de los casos examinados por Foucault (2016), en este caso, el de la penitencia en cuanto *exomologesis*, que consiste en la dramatización de la vida pecadora (p. 76), estamos frente a una veridicción que parece un tanto paradójica, pues esta no constituye de buenas a primeras un escenario compartido por tres sí mismos diferentes entre sí, sino que, de modo distinto, con lo que nos topamos es que alguien, en virtud de haber llevado una vida de pecado y, a su vez, querer purificarse de esta, debe exhibirse como pecador a través

de su ropaje, sus gestos y posturas, entre otras cosas, frente a toda la comunidad cristiana (pp.78-81). En este sentido, el pecador penitente aparece como aquél que es operador y objeto de la verdad, mientras que es la comunidad la que aparece como espectadora o testigo de esta.

La paradoja de esta veridicción, siguiendo este argumento, consistiría en que el testigo asiste a una verdad que ya ha tomado lugar, lo cual dista de la veridicción edípica, en la cual es a partir del testigo que la verdad puede tomar lugar como tal. No obstante, la paradoja se resuelve atendiendo a que la comunidad, que testifica la vida pecadora, legitima dicha verdad a través de la conducta que mantiene con dicha persona; como menciona San Jerónimo en referencia a Fabiola, una pecadora, que “Roma contempló llorosa sus cicatrices” (como se cita en Foucault, 2016, p. 77), lo cual ya nos muestra que el testigo se ve involucrado, aun cuando sea por la mera afección —que excede a una constatación cargada de indiferencia— en la legitimación de la verdad manifestada en la *exomologesis* del pecador, o, dicho de otra forma, no hay *exomologesis* sin este público que se compadece por, y quizá juzga a esa vida que exhibe el arrepentimiento de sus pecados.

La atención a la participación del sí mismo como testigo o espectador no es casual. Esta función no permite primero una legitimación de la verdad en cuanto independiente, como sí la producción de esta legitimación misma. Incluso cuando pensamos en la *parrhesía*, concepto central en los exámenes que Foucault realiza en torno a la época grecorromana, en cuanto da cuenta de una de las primeras formas mediante las cuales un sujeto se constituía como sujeto de veridicción a través de la manifestación de la verdad de sí mismo (Foucault, 2010,, el espectador de la verdad se halla de antemano en una posición favorable respecto de quien ejerce el decir veraz¹⁰, de modo que puede no dar curso a la veridicción a la que se ve conminado a involucrarse. El papel del sí mismo que, bien permanezca solo como quien

¹⁰ En términos esquemáticos, la *parrhesía* es hablar con franqueza, en el sentido de decir una verdad con la que nos comprometemos y nos identificamos, al punto en el que el sustento de lo que decimos somos nosotros mismos (Foucault, 2009, 2010). En cualquier caso, lo relevante de la *parrhesía* es que, por un lado, esta se exhibe como una manera en la que un individuo se constituye como sujeto a partir de una verdad que es él mismo, y, por otro, dicha constitución tiene su manifestación ahí donde decir una verdad sobre algo o alguien se vuelve riesgoso para el *parrhesiasta* mismo. Si bien el discurso del *parrhesiasta* está orientado a que el otro al que le habla pueda reconocerse en él, esta función solo es posible en la medida en que el horizonte discursivo, la verdad desde la que habla el *parrhesiasta*, constituya aquello con lo que este se identifica, siendo esto lo que hace prevalecer a al *parrhesiasta* como objeto de la verdad. En tanto, aquél que debe escuchar el discurso es aquél que puede no admitir el discurso como veraz, lo cual lo exhibe en su función de testigo.

contempla y se afecta por y en la verdad, bien hable —solicitado a hacerlo o no— de eso que es verdad en virtud de que resulta independiente de él, asegura la determinación de la verdad manifestada en un doble sentido: (1) insertándola dentro del entramado práctico, (2) presentándola como algo que es parte del “real”, entendido como la realidad bajo la óptica del entramado práctico.

Pero, si ese rol tiene el sí mismo en cuanto en cuanto espectador, ¿qué rol tiene en cuanto operador y en cuanto objeto? En alguna medida, ya lo hemos mencionado. Retomando la escena de Leuret, en donde el paciente asume las tres funciones del sí mismo en cuanto confesor (Foucault, 2014a, p. 105; 2014b, pp. 21-25), nos encontramos con que su rol como operador consiste en ser aquello mediante lo cual la verdad se vuelve manifiesta, lo cual nos lleva a constatar que, para dar lugar a la verdad, será en este sí mismo que deberá tener lugar la reconfiguración del entramado práctico, esto es, el pensamiento deberá articularse en dicho sí mismo de manera tal que este dé cuenta de aquello que fue reorganizado en él¹¹. Ya sea que su papel consista en ser parrhesiasta, profesor, profeta o confesor, el operador será aquél que dará lugar a una posible redeterminación del entramado práctico, lo cual supone en este un lazo con la verdad que difiere de aquél que tiene el sí mismo en cuanto espectador y objeto. Así con el papel que asume el oráculo de Delfos cuando le dice a Sócrates que es el hombre más sabio entre todos (Foucault, 2010, pp. 96-100), así también con Fabiola y su *exomologesis* cuando es quien da lugar a que la verdad de su vida sea sabida para constituirse como tal. En síntesis, la función del operador es la de producir una redeterminación de la verdad.

Por otro lugar, ¿de qué da cuenta el sí mismo en cuanto objeto de la verdad? Si retomamos ya sea a Edipo, Fabiola, el paciente, Sócrates, u otros personajes registrados como objeto de una veridicción, con lo que nos encontramos es que (1) la verdad refiere

¹¹ No confundir tampoco: decir que la reconfiguración del entramado práctico se da *en* él [el sí mismo en cuanto operador y testigo] no supone una interioridad que funcione como el lugar de la reconfiguración. Antes bien, esta tiene lugar *en* el sí mismo en cuanto este tiene un trato su existencia desde el entramado práctico a revelar, lo cual puede ocurrir, ora porque el sí mismo testimonia un hecho, ora porque ha sido formado para tener una conexión con lo místico, ora porque ha deseado cosas que otros no, etc. En efecto, si nos remitimos a las distintas significaciones del pensamiento, nos encontramos aquí con que, si el paciente de Leuret se comprende de forma distinta a partir de su confesión, esto es porque, en su relación significativa con el mundo, en la que se halla una relación sobre sí mismo, ha irrumpido un nuevo horizonte práctico, que involucra una nueva forma de relación reflexiva.

explícitamente a un sí mismo, en donde (2) este sí mismo se halla comprendido, en el discurso del operador, como una vida que ya es un sujeto, vale decir, es inteligible al interior del entramado práctico instaurado en la veridicción. Este es el caso ya que, más allá de los motivos por los cuales tal o cual sí mismo es puesto como objeto de alguna veridicción, lo que en estas ocurre es que su objeto implica una objetivación a partir de la cual el sí mismo objetivado se ve llamado a subjetivarse. Por lo demás, aquí se logra exhibir una diferencia con el sí mismo en cuanto operador: en virtud de que el pensamiento rearticula dominios de experiencia allí, en dicha vida, bien puede esta dejar de ser inteligible a partir del régimen de veridicción sobre el cual irrumpirá, vale decir, bien puede dejar de ser objeto según tal o cual foco, bien puede reordenar el campo de significación de los elementos constitutivos de una posible objetivación desde la cual el sí mismo produzca algo con lo que identificarse.

Sin embargo, un asunto es la relación que guarda el sí mismo con la veridicción desde el punto de vista de cada una de estas en específico, pero, otro distinto, es la relación que guardan las formas del sí mismo de los regímenes de veridicción entre sí, lo cual nos remite no a cómo la veridicción, o manifestación de la verdad, ajusta las funciones del sí mismo para tener lugar como tal, sino, a la inversa, a cómo el sí mismo configura aquello que es la verdad en un nivel ontológico, esto es, cómo determina el ser de la verdad.

El sí mismo como vida: experiencia y proyección en la verdad

En la segunda y la penúltima clase de *Subjetividad y verdad* (1980-1981), Foucault (2020) presenta cierta equiparación de la noción griega de vida como *Bios* [βίος] y lo que él comprende como subjetividad (pp. 46-48; 266-268). Si bien esto ya había sido señalado, parece conveniente examinar cómo es que el sí mismo, aun cuando, y a partir del hecho de que se halle no solo en regímenes de veridicción, sino en una verdad, esto es, involucrado en una determinación de una región del entramado práctico en el que habita, puede dar lugar a una veridicción o una redeterminación de algún régimen, y, con ello, del entramado mismo. En términos esquemáticos, si la subjetividad se halla en una verdad que es necesariamente redeterminable, entonces cabe preguntar por cómo es que dicha redeterminación puede tener lugar, sin importar cuál sea el rol que asuma la subjetividad en aquel acontecimiento.

Tomando por referencia la noción griega de vida ya aludida, Foucault (2020) da cuenta de que la vida, además de conducirse en un escenario en el que existimos todos, se

encuentra constantemente orientada o direccionada a una finalidad, la cual articula el modo en que la vida se orienta a sí misma (p. 267). Esta finalidad, sin embargo, no puede ser comprendida, de acuerdo con el texto de Póntico que Foucault aborda (pp. 266-268), como algo que, una vez adquirido, puede dejar de ser perseguido, ni tampoco como algo que tenga una realidad objetiva tal que la vida propia se halle constituida por un destino que le ha sido asignado con anterioridad a su despliegue. Por el contrario, en cuanto las metas situadas — gloria, riquezas y la verdad, de acuerdo con Póntico— requieren ser puestas en práctica constantemente, se presentan como formas de vida, que logran tener lugar en la medida en que sean constantemente instanciadas (Foucault, 2001a, p. 462). Con todo, no es este aspecto el relevante para este apartado. Antes bien, lo acucioso de esta caracterización de la subjetividad o el sí mismo en cuanto vida, consiste en que esta elabora, a través de prácticas, una experiencia proyectiva de sí y del mundo, lo cual se evidencia a partir del hecho de que esta se exhibe, de buenas a primeras, no como lo *comprensible*, sino como lo *comprendido* en la conducción de la vida, pues todo lo que va resultando comprendido reposa o se enmarca en esta orientación que, por una parte, supone un horizonte normativo o régimen de veridicción, instaurado en el entramado práctico que precede al sí mismo, junto con su posibilidad de considerarse sujeto —en donde se halla lo *comprensible*—, pero que, por otra, supone que dicho horizonte solo es accesible en la medida en que sea experimentado con atención al foco de experiencia constituido por dicho régimen, esto es, aquello con atención a lo cual se establece a nivel cultural una articulación entre “formas de saber” (verdades en sentido normativo), “relaciones de poder”, y “modos virtuales de existencia” (formas de autocomprensión), lo cual siempre se da bajo la forma del llevar a cabo prácticas (Foucault, 2009, pp. 19-20; Ure, 2020, pp. 30-31). En este sentido, si lo que buscamos es cómo el sí mismo configura la realidad de la verdad —el que tenga una presentación independiente de los humanos y tenga efectos normativos—, con aras de comprender rectamente lo que Foucault, en su último periodo, entiende por la verdad, debemos ahondar en cómo es que la noción de experiencia resulta determinante para lo que hemos caracterizado como la verdad.

En *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), Foucault (2001a) examina el papel de la meditación antigua en el marco de los procesos de subjetivación, y sostiene que, en cuanto la meditación consistió en “un ejercicio de apropiación del pensamiento” (p. 339) —esto es, un ejercicio mediante el cual el pensamiento, comprendido como una actividad de

redeterminación de dominios de experiencias—, determina un horizonte de autocomprensión a partir y a través del cual el sí mismo elabora o produce una comprensión práctica de sí, en la que el modo en el que queda comprendida la relación que tiene consigo y con el mundo se ven modificados. Así, por ejemplo, cuando Foucault (2001a) tematiza la meditación estoica sobre la muerte, muestra que el efecto de esta es que el sí mismo se vuelva un sujeto que experimente su vida en cuanto a punto de dejar de ser, de modo tal que este pueda dar paso a una nueva forma de valorar o comprender su historia, sus actividades y sus diversas relaciones con los otros (pp. 454-455). De esto podemos inferir que, a través de la actividad del pensamiento en el que este sitúa al sí mismo como puesto en su último día de existencia, la experiencia que este hace de sí se revela como la comprensión práctica ejercida sobre los distintos ámbitos en los que su vida se mueve. En efecto, frente a este punto, Lupo (2020) sostiene que, con la meditación de la muerte, queda expuesto que la función del pensamiento es reducir el futuro al presente, en cuanto aquello que resulta ineludible se presenta como la condición a partir de la cual puedo seguir proyectándome (pp. 107-108). No obstante, y aunque este punto es ligeramente acertado, consideramos también que es más simple, aunque no por eso menos relevante: sin importar el objeto de la meditación, parece ser que esta ejecutará, por un lado, una redeterminación del horizonte práctico en el que el sí mismo podrá comprenderse, y, por otro, una experiencia en cuanto esta sea comprendida como el ejercicio de la vida misma, su conducción, a partir de este nuevo horizonte o, en términos foucaultianos, con atención a un foco de experiencia.

Visto así el asunto, el ser de la verdad, el cómo está siendo esta entendida, se nos muestra ahora no solo como un horizonte práctico determinado sobre un entramado práctico dinámico, sino, más aún, como el espacio en el que la vida puede conducirse y orientarse hacia una meta, al menos en la medida en que, hasta el minuto, la verdad, o, mejor dicho, los regímenes de veridicción, se muestran relacionados con la experiencia como el suelo en el que esta podrá tener lugar. Con todo, en la medida en que la pregunta que da paso a este apartado intenta dirigirse a la posibilidad de la veridicción, lo que nos queda por explicar es cómo es que la experiencia, este ejercicio de conducción de la vida que puede verse constantemente modificado, da pie a dicha modificación, pues, en alguna medida, parece ser que la meditación se muestra como un caso privilegiado de una veridicción, al menos en cuanto provoca una redeterminación explícita de la verdad a través de la cual el sí mismo

logra relacionarse con su mundo y consigo. No obstante, esto no quiere decir que toda experiencia suponga una meditación, pero sí parece suponer un escenario ya instaurado por el pensamiento.

Ahora, sin embargo, el punto es mostrar lo contrario, vale decir, la experiencia modificando al pensamiento, o, al menos, dando pie a la modificación del pensamiento o su despliegue por distintos focos de experiencia. Esto, empero, ya ha sido elaborado en los apartados anteriores, por lo que ahora solo queda sintetizar correctamente las piezas esbozadas.

En primer lugar, entonces, consideremos que toda experiencia propone al sí mismo como orientado hacia una finalidad que varía según el dominio o foco de experiencia desde el que se determine la relación que aquel guarda consigo, vale decir, toda experiencia modula o establece una manera de proyectar o conducir la vida de acuerdo con el modo de existencia virtualmente posible contenido algún dominio de experiencia (Dalmau, 2019, pp. 74-75). En segundo lugar, consideremos que, aun cuando una veridicción reorganice los dominios o focos de experiencia a través de los cuales se articula el horizonte normativo, y a partir del que el sí mismo puede guardar una relación consigo mismo, dicha reorganización nunca es absoluta ni definitiva, y no puede de antemano suprimir la determinación sobre la que se instaura —como se mostró con Zaratustra—, lo cual nos deja ya ver el punto a las claras: allí en donde un sí mismo elabora una experiencia de sí, véase esta modificada por una veridicción previa o no —aunque este siempre sea el caso—, las prácticas que este ejecute podrán, en virtud de hallarse inmersas en el entramado práctico, entrar en tensión con otras formas de vida instanciadas en otros sí mismos, suscitando con ello la posibilidad de que se presente, para los sí mismos, una veridicción como necesaria, que concierna a quienes se han visto involucrados en los efectos o implicancias concomitantes de dichas prácticas.

Si quisiera abordarse esto con los ejemplos de los personajes ya abordados, podríamos decir: (1) en el caso del paciente de Leuret, este fue llevado a confesar, vale decir, realizar una veridicción, en virtud de que la experiencia que este hacía de sí resultaba conflictiva con el resto de los individuos normales de la sociedad; y (2) en el caso de Fabiola, esta se vio llevada a dicho acto en cuanto la experiencia que hacía de sí la llevó a ser reconocida como una pecadora.

Profundizando en estos dos ejemplos, con lo que nos encontramos no es solo que el paciente y la Fabiola elaboraron experiencias que resultan conflictivas para un determinado horizonte práctico compartido, vale decir, un régimen de veridicción, sino, además, que dichas experiencias habilitaron la posibilidad de que tuviera lugar un ejercicio del pensamiento tal que hayan tenido lugar distintas veridicciones, a saber: (1) veridicción que configura al loco como paciente —previa a la veridicción confesional del paciente como loco—, (2) veridicción que configura a la vida promiscua como pecadora y menesterosa de penitencia —también previa a la *exomologesis* que efectúa la penitencia bajo la exhibición del arrepentimiento. Ahora bien, estas veridicciones o procesos aletúrgicos no habían sido mencionados, y, sin embargo, tienen un rendimiento no menor a la hora de considerar a la experiencia. ¿Cómo se explica esto? Pues bien, porque las experiencias previas a estas veridicciones tienen como correlato la conducta de los sujetos, siendo este el campo de manifestación de la experiencia que será reconocida como conflictiva.

Así se deja ver, empero, que las experiencias mismas resultan inteligibles al interior de dominios de experiencias, o bien al interior de regímenes en donde aquellas ya se encontrarían parcialmente inscritas o producidas (Foucault, 2020, pp. 250-253) —el paciente de Leuret fue reconocido como loco antes de que él lo confesara, y Fabiola fue reconocida como pecadora antes de arrepentirse—, lo cual da cuenta de que, en primer lugar, la veridicción, como proceso, aparece ahí donde hay un desajuste manifiesto de una conducta, en cuanto su experiencia correlativa no se halla ajustada al prospecto normativo del horizonte o la verdad en el que se vuelve reconocible, y, en segundo lugar, que la verdad o el horizonte tiene un carácter dramático, esto es, que opera a través de ejecuciones de prácticas que suponen de antemano la repetición, o reactualización, del carácter relacional y proyectivo del entramado práctico, en donde los individuos elaboran experiencias que pueden verse modificadas en cuanto ponen en tensión la determinación de las experiencias de los otros que, como se mencionó anteriormente, somos nosotros en cuanto nos comprendemos a través de un entramado común —vale decir, siendo sujetos. De hecho, el carácter dramático de la experiencia es explicitado por Foucault a lo largo de sus análisis en torno a casos de recortes históricos en específico, en cuanto intenta, en sus narraciones, exponer cómo las subjetividades se ven envueltas en un proceso de veridicción (Wiame, 2020, pp. 40-41).

Esto, por lo demás, nos da cuenta de que los sí mismos, en cuanto vidas que producen una autocomprensión desde un suelo compartido —en donde ya se encuentran elaboradas las objetivaciones a través de las cuales el sí mismo puede relacionarse consigo como sujeto—, no pueden dar cuenta, en su día a día, del modo en que se producen las redeterminaciones del entramado en el que se ven involucrados, de manera tal que estos se comprenden como hallándose en un escenario común en el que se ven relacionados con los otros a través de la interacción de sus conductas —con todo lo que esto implica—, sin que puedan dar cuenta de cómo es que dicha interacción va modificándolos, sino que, de modo inverso, toman cuenta de sí mismos solo en cuanto constantemente modificados o interpelados a hacerlo —lo que supone también una modificación en algún respecto—. En términos esquemáticos, los sí mismos no contemplan el entramado práctico, sino que lo experimentan —de ahí el carácter dramático de la verdad— (Dege, 2015, pp. 30-31). En último término, el sí mismo es una relación práctico-comprensiva que tiene un carácter intrínsecamente experiencial, y la genealogía que da cuenta de las formas en que este ha tenido lugar es una historia del “los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado” (Foucault, 2003, p. 10).

Sin embargo, lo anterior nos lleva a un nivel más profundo en el problema de la constitución de la relación entre subjetividad y verdad, ya que ante estas constataciones parece necesario que nos preguntemos cómo se articulan los distintos elementos que dan pie a un dominio o foco de experiencia. La justificación para adentrarnos en este problema es fácil de visualizar: si la forma de la relación constitutiva del sí mismo es experiencial, vale decir, se ve constantemente forzada a tener que elaborarse al interior de focos que la vuelven inteligible, entonces hay que resolver cómo estos articulan lo que podrá ser experimentado en la vida del sí mismo.

Para resolver esta problemática, resultará prudente profundizar en “el gobierno de los hombres por la verdad” (Foucault, 2014a, p. 30), en tanto que nuestra reconstrucción de los regímenes de veridicción como dominios o focos de experiencia, permite anticipar que en estos se encuentran no solo los elementos, sino los momentos que constituyen la relación de autocomprensión en la que consiste todo sí mismo, lo que, en lo inmediato, nos permite inferir que el sí mismo es una relación de antemano conducida, o, en otros términos,

governada y, con referencia a nuestra meta, aproximarnos a un entendimiento del carácter histórico de la constitución de la subjetividad y la verdad, y, con mayor precisión, el rol metodológico y ontológico que la ascesis tiene en dicho proceso.

II. Pragmática de la relación entre subjetividad y verdad

Llegados a este punto de la investigación, la pregunta por cómo los dominios de experiencia articulan las maneras en las que el sí mismo tiene lugar, debe ser desplazada de la pregunta por el marco en el que se comprenden subjetividad y verdad, para trasladarse a intentar organizar las piezas involucradas en toda constitución del sí mismo, lo que supone a su vez atender a los modos en que estas piezas se articulan entre sí.

En términos esquemáticos, si durante el capítulo anterior logramos desenterrar los elementos que hacen posible la co-constitución entre subjetividad y verdad, mostrando la relevancia que tiene este segundo elemento por sobre el primero, ahora nos toca resolver cómo se ejecuta —y no cómo se plantea— la constitución de la subjetividad a partir de la verdad, lo cual se traduce en interrogarnos: ¿Cómo la verdad ejecuta o da lugar a un sí mismo? ¿Cuáles son las partes involucradas en toda experiencia que elaboramos de nosotros mismos a la luz de los regímenes de veridicción?

Con estas preguntas ya podrá verse que el asunto no es sencillo. Como se ha aclarado en el tránsito de esta investigación, la subjetividad es un elemento imprescindible en la manifestación de la verdad, pero no se ha aclarado suficientemente cómo esto guarda una relación con la historia, y menos aún qué lugar tiene la ascesis con referencia a la veridicción, lo cual nos exige dirigir nuestra mirada, según lo ya logrado, a entender cómo tiene lugar la determinación de la experiencia, pues, aun cuando hemos esbozado ciertas intuiciones que dan cuenta de la historia como el carácter parcial e inacabado de todo régimen de veridicción, desde el cual estos pueden verse redeterminados, lo que quiera decir ‘fundar’ historia a partir de la verdad es algo que reclama entender a esta noción en su ejecución o puesta en marcha. Mismo caso para la ascesis al verse abordada, indirecta e insuficientemente, como práctica ascética.

En este sentido, será prudente dividir y ordenar nuestra interrogación, dirigiendo nuestras reflexiones, en primer lugar, hacia la pregunta por cómo debe ser un régimen de veridicción, tal que logra determinar las maneras en las que los humanos elaborarán una experiencia de sí, para así transitar a aquello que resulta determinado para la subjetividad a la hora de elaborar su experiencia, y con ello entrar rectamente en la pregunta por cómo la autocomprensión misma elabora su experiencia. Si este camino nos lleva a buen puerto, es

plausible llegar a comprender, justamente en la última interrogante, aquello que es pensado por ascesis y aquello que se entiende por historia en el pensamiento ético de Foucault.

Cabrá, sin embargo, advertir al lector: a partir de este capítulo, nuestro tratamiento de la empresa foucaultiana hará uso de los conceptos examinados hasta acá, de modo que, solo en determinados casos, nos detendremos a caracterizar aspectos de estos que no han sido abordados, mientras que en otros se dará por entendido lo ya trabajado, dando paso con esto a un uso y tratamiento de los conceptos directamente implicados en la elaboración de la experiencia.

Conducir la conducta: la pregunta por el gobierno en el periodo ético.

Evaluando el rendimiento de la constante atención hacia la subjetividad por parte de Foucault en su tercer periodo de pensamiento, Hargis (2018) sostiene que situar la posibilidad de la apertura a nuevas formas de libertad en las prácticas ascéticas no tiene gran asidero en el terreno colectivo (p. 151). Sin embargo, en la medida en que la existencia de la interacción de las conductas no se agota en cómo están dándose dichas interacciones, sino que se remite a la coexistencia de distintos discursos que son puestos en circulación a través de distintas formas, las prácticas ascéticas incurren en una modificación del terreno colectivo porque modifican las formas en que dichos discursos circulan y se articulan, particularmente en su manifestación como formas de vida.

Así las cosas, cabe que nos preguntemos por cómo es que dicho suelo común se encuentra, por un lado, determinando las posibilidades de conducta y experiencia de los individuos, pero, por otro, abierto a que sean estos mismos elementos los que pueden modificar los regímenes a los que se hallan referidos. Después de todo, si es posible que la circulación de discursos tenga asidero en la formación y transmisión de prácticas ascéticas, esto debe ocurrir de forma indirecta, vale decir, los discursos deben apoyarse también en otra clase de prácticas, que debe funcionar de manera correlativa a la ejecución de las prácticas de sí. Es aquí, entonces, que entra la pregunta por el gobierno, la cual se traduce en ¿cómo gobernar la conducta o el *ethos* de los individuos, habida cuenta de que estos guardan una relación práctico-comprensiva consigo mismos?

No es casual que tres de los cuatro cursos del periodo ético incluyan en su título la noción de ‘gobierno’: *Del gobierno de los vivos* (1979-1980), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El gobierno de sí y de los otros II: El coraje de la verdad* (1983-1984). En efecto, el concepto de gobierno resulta central para Foucault a la hora de comprender cómo es que la conducta halla sus más profundas raíces en un horizonte anterior al humano que lo habita, y le permite no centrar el problema sobre la determinación de la relación entre subjetividad y verdad en la subjetividad misma, sino, por el contrario, en la verdad, o, mejor dicho, en los regímenes de veridicción.

Con todo, la aproximación foucaultiana a la temática del gobierno, tiene lugar antes del desplazamiento metodológico a la pregunta por los regímenes de veridicción, y los elementos que le permiten inscribir a la temática como pieza metódica central para el análisis de la constitución de la subjetividad tienen su procedencia en una recepción crítica de la filosofía de Nietzsche. Siguiendo la pista de Lugo (2020), la inquietud de Foucault por cómo son configuradas las formas de interacción social, o, mejor dicho, por cómo son conducidos los seres humanos, es abordada desde sus escritos más tempranos, y adquiere un puesto central durante la producción intelectual y las lecturas de Nietzsche en la década del 70, que gatillará en el desplazamiento del concepto de gobierno en el periodo ético (pp. 8-10). Así las cosas, la manera en la que Foucault asume el abordaje de la pregunta por el gobierno de los humanos sufre de modificaciones sustantivas con la inflexión hacia la pregunta por la relación entre subjetividad y verdad.

No es de nuestro interés examinar dichas modificaciones, ni los motivos por los que estas se dan en el desarrollo de la filosofía de Foucault; más bien, nos interesa sacar a la luz los aspectos ontológicos de lo que Foucault piensa con la noción de gobierno, ya que estos nos deberían mostrar cómo es constituido un entramado práctico a partir del encuentro de conductas o modos de vida. Por tanto, baste indicar que una continuidad —quizá la principal— entre el periodo genealógico y el periodo ético consistirá en, por un lado, abordar la pregunta por cómo son gobernados los humanos atendiendo a las maneras en las que el ejercicio de gobernar es pensado (vale decir, gubernamentalidad como forma de racionalización de la actividad de gobierno), y, por otro, y como decisión en base a lo anterior, que dicho abordaje supondrá intelecgrar toda racionalidad de gobernanza a través de una óptica

técnica, vale decir, realizando una interrogación sobre los procedimientos mediante los cuales se intenta modificar el *ethos* o la conducta de los individuos, siempre con arreglo a fines determinados.

La noción de gobierno, tal como es caracterizada en *El origen de la hermenéutica de sí* (2016), es recogida de la significación que se tenía en el siglo XVI de dicha noción, y refiere a cierto equilibrio dinámico, siempre conflictivo, entre prácticas de coacción y prácticas de sí, es decir, entre conjuntos de acciones orientadas a la configuración de la conducta de, por un lado, los otros, y, por otro, de uno mismo (p. 43), lo cual nos permite de inmediato constatar un asunto que ya venía anunciándose en la investigación, a saber: que la ontología del sí mismo es fundamentalmente relacional. Con todo, aquí es relevante tener en cuenta que, en cuanto se habla de un equilibrio, lo que intenta señalar Foucault (2008), siguiendo su conferencia *Tecnologías del yo*, es que no hay prioridad necesaria entre estas dos clases de prácticas (pp. 48-49). Bien puede ocurrir que, en base a una práctica coactiva, alguien incurra en realizar una confesión, o, a la inversa, que, en virtud de llevar su vida de tal o cual forma, se vea llevado a ser coaccionado por alguna institución.

En cualquier caso, en la medida en que las prácticas de sí se ven inscritas en dicho equilibrio dinámico y conflictivo, cabe que nos preguntemos por cómo es que estas se hallan articuladas con el otro polo del equilibrio, esto es, las prácticas de coacción, ya que, así como las prácticas de sí tienen lugar en la manifestación de la verdad misma, estas últimas tienen lugar en la articulación mediante la cual es posible hablar de manifestación. Pero, para esclarecer de qué van este tipo de prácticas, debemos tener en consideración lo siguiente: que el marco ontológico en el que se da el gobierno es, como sostiene Foucault (2014a), el del “gobierno *de los hombres por la verdad*” (p. 30).

¿Qué quiere decir aquí que el gobierno sea de los hombres y que sea realizado por la verdad? Una vía fácil, aunque insuficientemente ilustrativa, resolvería la pregunta señalando que el gobierno está dirigido a la configuración de la conducta de los seres humanos, y que dicha configuración, o, mejor dicho, conducción, estaría orientada a la mantención de un régimen de veridicción. No obstante, esto dejaría fuera de consideración la relevancia de los conectores que componen la frase ya mencionada arriba. En efecto, cuando Foucault dice que el gobierno es *de los hombres*, lo que señala con esto no es solo que son estos quienes

aparecen como el objeto de intervención que tiene el gobierno como práctica de configuración de la conducta, sino, además, que son estos quienes ejecutan dicho gobierno. Si a esto añadimos una clarificación de la última parte de la frase, esto es, el que el gobierno es realizado *por* la verdad, nos topamos no solo con que la conducción de la conducta humana no se agota en la figura del Estado moderno, o con que el gobierno tiene como meta la mantención de un régimen de veridicción, sino que, más profundamente aún, quienes llevan a cabo la configuración de la conducta misma lo hacen desde los principios de dicho régimen, o sea, que el gobierno por la verdad significa, a su vez, el gobierno ejecutado desde la verdad o el régimen de veridicción que opera gobernando.

Esta constatación nos permite avanzar a una mayor caracterización de las prácticas de coacción, así como a una mejor comprensión de la noción de gobierno. Si comprendemos que la noción de gobierno misma supone que esta se encuentra, en la articulación de sus reglas y la ejecución de sus prácticas, enraizada en un régimen de veridicción en específico, podemos inferir que las prácticas de coacción son aquel tipo de acciones que se dirigen a la configuración de la conducta del otro, lo cual nos permite introducir con mayor claridad cómo es que un régimen de veridicción puede tener lugar en el entramado práctico, ya que con esto logramos ver no solo que todo régimen precisa de prácticas orientadas a la manifestación de verdades para su mantención, sino que, además, toda manifestación supone que están dadas las condiciones para que estas puedan tener lugar, entre las que cuenta la existencia de prácticas de coacción, se encuentren o no completamente reflexionadas a partir de algún régimen de veridicción, esto es, convertidas en técnicas o tecnologías (Foucault, 2016, p. 43).

Si quisiéramos caracterizar con mayor suficiencia estas prácticas, el nombre de coacción nos brinda una pista no menor. A saber, coacción, desde su etimología, no quiere decir otra cosa que aquello que acompaña a una acción, de modo que, cuando Foucault afirma que existen prácticas de coacción, lo que nos indica es que existen acciones orientadas a la realización de relaciones de poder. Como hemos visto durante las secciones anteriores, toda relación de poder debe ser entendida como el ejercicio de un set de acciones que tiene como campo de intervención las posibilidades de acción del otro o los otros, por lo que aquí nos encontramos con que, en referencia a la noción de gobierno, es necesario, en sentido estricto, que haya una delimitación de los límites en los que un individuo puede actuar para volverse

sujeto al interior de tal o cual régimen de veridicción; delimitación que se encuentra determinada por la forma en la que es pensado el gobierno de los hombres.

De esto podemos deducir que el gobierno, como equilibrio inestable entre prácticas de coacción y prácticas ascéticas, supone abarcar tanto el ámbito de las relaciones de poder como el ámbito de la espiritualidad, ya que, por un lado, involucra una configuración de las prácticas posibles a realizar por parte de un individuo, pero, asimismo, involucra una relación entre dichas prácticas y la incorporación de una verdad en sentido normativo. Esto, como ya podrá verse, nos permite entender en qué medida el gobierno supone una inestabilidad fundamental, y cómo es que esta tiene su razón de ser en los regímenes de veridicción, aunque también nos permite inferir que con gobierno se está pensando no en un régimen de veridicción en específico (no se está pensando al Estado; este sería otro régimen de veridicción), sino que se está pensando en la naturaleza de todo régimen, pues, si los regímenes solo pueden ser constituidos a partir de desplazamientos surgidos por su interacción con otros regímenes (como veíamos cuando tratamos qué quiere decir Foucault con el concepto de pensamiento), esto puede ocurrir solo si las subjetividades existen e interactúan con referencia a regímenes, lo cual exige que estos sean comprendidos como gobernados por estos. Será este el motivo, por tanto, que Foucault afirmará que los hombres son gobernados por la verdad (Foucault, 2014a, pp. 24-27). Más aún, es a partir de esta consideración que será posible inquietarse por el hecho de que, con la modernidad, los humanos sean gobernados, cada vez en más, a partir de la verdad que elaboran sobre sí mismos, ya que esta estará referida a un régimen de veridicción —trátase de uno psiquiátrico, judicial, penal, pedagógico, económico, psicológico, literario, entre otros.

Ahora bien, si lo anterior es cierto, debemos preguntarnos con atención a qué elementos todo régimen de veridicción puede hacer inteligible un campo de acción para los individuos tal que estos pueden constituirse como sujetos con referencia a él, esto es, que puedan elaborar una experiencia de sí. Si seguimos esta manera de afrontar el problema, podremos admitir que dichos elementos deben encontrarse sustentados en prácticas de coacción y prácticas ascéticas, pero, a su vez, estas prácticas deben hallarse determinadas por aquellos elementos, siendo esto último lo que nos ocupa.

Dirigiendo nuestra atención al apartado “Modificaciones” del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* (2003), nos topamos con un encuadre de la manera en que se abordará la problematización moral en torno a la experiencia de la sexualidad en la época grecorromana (el uso de los placeres), vale decir, un establecimiento explícito del método de examen de un régimen de veridicción en específico. No nos adentraremos en la relevancia de la sexualidad como objeto de estudio en Foucault, ya que este, aun siendo central, puede ser remitido a la problemática más fundamental sobre la co-constitución de la verdad y la subjetividad (Foucault, 2001a, p. 16)¹², siendo posible que esta misma problemática pueda ser remitida a un examen de las maneras en que Foucault la encara, objetivo general de esta investigación.

En términos esquemáticos, Foucault (2003), intentando determinar el objeto de estudio que permite examinar la constitución de la subjetividad en términos históricos, elabora un tipo de acceso a la moral en cuanto conjunto organizado de valores con pretensiones prescriptivas para la existencia humana, realizando una distinción entre código moral en cuanto sistema de normas y costumbres, y las maneras mediante las cuales establecemos una relación con dicho código, esto es, “moralidad de los comportamientos” o ascesis (pp. 18-21), distinguiendo a su vez en esta última cuatro puntos de apoyo en los que se vuelve posible determinar las maneras en las que las subjetividades se ven llevadas a reconocerse como sujetos, esto es, a relacionarse consigo, mediante un sinfín de actividades, con referencia a un código que admiten como verdadero en la práctica¹³. Estos puntos de apoyo son:

- (1) *Determinación de la sustancia ética*: consiste en las maneras mediante las cuales los individuos fijan una comprensión de sí como materia precisada de modificaciones con vistas al cumplimiento de una relación específica con un código moral (p. 19). La relevancia de este punto de apoyo, o momento del gobierno de los hombres por la verdad, radica en que aquí se esclarece un campo de aplicación de la objetivación, ya que el individuo se elabora aquí como objeto

¹² En el curso del año anterior, *Subjetividad y verdad*, el problema de la relación entre ambos elementos es pensado mediante un examen de la sexualidad grecorromana (Foucault, 2020, pp. 31-35).

¹³ Si es cierto que Foucault tiene una fuerte influencia de la filosofía nietzscheana, entonces pareciera ser que aquí Foucault está apropiándose del estudio sobre la creación de la mala conciencia y su relación con la ascesis, tópicos tematizados en el segundo y tercer tratado de *La genealogía de la moral* de Nietzsche.

de sí mismo, admitiendo para su autocomprensión los términos del código moral, acepte o rechace dicho código —aquí podemos pensar en cómo queda comprendido ser ‘loco’ en el caso de la terapia de Leuret.

- (2) *Modo de sujeción*: las formas en las que el código vincula al individuo a su cumplimiento como sujeto de esta. Estas pueden tener lugar a través de diferentes prácticas, sin embargo, lo relevante es que se presenta como el motivo por el cual el individuo se ve a sí mismo ligado al código (p. 19), de modo que este modo tiene lugar en la relación que el individuo guarda con su comunidad —como ocurría, por ejemplo, en el caso de Fabiola y su ritual de penitencia.
- (3) *Trabajo ético*: refiere a los modos a través de los cuales el sujeto trabaja sobre sí mismo, o, en otros términos, se elabora como sujeto de tal o cual código moral (p. 19). Este punto de apoyo se distingue del de la determinación de la sustancia ética, en cuanto aquí se estaría pensando no en la objetivación desde la que se vuelve comprensible aquello del individuo que debe ser trabajado, sino, más bien, en las actividades mediante las que el individuo se ve facultado para realizar modificaciones sobre sí, esto es, los procesos mediante los cuales tiene lugar una subjetivación —el examen de conciencia estoico en un claro ejemplo de esto, así como lo es el desciframiento de sí que involucra toda confesión.
- (4) *Teleología moral*: trata sobre el tipo de finalidad que alcanza el individuo mediante su relación práctica con un código, lo cual indica que este punto no se agota ni fundamenta en el cumplimiento de un código moral, sino, antes bien, en el tipo de cualificación que tiene lugar en la vida del sujeto en su relación con el cumplimiento o rechazo de este (pp. 19-20) —aquí se estaría pensando en las formas en las que se da, por ejemplo, la renuncia al mundo en el cristianismo temprano.

Estos cuatro puntos de apoyo de “la moralidad de los comportamientos” nos permiten entender cómo la verdad puede efectivamente llevar a los individuos a elaborar una experiencia de sí con referencia a ella. Si atendemos a todos los momentos en su conjunto, lo que logramos ver es que un régimen de veridicción, entendido en este caso como una moral, articula en estos cuatro puntos el horizonte en el que el individuo va a poder producir una comprensión de sí, ya que determina tanto las formas en las que este se encuentra y se

puede encontrar relacionado con el mundo y la comunidad en la que es partícipe, como también las posibles maneras en que dichas formas pueden ser modificadas, con lo cual se esclarece que, cuando Foucault sostiene que las subjetividades son llevadas a relacionarse consigo con referencia a una verdad, dicho “ser llevado” consiste no tanto en que en que la subjetividad se vea inserta en un práctica en específico, en la que esta deba rendir cuenta de sí (como ocurriría en un proceso de veridicción), sino, con anterioridad, en que se ve inserta e involucrada en un marco de relaciones intersubjetivas que de antemano delimitan el tipo de posibilidades de proyección que la subjetividad misma puede desarrollar; en otros términos, todo régimen de veridicción gobierna ofreciendo los elementos que determinan la forma de experiencia posible para ser elaborada por los individuos que tienen contacto con él.

Pero los cuatro puntos de apoyo mencionados tienen, vistos desde su particularidad, una condición en común: todos tienen lugar mediante la realización de prácticas, siendo el momento de la realización aquello que debe inquietarnos, pues esta siempre tiene lugar a partir de una subjetividad. Siguiendo esta línea, el “ser llevado” a establecer una relación de uno sobre sí mismo no se reduce a solo encontrarse inserto en un entramado práctico, sino que implica también verse envuelto en la realización de prácticas que llevan a la subjetividad a ser una parte constitutiva del entramado en el que se encuentra. Así, cuando señalamos que las prácticas de coacción delimitan el horizonte de acción de los otros, esta última parte debe ser entendida bajo un uso especial: de los otros no significaría primeramente “de alguien que no soy yo”, sino “que proviene de las relaciones humanas que me constituyen”, estableciéndose en estas las relaciones de poder que me llevan, con o sin un concurso explícito de otro individuo, a ver mi horizonte de proyecciones o set de acciones posibles como ya delimitado o comprendido según ciertas valoraciones.

Sin embargo, y retomando nuestras inquietudes centrales, que la experiencia sea posible a través de la realización de prácticas también adquiere relevancia por otro motivo, y es que, según parece, solo si la subjetividad realiza una práctica en la que se admiten o articulan esos cuatro puntos de apoyo, entonces es posible que ella sea gobernada, de lo que se infiere que el carácter ascético de toda práctica es imprescindible en la instanciación del gobierno por la verdad, pues en el trabajo ético todos los otros puntos de apoyo parecen operar con vistas a la realización de ese trabajo mismo. Más aún, si tomamos en cuenta que

las “modificaciones” de método inscritas en *Historia de la sexualidad II* consisten en otorgarle un espacio a la realización de prácticas, parece ser que incluso la ejecución de las prácticas coactivas, en las que las relaciones de poder tienen mayor explicitud, supone dicho carácter ascético (pues quien la realiza se comprende como sujeto con referencia a un régimen de veridicción), lo cual deja abierta la pregunta sobre cómo habría una relación entre régimen de veridicción y ascesis, tal que esta aparece como el punto de apoyo y de consumación de aquél.

Desde las prácticas ascéticas hacia la ascesis.

En el desarrollo de la empresa de Foucault, las prácticas ascéticas, o tecnologías del sí mismo, son examinadas con vistas a entender cómo los individuos son llevados, por sí mismos, a desenvolver sus vidas con atención a una verdad acerca de sí mismos, que permite modificar el modo en que estos dirigen su vida y se comprenden a sí mismos (Foucault, 2001a, pp. 33-35). Ahora bien, como hemos visto, dicha verdad concerniente a la subjetividad encuentra sus raíces en diversos regímenes de veridicción que resultan determinantes a la hora de gobernar —mediante la instauración de procesos de veridicción— la manera en que se conduce la autocomprensión, de modo que aquí es donde se contienen los elementos que configuran los esquemas y prácticas mediante las que una subjetividad puede relacionarse consigo misma. No obstante, en *Subjetividad y verdad* (1980-1981), Foucault (2020) intenta analizar la relación entre ascesis y veridicción a través de las artes de la existencia, particularmente con referencia al dominio de experiencia de los *aphrodisia* —o la “sexualidad” grecorromana— (pp. 48-52).

Que las artes de la existencia valgan como la superficie de reflexión para la meta de estudio foucaultiana no es casual, pero sería precipitado inferir que estas artes, mediante las cuales los individuos se avocan explícitamente a realizar un trabajo sobre sí mismos para modificar su autocomprensión, se agote en el dominio de los *aphrodisia*. Más bien, es justamente en la medida en que existe una ascesis explícita, referida a un dominio de experiencia específico, que el esquema de las artes de vivir parece indicar ciertos elementos constitutivos de la estructura relacional de la subjetividad —la relación práctica de sí consigo mismo a través de un proceso de objetivación/subjetivación. En este sentido, si estas artes brindan la posibilidad de una modificación técnica de nuestra autocomprensión a partir de un

régimen de veridicción en específico, entonces en estas podremos reconocer los aspectos que conforman la estructura mediante la cual el sí mismo tiene lugar en cuanto proceso relacional reflexivo e inacabado, pues en estas se dejan ver aquellos elementos puestos en juego en la subjetividad, más allá de que esta busque modificar su modo de ser, o simplemente se vea gobernada a través de prácticas de coacción. Por lo demás, esto nos permitirá avanzar aún más en nuestro intento de entender cómo se encuentran co-constituidas la subjetividad y la verdad, ya que, si durante la sección anterior establecimos aquellos elementos que configuran los modos posibles en los que puede haber una relación práctica de uno consigo mismo — los cuatro puntos de apoyo de la moralidad de los comportamientos—, ahora veremos aquellos que establecen a todos esos modos posibles como posibilidades en cuanto relación práctica de uno consigo mismo. En otros términos, ahora veremos la estructura mediante la cual el sí mismo se puede relacionar consigo, produciendo una experiencia de sí a través de una verdad que es llevado a reconocer.

Las artes de la existencia son distinguidas de otras, como lo son las artes prácticas, u orientadas al hacer en general —en donde caben tanto la artesanía como la retórica—, a partir de una diferenciación entre, por un lado, las maneras posibles con las que interactuamos en espacios con orientaciones delimitadas y declaradas, y, por otro, las maneras posibles en que nos comprendemos, o, como sostiene Foucault (2020), somos (p. 46). Siguiendo esta línea, si la inquietud de Foucault refiere a cómo se encuentra históricamente constituida nuestra subjetividad, entonces con las artes de vivir se abre una superficie de exploración que ilustra cómo, con referencia a una verdad, el individuo se constituye a sí mismo. De hecho, el giro hacia la antigüedad y la época grecorromana recibe su justificación más clara a partir de este punto: mientras en la modernidad la reflexión sobre el gobierno de los hombres centra su atención en códigos que prescriben prácticas coactivas, en la antigüedad el gobierno establece su enfoque en las prácticas de sí, reflexionando sobre ellas como artes de la existencia, de modo que con el estudio de estas artes se abre la posibilidad de rastrear su historia hacia la modernidad, momento en el que, como sujetos, nos hemos sentido facultados para dar con la verdad sin tener un “efecto de contragolpe” en nuestra autocomprensión por parte de ella (Foucault, 2001a, pp. 36-41).

La estructura de las prácticas de sí consiste en una articulación entre tres elementos, los cuales guardan una referencia explícita a la subjetividad, y resultan determinantes para comprender cómo esta se encuentra, por un lado, de antemano involucrada en relaciones intersubjetivas en las que dinámicamente determina su campo de acciones posibles, y, por otro, en movimiento entre y con referencia a los regímenes de veridicción. Estos elementos son: *mathesis*, o aprendizaje de un régimen de veridicción; *melete*, o meditación de sí a partir del régimen de veridicción mismo; *askesis*, o ejercicio de sí sobre sí mismo (entendida en este caso como ejercicio o puesta en práctica de un arte de vivir, y no como práctica de sí en cuanto tal) (Foucault, 2020, pp. 48-49). Con el objetivo de comprender cómo estos elementos resultan determinantes, sin importar cuál sea el recorte histórico que la empresa foucaultiana aborde, realizaremos una descripción de cada uno de estos elementos, poniendo nuestro énfasis en las maneras en que la subjetividad se encuentra, en y por medio de estos, ligada a los regímenes de veridicción. Cabe, ante esta tarea, tener en cuenta que a partir de aquí recogeremos constataciones ya adquiridas en las secciones del capítulo anterior, pues, aunque esto pueda dificultar el entendimiento inmediato del lector, nos permitirá comenzar a reconocer cómo es que la subjetividad tiene un rol constitutivo en la verdad como régimen de veridicción.

- (1) *Mathesis*: momento de aprendizaje de una práctica de sí. Supone una relación inevitable con otro individuo, el cual, mediante diversas estrategias, debe interpelarnos para comprendernos a través del discurso con el que dialoga con nosotros (pp. 48-49). Este punto es relevante en cuanto nos da cuenta de que toda práctica de sí demanda la admisión de una comprensión de la realidad que de antemano resulta foránea a aquella con la que nos movemos día a día, lo cual supone admitir también (a) la existencia de otro, y (b) la manifestación de una verdad en sentido normativo bajo la forma de la vida de dicho otro.
- (2) *Melete*: momento de meditación. Refiere a la instancia en la que nos comprendemos a través del régimen que nos ha transmitido mediante la relación con otro individuo que nos dice alguna verdad normativa (pp. 48-49). Este momento adquiere su relevancia en tanto que el modo en que la vida propia es dirigida se ve determinado por el régimen desde el que se vuelve inteligible.

(3) *Askesis*: momento de ejecución. Consiste en la realización de una práctica de sí en específico (pp. 48-49), y su relevancia radica en que aquí se consume, tanto para el individuo que realiza la práctica como para los otros, la autocomprensión que este elabora a partir de la admisión de un régimen de veridicción.

Ciertamente, como habíamos mencionado, estos elementos se encuentran explicitados en las artes de la existencia, las cuales tienen lugar en el marco de la cultura helenística y grecorromana, y, por tanto, se encuentran enmarcados en el precepto del cuidado de sí. Sin embargo, en todos ellos se encuentran justamente aquellos aspectos implicados en toda constitución de la subjetividad. Ahora bien, para entender cuáles son estos elementos, deberemos dejar de lado una posible interpretación, a saber: que el cuidado de sí estructuraría toda práctica de sí, hipótesis defendida por Nichols (2014) en su intento de sacar a luz la recepción de la filosofía heideggeriana en el pensamiento de Foucault (pp. 163-164). En lo que corresponde a la exégesis o interpretación rigurosa que puede realizarse de la filosofía foucaultiana, cabe tener en consideración que para Foucault el cuidado de sí tuvo una impronta normativa de alcance cultural entre la antigüedad temprana y tardía (Foucault, 2001a, pp. 176-181), lo cual convierte a este precepto en la manera en que los individuos se comprendieron a sí mismos como libres, pero de esto no se sigue que todas las formas en las que podría tener lugar nuestra comprensión de la libertad se dé en los límites configurados en el cuidado de sí como tal (Foucault, 1994a, pp. 710-713).

Tener en cuenta este punto nos permite depurar aún más aquello que buscamos, pues nos saca de la posible interpretación en la que cae Nichols (2014), a la par que nos lleva a comprender que aquello que debería iluminar cada uno de los momentos de toda práctica de sí es la relación entre autocomprensión, verdad y libertad, entendiendo a esta última como la “condición ontológica de la ética” (Foucault, 1994a, p. 712), vale decir, como el hecho de que nuestra existencia está determinada a tener que comprenderse a sí misma y, más aún, a conducirse a sí misma, a ser un *ethos* entre otros, sin ninguna clase de elemento que la vincule de manera necesaria a una posibilidad de comprensión en específico, o, dicho con otras palabras, como la condición según la cual es, por un lado, necesario relacionarnos con nosotros mismos, siempre a través de una elaboración de la experiencia con referencia a regímenes de veridicción, pero, por otro, dicha relación se encuentra siempre abierta a

modificaciones y a verse atravesada por otros regímenes. Así las cosas, podemos ahora preguntar ¿qué es lo que *mathesis*, *melete* y *askesis* nos dicen de la subjetividad en cuanto relación inevitablemente libre con referencia a los regímenes de veridicción?

La *mathesis*, junto con la *melete* y la *askesis*, cobran una mayor tematización, aun cuando no explícitamente en todos los casos, en *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), curso en el que Foucault (2001a) se avoca a un examen de las prácticas de sí en el marco del cuidado de sí como foco de experiencia general de la cultura grecorromana (pp. 179-180), poniendo con ello su mirada en diversos ámbitos determinantes de esta cultura: filosofía, educación, medicina, política, sexualidad, y religión, principalmente. Tener esto en consideración nos permitirá entender que deberemos distinguir entre aquello que responde a estos regímenes de veridicción en específico, y aquello que se encuentra supuesto en la operación de los elementos ya mencionados.

La *mathesis* consiste en un aprendizaje de un régimen de veridicción bajo la forma de la manifestación de una verdad por parte de otro individuo, tal como se acredita en el tipo de participación que Foucault (2001a) le atribuye a Alcibíades al interior de su diálogo con Sócrates en cuanto alguien que precisa reconocer su propia ignorancia (pp. 50-51), en la manera que Galeno recomienda atender a lo que nos dice un parrhesiasta (pp. 376-377), o en la escucha activa de los estudiantes de Epicteto (pp. 322-324). Si bien la forma en la que se da la *mathesis*, junto con los motivos por los que esta entra en ejercicio, y los elementos que hace funcionar en cada caso, lo que podemos ver en todos estos es que (1) lo aprendido debe ser un discurso desde el cual el oyente pueda producir una comprensión de sí mismo al menos como objetivado en la manifestación de dicho discurso, (2) que dicho otro aparece, al menos, bajo la función de operador de un proceso de veridicción, y, en cuanto tal, como una forma de circulación de un régimen de veridicción, mientras que el oyente, en tanto es aquel al que se le dirige la palabra, aparece como objeto de dicho proceso, y (3), que la *mathesis* puede tomar la forma de una práctica por parte de la subjetividad que escucha dicho discurso, pero que eso solo es posible si, con anterioridad, se da al margen de lo ejecutado por esa subjetividad —como ocurre con Zaratustra y el discurso del adivino, o el paciente de Leuret y lo que este psiquiatra le dice, o quienes acuden al dispensario de Epicteto—.

Poniendo estos elementos a la luz de la libertad como condición ontológica de la forma de la autocomprensión, para con ello explicitar qué es lo relevante para la constitución de la subjetividad aún sin un arte de la existencia operando, lo que la *mathesis* nos revela es nada menos que la fragilidad y permeabilidad de nuestra autocomprensión, pues esta se ve de antemano dispuesta a verse involucrada, por la circulación y yuxtaposición de discursos en el entramado práctico, en relaciones intersubjetivas, y es desde dicha disposición que la subjetividad puede constituirse, pues ellos circulan y se transmiten, según parece, mediante la realización de relaciones de poder, vale decir, interpelando al individuo, a través de la determinación de su campo inmediato de acciones posibles, a ser aquello que ajusta dicho discurso, vale decir, a admitir una objetivación de sí. En este sentido, la *mathesis* debe ser entendida como un aspecto determinante de nuestra libertad, ya que nos establece como permanentemente abiertos a la interpelación desde un régimen de veridicción (al menos en cuanto siempre nos encontramos bajo la posibilidad de que se ejerza un poder sobre nosotros).

Siguiendo ahora de manera directa las reflexiones de *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), la *melete* o meditación es una forma de reflexividad consistente en “el ejercicio del pensamiento sobre el pensamiento mismo”, o en el “juego del pensamiento sobre el sujeto” (Foucault, 2001a, p. 432, 340). Con todo, en el capítulo anterior sostuvimos, por un lado, que el pensamiento se establece como un movimiento de reconfiguración del entramado práctico, pero también que la meditación se presenta como un caso privilegiado para entender que el suelo en el que se funda el pensamiento mismo es el entramado práctico, vale decir, la red dinámica y compleja de relaciones polimorfos entre ejecución de prácticas y regímenes de veridicción.

Así las cosas, ¿cómo se debe entender aquí el pensamiento, particularmente en referencia a la libertad? Pues bien, como un proceso de determinación del horizonte práctico inmediato que precede al sí mismo, y que satisface la necesidad de modulación ética de la libertad, pues, establece tanto los elementos inmediatos con los que la subjetividad se puede —o incluso se debe— relacionar, como las maneras en que puede realizarlo. Siguiendo este hilo, si, por ejemplo, meditar sobre la muerte es situarse en la necesaria posibilidad de que vamos a morir, los motivos, las maneras y los fines con los que esta meditación es realizada

suponen la admisión de una ética, vale decir, de un modo de ser agentes en la situación en la que nos encontramos, siendo todo brindado por el pensamiento.

De lo anterior, sin embargo, no se desprende que en toda práctica de sí haya una meditación, pues, por lo pronto, esta parece ser una de las maneras en las que el pensamiento puede instanciar o dar lugar a una forma de comprendernos como agentes, ya que, en esta práctica de sí inscrita en diversas artes de vivir, encontramos una actividad del pensamiento en la que se propone una situación, de antemano inteligible en concordancia con un régimen de veridicción, desde la que el sí mismo puede acceder a un ensayo de formas específicas de relacionarse consigo mismo frente a determinadas situaciones, asunto distinto en la reminiscencia platónica y el método como prácticas de sí, al menos en cuanto en ellas encontramos, por un lado, al pensamiento intentando situar un objeto de conocimiento trascendente, que sirva como fuente de normas con el cual identificarnos, y, por otro, al pensamiento dirigido al establecimiento de reglas para el alcance de un conocimiento verdadero (Foucault, 2001a, pp. 437-439). Con todo, sí podemos sostener que las tres formas de “reflexividad” abordadas aquí determinan, a través de la articulación entre diversos elementos (que pueden ser inteligibles de acuerdo con diversos regímenes de veridicción en específico, en donde, no obstante, dicha articulación es realizada con vistas a un régimen por sobre otros), el tipo de situación en la que la subjetividad se ve interpelada a proyectar su vida, y, en ese sentido, el marco en el que el individuo puede subjetivar un modo de ser.

Atendiendo ahora a la *askesis*, o el ejercicio de sí sobre sí mismo, Foucault (2001a) declara que este se constituye como el momento de prueba de lo aprendido y lo meditado al interior de las artes del cuidado de sí, y sostiene que la *askesis* en sentido estricto, o con referencia a las artes de vivir, consiste en convertir en *ethos*, o modo de ser en cuanto forma de conducir la vida propia, aquello que se presentó como verdad tanto en la *mathesis* como en la *melete* (pp. 393-395). Al igual que en los análisis anteriores, esta caracterización se limita a las artes del cuidado de sí. No obstante, para distinguir e identificar aquello que se encontraría inscrito en toda práctica de sí, explícita o no, puede establecerse una diferencia entre, por un lado, aquello que es manifestado como *ethos* o conducta, de, por otro, la manifestación misma como manera en la que el *ethos* tiene lugar, siendo este aspecto el decisivo, en cuanto queda indicado en toda práctica de sí. Ahora bien, ¿qué justifica nuestra

decisión? Si tomamos en consideración que, sin importar el modo de ser que se examine, este adquiere su realidad por el modo en que la conducción de la vida propia se encuentra relacionada con un horizonte normativo, la manifestación aquí refiere a que toda conducta es una constante ejecución de prácticas de antemano relacionadas con un régimen de veridicción, en donde la *mathesis* y la objetivación con la que nos interpela, junto con la *melete* y la subjetivación que propone, son los elementos que entran en juego siendo puestos a prueba.

En este sentido, la *askesis* refiere aquí a la ejecución del trabajo ético, según lo cual aquellas actividades, inscritas en toda práctica mediante las cuales toma lugar una modulación de la autocomprensión, son ejecutadas, constituyendo con ello la conducción de nuestra vida, y, asimismo, determinando la forma de nuestra experiencia. Pero lo esencial de la *askesis* no radica en que ella indique la ejecución de las prácticas, sino en la relevancia que tiene este aspecto para la empresa foucaultiana, pues, según podemos inferir, todo régimen de veridicción determina parcialmente formas posibles de una autocomprensión, pero toda ejecución de prácticas determina el modo en que tiene lugar el involucramiento en la vida y la proyección de esta, es decir, las condiciones en las que el modo de ser o la autocomprensión tiene lugar como *ethos*, pues en ella se pone en juego el tipo de relación que, mediante la *mathesis* y la *melete*, se establece con un régimen de veridicción.

Aun con todo, cabe preguntarnos si es que estos elementos componen una estructura secuencial, pues, si nos retenemos a las descripciones referentes a las artes de la existencia del cuidado de sí, solo podemos admitir que todo inicia en la *mathesis*, se procesa a través de la *melete* y culmina en la *askesis*, pero, si concentramos nuestra atención en las constataciones extraídas, según las cuales (1) en la elaboración de nuestra experiencia somos susceptibles a vernos interpelados por regímenes de veridicción que circulan, en donde (2) dicha interpelación supone admitir que nos comprendemos como conminados a tener que conducir nuestras vidas según diversos regímenes de veridicción, con atención a determinados focos de experiencia problematizados por dichos regímenes, de modo tal que resultamos como agentes de aquello por lo cual nos vemos interpelados, en donde (3) dicha se manifiesta eminentemente como *ethos* que estoy siendo conmigo mismo por los otros y

por mí mismo, podremos ver que estos elementos son, en realidad, momentos que operan de manera simultánea en toda práctica.

En la medida en que de antemano nos encontramos realizando prácticas, y que estas nos sitúan como agentes de ellas mediante la admisión de una manera específica de hacernos inteligibles a nosotros mismos, que nos enlaza con vernos concernidos a aquello con vistas a lo cual realizamos las prácticas, de manera tal que entramos en contacto con diversos regímenes de veridicción según las relaciones intersubjetivas que las prácticas mismas producen, podemos por fin notar lo fundamental de la estructura de la autocomprensión, a saber: que el aprendizaje, la reflexividad y el ejercicio son, ante todo, las maneras necesarias y estructurales en las que se da la relación de uno consigo mismo, pues nos muestran que la autocomprensión solo puede tener lugar en cuanto se vea concernida (*mathesis*), enlazada (pensamiento) y orientada o en movimiento (*askesis*) a un régimen de veridicción.

Con lo recorrido hasta aquí, queda ya aclarado no solo el modo en que los humanos son llevados a tener que relacionarse consigo mismos (gobierno), sino también las bases en las que dicha relación se asienta, sin importar sus especificidades. Sin embargo, cabe recordarnos que, si bien nuestro análisis aquí ha iniciado poniendo la mirada en las prácticas de sí, esto en virtud de que en ellas hay una referencia explícita a cómo se elabora la relación subjetivación/objetivación en la que el sí mismo se constituye, lo que aquí hemos llegado a esclarecer es cómo ciertos elementos indicados en estas, en cuanto artes de vivir, se encuentran también como condiciones determinantes de cualquier clase de práctica, pues establecen en estas no la determinación, sino la posibilidad de (1) que exista una comprensión del individuo como que se ve envuelto al realizarlas, y (2) que se afiance un lazo entre práctica y subjetividad, de manera que ella, en su ejecución, configure la forma en que queda comprendida esta última, tanto para sí como para los otros.

Ahora bien, si es cierto que los elementos señalados son condicionantes de toda práctica, esto es el caso si y solo si una práctica se encuentra siendo ejecutada, pues es este momento de la práctica misma el que reclama, para mantener un lazo con un régimen de veridicción, una agencia mediante la cual, por un lado, los individuos puedan tener una comprensión de sí como sujetos de veridicción (es decir, comprendiéndose con referencia a un régimen), y, por otro, los regímenes mismos puedan reconfigurar el entramado en el que

se sitúan. En este sentido, lo que aquí se nos señala es la relevancia metódica que tiene la ejecución de prácticas en la empresa ética de Foucault, pues, en tanto esta consiste en la manifestación de regímenes de veridicción bajo la forma de una actividad que tiene lugar como experiencia, y a la vez como modificación del régimen mismo en referencia a cómo este encuentra su lugar en el entramado práctico, solo mediante el análisis de prácticas en ejercicio puede ser realizada la historia de la constitución de la subjetividad.

Aquí, por lo pronto, se deja ver el gesto contra-positivista foucaultiano, según el cual, como habíamos aclarado, admitimos la existencia de diversos regímenes de veridicción, aunque ahora, sin embargo, bajo la consideración de que aquello relevante para la constitución del sí mismo son las prácticas en su positividad (Foucault, 2014b, p. 30; 2018, pp. 68-71). Asimismo, con esto podemos reconocer no solo la relevancia metódica de la ejecución de prácticas, sino también la relevancia que esta condición tiene para la ontología ética de Foucault. Ciertamente, podría pensarse que las prácticas se ven fundadas en los regímenes de veridicción, o incluso que la ejecución de estas no agota en lo más mínimo el ser de una práctica. Empero, lo que en este punto se pone en juego es, justamente, cómo, para la empresa foucaultiana, la ejecución de prácticas, y no las prácticas como tal ni la práctica al margen de su realización, resulta ser la base sobre la que se vuelve posible la existencia y modificación de regímenes de veridicción, así como la problematización y constitución de focos de experiencia, la proyección y conducción gobernada de la vida propia, y, finalmente, la autocomprensión misma y su manifestación como *ethos*. Es más, el problema frente al que nos encontramos es, fundamentalmente, el problema sobre cómo autocomprensión y régimen de veridicción son co-constitutivos, pues, habida cuenta de que la ejecución de prácticas establece una relación directa entre uno y otro elemento, parece ser que es aquí donde podemos descubrir qué es lo que propone como necesaria la relación entre ambos. Ahora bien, los resultados de la investigación dejan asomar una respuesta provisoria, explícitamente relacionada con la ascesis, la cual, aun cuando pareciera satisfactoria, reclama mayores aclaraciones:

Hasta este estadio de la investigación, la ascesis se ha mostrado como la estructura de la relación práctica del sí mismo consigo mismo. Más aún, hemos logrado dar cuenta de que esta relación es práctica en cuanto se sitúa entre una objetivación y subjetivación previas,

realizando una articulación completamente contingente y dinámica entre ambos polos. Asimismo, y recuperando lo ya trabajado, podemos inferir que los regímenes de veridicción, en cuanto gobiernan las maneras en que las vidas se proyectan y pueden elaborar una experiencia de sí mismas, establecen las bases sobre las que se configurarían marcos provisorios en los que se asientan objetivación y subjetivación como polos de articulación posibles del sí mismo. Ahora, hemos dejado ver que, en las prácticas de sí (prácticas en las que la ascesis se señala de modo privilegiado), el elemento crucial es la ejecución de las prácticas. ¿Cómo entender esto, y qué nos permite justificar nuestra interpretación? Pues bien, el hecho de que las prácticas solo tienen lugar, en sentido estricto, ahí donde constituyen y enlazan subjetividad y verdad, nos da cuenta de que estas refieren a un movimiento que, surgiendo en “lo real” (Foucault, 2020, pp. 251-252)¹⁴, instaura modificaciones sobre su configuración y comprensión, lo cual se encuentra orientado por la existencia de “un juego entre lo verdadero y lo falso” (p. 251), vale decir, de un régimen de veridicción, que excede el estado actual de cosas, determinando un sentido de comprensión arbitrario y suplementario sobre estas.

Visto así el asunto, estamos en posición para atender a la pregunta nuclear de nuestra investigación, pues se ha abierto el punto en el que se explica cómo se ligan regímenes de veridicción, por un lado, y lo real o el entramado práctico, por otro, para dar lugar a la experiencia. Ciertamente, en virtud de que la necesidad co-constitutiva entre uno y otro elemento tiene lugar en la relación que se ejecuta consigo misma en la realización de prácticas, la ascesis entra en escena, y se presenta, justamente, como el movimiento que tiene lugar en la proyección de la subjetividad, en el que se enlaza el régimen y lo real, en tanto posibilita y constituye, en un escenario de libertad, a aquel como un fondo de posibles determinaciones de comprensión y autocomprensión, y a este como experiencia. Así, la relación triangular clave de toda la empresa de Foucault (2009), ofrecida por el panorama de las relaciones entre saber, poder y subjetividad (pp. 19-21), se ve remitida a prácticas, las cuales son esencialmente ascesis.

Sin embargo, si lo anterior es el caso, entonces cabe preguntarnos por cómo se vuelve posible, para la empresa foucaultiana, hacer inteligible la posibilidad de esta co-constitución,

¹⁴ Esto ha sido tratado en la sección “La verdad como fuerza y como horizonte proyectivo” del capítulo anterior.

pues, bajo la consideración, ya expuesta desde diferentes aristas por lo demás, según la cual los modos posibles en los que se fundan subjetividad y verdad son radicalmente contingentes, lo cual puede traducirse en que las relaciones entre lo real y los regímenes de veridicción son polivalentes (Foucault, 2020, pp. 252-253), no resultan del todo claros los marcos en los que esa polivalencia es pensable. Por lo pronto, será pertinente, tener en cuenta que, la contingencia en la que toma lugar la ascesis se funda, en el pensamiento de Foucault, a partir de las prácticas mismas, lo cual vuelve inevitable poner a estas como el objeto de estudio por revisar para desestimar nuestra pregunta. No obstante, tener este dato a mano no nos será suficiente, no al menos mientras no resolvamos cómo aquí es metódicamente posible una susceptibilidad a la ya mencionada polivalencia entre lo real y los regímenes de veridicción.

Hacia la técnica como ontología general del último Foucault.

Sostener que la relación entre los regímenes de veridicción y lo real es polivalente quiere decir que las maneras en que ambos elementos se ligan no obedecen a ningún principio fijo ni exterior a la relación misma. En cuanto la relación se instaura en la ejecución de prácticas, estas instauran los principios. De allí que la subjetividad aparezca como el correlato de la práctica, y que su forma de hacer inteligible esta sea de una forma eminentemente experiencial. Con todo, habida cuenta de que las prácticas mismas logran adquirir coherencia a partir de los regímenes de veridicción, estas mismas son capturadas mediante una actividad reflexiva que las vuelve comprensible como técnicas (Foucault, 2016, p. 43). En este punto se condensa todo lo ya trabajado, en cuanto las técnicas se ofrecen como la manera en que las prácticas ofrecen, sobre la experiencia, una determinación gubernamental, vale decir, configurando los cuatro puntos de apoyo de la determinación inmediata de la experiencia y los elementos ascéticos en los que estos se ponen en ejecución.

Ahora bien, dado que Foucault intenta realizar una historia de la constitución de la subjetividad moderna, sus análisis, como él declara, inician en los regímenes de veridicción, particularmente los de las ciencias y discursos que se encargan de estudiar o al menos tematizar al humano, para, al interior de ellas, realizar una arqueología que permita dar cuenta de las prácticas desde las que se constituyen los discursos científicos (p. 43). Esto, sin embargo, no significa que las prácticas se encuentren al margen de los regímenes que las capturan, pues postular esto significaría poder realizar una historia a la que le es posible

reconstruirse a partir de escenarios foráneos a relaciones de poder, a la vez que la historia misma podría ser retrotraída a una instancia originaria, entendida como un punto cero en el despliegue de la relación entre subjetividad y verdad. Antes bien, en la medida en que toda práctica se encuentra de antemano atravesada por el pensamiento, esta se encuentra en una red que determina sus condiciones de aparición (Barakat, 2020). Aquí, por tanto, es otro el asunto que entra en escena, que poco tiene que ver con la necesidad tradicional de reconstruir la historia a partir de un escenario inicial en sentido cronológico.

Ciertamente, que las prácticas puedan ser pensadas como técnicas a la hora de constituir una verdad normativa (Foucault, 2016, p. 43) requiere del concurso de los regímenes de veridicción, tal que, de modo inverso, la polivalencia de las relaciones entre estos y lo real solo puede ser pensada en términos técnicos, en cuanto con ello se ilustra cómo se ven modificados ambos polos (Foucault, 2020, p. 253). Con todo, ¿cómo entiende Foucault la técnica? Principalmente, como un “conjunto sistemático de acciones y cierto modo de acción” (p. 263), y con referencia a las técnicas de vida o de sí, “procedimientos reflexivos, elaborados, sistematizados que enseñan a los individuos a fin de que estos puedan, mediante la gestión de su propia vida, el control y la transformación de sí por sí mismo, alcanzar cierto modo de ser” (p. 50). Que en una y otra caracterización se apunte que una técnica obedece a cierta sistematización reflexiva, o articulación del pensamiento sobre cómo preparar cierta experiencia, nos da cuenta de que estas se establecen como pautas referidas a la apertura y modulación de ciertas prácticas, sobre las que se aplica un suplemento discursivo que orienta, a través de normas procesuales, la manera en que en la ascesis se establece la relación entre un régimen y lo real. Pero, si este es el caso, ¿no ocurre también que eso que Foucault entiende por subjetividad es, como sostiene Berger (2020) un ente técnico? Después de todo, si el sí mismo es esencialmente ascesis, y esta es esencialmente técnica, ¿no estamos acaso frente a una restricción de la comprensión sobre eso que somos? Es más, si esto llega a ser el caso, ¿qué lleva a la ontología del presente a cumplir su pretensión de diagnosticar eso que somos?

De todos modos, afirmar lo anterior sería precipitado para el alcance de nuestros avances, pues aún podemos caracterizar con mayor profundidad la cuestión de la técnica en Foucault. De hecho, en la medida en que no hemos aclarado cómo puede haber una

orientación en la ascesis, no podemos dar cuenta de qué somos realmente en la ontología ética de Foucault. Por tanto, para confrontar este punto de manera directa, permítasenos citar un fragmento de la conferencia *El origen de la hermenéutica de sí*, dictada en la Universidad de Berkeley en 1980:

Este proyecto se esfuerza por sacar a luz el momento en que esas prácticas se convierten en técnicas coherentes y reflexivas, con objetivos definidos, el momento en que un discurso particular sale de las técnicas y termina por ser tenido por verdadero, el momento en que ellas se ligan a la obligación de buscar la verdad y decir la verdad. En suma, el objetivo de mi proyecto es construir una genealogía del sujeto. El método es una arqueología del saber, y el ámbito preciso del análisis es lo que debo llamar “tecnologías”: me refiero a la articulación de algunas técnicas y algunos tipos de discurso acerca del sujeto. Querría agregar una última palabra sobre la significación práctica de esta forma de análisis. Para Heidegger, Occidente perdió contacto con el Ser a raíz de una obsesión creciente por la *tekhne* como única manera de acceder al conocimiento de los objetos. Invirtamos la cuestión y preguntémonos qué técnicas y prácticas forman el concepto occidental del sujeto y le dan su cesura característica entre la verdad y el error, la libertad y la coacción. Creo que allí encontraremos la posibilidad real de construir una historia de lo que hemos hecho y, simultáneamente, un diagnóstico de lo que somos (Foucault, 2016, p. 43; cursivas del texto).

Este pasaje resulta fundamental para entender la relevancia de la técnica en la ontología de Foucault, tanto por el hecho de que se nos expone un juego entre técnica y genealogía en lo distintivo del proyecto mismo, como por el tipo de diálogo que hay con la aserción heideggeriana acerca de la técnica moderna. Ahora bien, aun cuando resulta claro, según lo hasta aquí expuesto, que Foucault realiza una apropiación de la filosofía heideggeriana —asunto acreditado por el mismo Foucault¹⁵— no es nuestra intención esclarecer si el diálogo foucaultiano interpreta bien o no a Heidegger en torno a la técnica moderna, mismo caso con Nietzsche en torno a la adopción del proyecto de la genealogía,

¹⁵ En un espacio de preguntas y respuestas del curso *La hermenéutica del sujeto*, Foucault (2001), al referirse a cómo elabora la problemática subjetividad-verdad, declara lo siguiente: “Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo caso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger” (p. 189).

sino, más bien, esclarecer el rol que juega la técnica frente a la pretensión de la empresa de Foucault, vale decir “construir una historia de lo que hemos hecho y, simultáneamente, un diagnóstico de lo que somos” (Foucault, 2016, p. 43).

Que la empresa de Foucault sea una genealogía no es asunto nuevo. Existen vastos estudios que dan cuenta de la relación de crítica y apropiación desde Foucault hacia Nietzsche. Con todo, lo que para nuestro propósito es relevante en este punto refiere a lo siguiente: la *Genealogía de la moral* de Nietzsche (2020), como lo acredita el inicio de su prólogo con la frase “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros” (p. 25), es una tarea consagrada al problema del autoconocimiento (Merrick, 2021), en la que este problema es interpretado bajo la consigna según la cual conocerse a sí mismo consiste en una crítica de la moral, como conjunto dinámico de valores que se desarrolla mediante una lucha incesante de fuerzas, la cual se da bajo la forma del puro hacer en Nietzsche (2020, pp. 66-67), que configura la interpretación que hacemos de nosotros mismos. Con esto, la genealogía lograría descubrir cómo estamos atravesados por las modificaciones existentes en las relaciones de fuerzas, y cómo valoramos en estas (Hanauer, 2019; Nietzsche, 2020, pp. 26, 31-32).

Pero, cuando Foucault (2016) declara que su genealogía es del sujeto (p. 43), y no de la moral, su crítica no puede tener como objeto a los valores, sino, más bien, a la verdad, asunto que supone diferencias ontológicas y metodológicas sustantivas en cada proyecto, entre las que podemos identificar, según lo expuesto, que el hacer de Nietzsche es pensado por Foucault como práctica y, por tanto, como técnica. No obstante, una misma sospecha parece mantenerse: la historia tiene una naturaleza relacional, es decir, se funda a través de relaciones que dan lugar a modificaciones sobre la realidad, y, particularmente, sobre las condiciones en las que se determina nuestro modo de acceder a ella, con nosotros incluidos. En un nivel más profundo, esta sospecha se extiende directamente hacia la ascesis y su relación con la técnica. Quien lea atentamente *La genealogía de la moral*, no tardará en notar que existe una fuerte relación entre la generación de la conciencia moral, y la ascética como campo de *mnemotécnicas*. Al respecto, Nietzsche (2020), en el §3 del segundo tratado del texto sostiene:

Cuando el hombre consideró necesario hacerse una memoria, tal cosa no se realizó jamás sin sangre, martirios, sacrificios; los sacrificios y empeños más espantosos (...), todo esto tiene su origen en aquel instinto que supo adivinar en el dolor el más poderoso medio auxiliar de la mnemotécnica. En cierto sentido toda la ascética pertenece a este campo: unas cuantas ideas deben volverse imborrables, omnipresentes, inolvidables, ‘fijas’, con la finalidad de que todo el sistema nervioso e intelectual quede hipnotizado por tales ‘ideas fijas’ —y los procedimientos ascéticos y las formas de vida ascéticas son medios para impedir que aquellas ideas entren en concurrencia con todas las demás, para volverlas ‘inolvidables’ (p. 89).

Evitando profundizar en esta materia, para Nietzsche es imposible pensar en la vida humana en sociedad sin recurso a los procesos de crianza y las mnemotécnicas (Feiler, 2020), en cuanto estas funcionan como procedimientos a través de los cuales, como lo dejaría ver su prefijo, proveniente del griego *mnéme*, se instaura un tipo de operación en el que un recuerdo irrumpe con fuerza en el presente. Claro es, no obstante, que Nietzsche (2020) no estaría pensando en un modelo reminiscente a través de las mnemotécnicas, sino, antes bien, en procedimientos destinados a crear, con recurso a la generación de dolor y resentimiento¹⁶, (p. 85), tanto dicho recuerdo como la tendencia a que este se reactive en nuestra consciencia (p. 88), tal que estos logren posibilitar y delimitar la manera en que nuestra vida puede ir proyectándose, o, en términos nietzscheanos, que nos sea “lícito hacer promesas” o “disponer de sí [nosotros] como futuro” (pp. 86-87).

Ahora bien, ¿qué rol cumple aquí la mención a las prácticas ascéticas? Si bien podría pensarse directamente en los ideales ascéticos, y su función negadora de la vida en cuanto se presentan como una auto-tortura (Nietzsche, 2020, pp. 174-175; Vergara, 2011, p. 141), lo cierto es que aquí con la ascesis solo se indica la clase de operación mediante la cual el humano puede elaborarse una manera de disponer de la orientación con la que desarrolla su vida, pues, aunque la mnemotécnica sea transmitida en el marco de la crianza como proceso de integración en “la camisa de fuerza” o el horizonte normativo de una sociedad (Nietzsche,

¹⁶ Seguimos aquí la interpretación de Aaron Ridley (1998), según la cual la mala consciencia, o la consciencia del resentimiento, no se encontraría solo en los esclavos de la revuelta de la moral del primer tratado de La genealogía de la moral, sino también en los aristócratas griegos, en cuanto estos se encuentran formados por un proceso de crianza mediante el cual logran relacionarse consigo bajo una modalidad en específico.

2020, pp. 84-86), esta logra su objetivo en la medida que le permita al humano establecer una relación de disposición consigo mismo, y sobre sí mismo, tal como se expresaría de manera más explícita en la figura del sacerdote asceta, en cuanto este es la expresión de una voluntad que, no disponiendo de un cuerpo fundamentalmente saludable, quiere enseñorearse de la vida misma, invirtiendo todo su instinto de dominación sobre sí mismo (pp. 172-177). Así las cosas, si las prácticas que forman o constituyen la vida humana como vida esencialmente histórica tienen una naturaleza ascética, esto es porque ellas tienen una naturaleza mnemotécnica.

Sin embargo, la apropiación de la genealogía nietzscheana en Foucault no recuperará este punto admitiendo todas sus afirmaciones al pie de la letra. Diferentemente, la memoria será un asunto por tematizar en los análisis de las prácticas de sí, pero la forma que esta tenga será esclarecida a partir de la práctica misma, por lo que no es reducida en los análisis foucaultiano a un entendimiento de esta como *mnéme*¹⁷. En cualquier caso, en tanto dicha práctica se encuentre agrupada al interior de un arte de existencia, Foucault (2001a) admitirá que la crianza es necesaria, o, en sus términos, que “siempre necesitamos un maestro” (p. 133), de lo cual podemos inferir que la forma de la memoria, por parte de la subjetividad, encuentra su fundamento en los elementos estructurales de toda ascesis (*mathesis, melete y askesis*).

En este sentido, resulta lícito interpretar que un rendimiento relevante de la apropiación foucaultiana sobre la genealogía en Nietzsche es el pensamiento según el que toda práctica involucra necesariamente una ascesis. Con todo, mientras en Nietzsche esto tiene como justificación que nuestra existencia se vuelca sobre sí misma a partir del dolor y el resentimiento, en Foucault la ascesis se vuelve necesaria, como hemos visto, porque la verdad involucra a la subjetividad en la proyección y mantención de ella, por lo que la ascesis no se da solo ahí donde se trae a la presencia una imagen que provoca dolor, con efectos

¹⁷ Este aspecto puede ser explicado con referencia a la distinción que puede realizarse entre reminiscencia platónica y *paraskeue* o equipamiento en el estoicismo tardío. Mientras el primer caso da cuenta de la memoria como recordar algo pretendidamente ya sabido, pero que en ningún caso toma la forma de una imagen, sino de idea divina, en el segundo caso la memoria se da como la reactivación de preceptos que guardan relación con una representación ficticia, como lo es la inminente muerte de un cercano, o un revés de fortuna; en un caso, la memoria guarda relación con la situación originaria común a la esencia divina del humano, en el otro, su relación se establece con una situación que le concierne exclusivamente al individuo que realiza la práctica (Foucault, 2001a).

normativos, sino, con anterioridad, como la condición bajo la cual es posible la relación entre subjetividad y verdad. Bajo estas consideraciones, nos aproximamos a un parangón entre Nietzsche y Foucault en torno a los objetos de estudio de sus genealogías, pero según nuestras constataciones, cabrá preguntarnos por la técnica atendiendo directamente a su diálogo con Heidegger, tal que a partir de esta elucidación sea patente entender el modo en que Foucault aborda la tarea que se propone la empresa genealógica misma.

El desarrollo de este punto deberá atender primeramente a la función metódica contenida en el diálogo que Foucault (2016) establece con Heidegger en torno a la ontología del presente (entendida en este caso como la manera en que cada autor se interroga por cómo nos encontramos determinados por nuestra situación actual). Recordando la declaración de método de Foucault, anteriormente citada, podemos identificar que su discusión con la tesis de Heidegger consiste en realizar una inversión de los elementos que componen su afirmación “Occidente perdió contacto con el Ser a raíz de una obsesión creciente por la *tekhne* como única manera de acceder al conocimiento de los objetos” (p. 43). Para entender la inversión que Foucault realiza sobre esta afirmación, conviene reparar en la oposición entre la técnica y el Ser como maneras de acceso a la experiencia, y que nosotros, los sujetos, nos restringiríamos a nosotros mismos a una comprensión técnica de nuestra experiencia. Si los elementos invertidos son técnica y sujeto, lo que podemos inferir es que la interpretación foucaultiana de la afirmación de Heidegger (2003) consiste en que este comprendería al sujeto en cuanto de antemano vedado por una comprensión técnica, ya que este aparece como de antemano posibilitado a un acceso al Ser —sea lo que eso signifique para Foucault en el pasaje citado—, pero contaminado por una interpretación histórica que, no obstante, no es constitutiva de la esencia del sujeto mismo.

Así, lo que Foucault invierte, en primer lugar, es su interpretación de la comprensión pretendidamente heideggeriana del sujeto, en cuanto su empresa lo propone de antemano constituido históricamente. Pero eso no es todo, pues, ahí donde Foucault (2016) dice “preguntémonos qué técnicas y prácticas forman el concepto occidental del sujeto y le dan su cesura característica entre la verdad y el error” (p. 43), admite y se apropia justamente de una comprensión técnica de la realidad, adoptando y radicalizando la pretendida obsesión con la técnica, en tanto que esta se ofrece como suelo para reflexionar en torno al

autoconocimiento, constituyéndose así como la ontología general del pensamiento de Foucault (2014b), vale decir, el marco más amplio en el que se vuelve inteligible cualquier posibilidad de comprender la subjetividad de manera histórica y política (p. 30).

El pensamiento que Foucault tiene sobre la técnica, no obstante, no puede, a causa de su inversión y apropiación, coincidir con el heideggeriano, ni viceversa, pero tampoco puede ser completamente lejano a este. Así, ¿Qué ve Heidegger (2003) en la técnica, tal que Foucault decide apropiarse de aquello para interrogarse sobre la historia del sujeto? Pues no otra cosa que el *factum* de que la modernidad misma se piensa de forma técnica, al punto en que la posibilidad de comprender de otro modo los entes queda soterrada (pp. 122-123). ‘Técnica’, no obstante, no quiere decir instrumento dispuesto para la realización de los deseos de los humanos, sino, antes bien, la manera en la que todo ente se vuelve inmediatamente comprensible para nosotros, sujetos modernos (p. 123). La manera en que lo ente se devela, no obstante, merece nuestra atención, en cuanto este aspecto entra en una peculiar tensión con las asunciones metodológicas y ontológicas de la empresa foucaultiana, ya que, si para Heidegger lo crucial de la esencia de la técnica, y particularmente de la técnica moderna, es que en su ligazón con las ciencias modernas hace de todo ente un ítem calculable y explotable de acuerdo con nuestros fines, de manera tal que la técnica moderna se ofrece como el principio a partir y a través del cual todo es comprensible, para Foucault el esquema es completamente inverso, pues su propuesta es examinar la existencia humana desde una perspectiva radicalmente técnica, mas no desde una ligazón con las ciencias modernas, sino desde un rechazo explícito a estas.

¿Qué es, por tanto, lo distintivo de la técnica en Foucault? Si bien este filósofo hace un uso ambivalente de este concepto a lo largo de sus últimos cursos en el Collège de France, permitiéndonos establecer un uso sinonímico, pero problemático, de este con el de práctica o el de tecnología, en su conferencia *Tecnologías del yo* (Foucault, 2008) declara lo siguiente:

El punto principal no consiste en aceptar (...), sino en *analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.* (...) debemos comprender que existen cuatro tipos principales de estas “tecnologías”, y que *cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción (...); 2)*

tecnologías de sistemas de signos (...); (3) tecnologías de poder; 4) tecnologías del yo (p. 48; cursivas propias).

Como hemos logrado establecer, la relación entre regímenes de veridicción y técnicas tiene lugar en la ascesis, pero la alusión a las tecnologías como matrices de la razón práctica parece señalar, por de pronto, que estas pueden ser vistas como el suelo sobre el cual reposa el pensamiento a la hora de determinar aquello que podremos elaborar como experiencia. Sin embargo, esta constatación sobre la técnica se hace a la luz de la forma en que es representada con referencia a la razón práctica, o el pensamiento según nuestros términos. Pero habíamos sostenido (cap. I) que el entramado práctico, aquella base que es constitutiva y constituida mediante la ejecución de prácticas, es el suelo del pensamiento. Por tanto, ¿qué está siendo pensado aquí? ¿qué debe ser la técnica, tal que puede ser representada como suelo base del pensamiento y la experiencia, y, con ello, de la ascesis? Si bien podría responderse señalando que la técnica es una articulación procesual de elementos normativos, esto obstaculizaría un entendimiento de la técnica como ontología general, pues carga con el prejuicio de entender la técnica como algo con lo que solo transformamos la realidad, y, peor aún, con creer que la técnica se encuentra a la disposición de la subjetividad, y no a la inversa (Revel, 2009, p. 140). Antes bien, con la técnica Foucault estaría pensando en un principio a partir del cual la realidad puede abrirse hacia infinitas proyecciones sobre sí misma (Shimizu, 2019, pp. 277-278).

Visto así este panorama, ¿qué es la historia, no como estudio, sino como un hecho para Foucault? Pues bien, es el movimiento, siempre relacional y provisorio, abierto a seguir desarrollándose, del proceso inmanente de redeterminación de la relación entre subjetividad y verdad, es decir, de la ascesis, de modo tal que lo fundamental de la historia misma es que recoge y pone en marcha, mediante una articulación ascética entre regímenes de verdad y lo real en la que se vuelve necesaria la proyección de la subjetividad a través de su experiencia, elementos de un estado de cosas dado a través de la mediación de la veridicción como manifestación de una verdad en sentido normativo, irrumpiendo sobre este a través de la modificación de la comprensión inmediata que el sí mismo produce de sí y su mundo. En este sentido, la Historia crítica de los sistemas de pensamiento (Foucault, 1994c, pp. 631-632) es una historia de las veridicciones en el sentido de que se estudia cómo ella se funda

en estas. Por lo demás, con esto se entiende a qué se refiere Foucault (2014b), cuando establece que la relación de uno consigo mismo es política (pp. 29-30), pues la historia misma tiene lugar en la relación que existe entre subjetividades gobernando entre sí las maneras en que determinan su libertad.

Sacar esta constatación a la luz nos permite atender a la crítica realizada por Han-Pile (2002), a la par que a la pertinencia de los comentarios de Butler (2009), según la cual habría, o bien un residuo trascendental, o bien una facultad de desear, inscrita en la noción de subjetividad en Foucault, para refutarla sosteniendo que, en realidad, lo que aquí se encuentra es una comprensión restringida o cualificada de la historia, en la que todos los elementos que permiten su desarrollo se encuentran contenidos en ella.

Con todo, ¿cómo esto nos otorga alguna respuesta acerca de la satisfacción del método foucaultiano sobre las pretensiones de autoconocimiento de su empresa? Para responder esto, será útil traer a colación dos consideraciones claves en torno a la genealogía como proyecto de un autoconocimiento histórico: (1) que todo conocimiento de sí es una especie de autoengaño que necesariamente nos aleja de nosotros mismos (Nietzsche, 2020, pp. 68-69), lo cual plantea a la genealogía como una vía alternativa de acceso al autoconocimiento, en este caso como conocimiento de los modos en que han surgido las vías con las que nos engañamos a nosotros mismos (Katsafanas, 2015, pp. 124-125; Ridley, 1998), y (2) que, siendo lo anterior algo necesario, de modo tal que lo contrario es imposible, la pretensión de un autoconocimiento auténtico, en el que se explicita una verdad inmutable acerca de nosotros mismos, debe ser completamente abandonada y sustituida por una empresa que se asigne como tarea dar con los elementos que median la relación que guardamos con nosotros mismos (Foucault, 1979, pp. 19-20).

Así las cosas, nuestra presunción en torno a la posibilidad de que en Foucault exista un sí mismo técnico debe ser desestimada, ya que, en términos estrictos, sostener esto constituiría una forma de autoengaño que olvida sus raíces, y que obstaculiza el trabajo genealógico. ¿Quiere decir esto, sin embargo, que en la empresa foucaultiana la técnica no configure la comprensión del sujeto? En lo absoluto, pero lo determinante de la comprensión técnica en Foucault no se encuentra en la posibilidad de fijar eso que somos, sino, por el contrario, en, por un lado, ofrecer la posibilidad de reconstruir los recortes históricos a

examinar de acuerdo con sus propias formas de elaborar su experiencia, vale decir, ser la base de una ciencia jovial (Nietzsche, 2020, pp. 34-35), y, por otro, indeterminar las condiciones que fijan o estancan posibilidades específicas de autocomprensión, a través de una explicitación de las relaciones de poder que atraviesan nuestras existencias (Foucault, 2016, pp. 148-150; como se cita en Foucault, 2012b, pp. 18-19). Bajo la consideración de estos rendimientos metodológicos se indica, por lo pronto, la naturaleza política de la técnica, esto es, no ser neutral para lo elaborado como experiencia—como lo sería en la interpretación de Berger (2020) en cuanto la técnica es interpretada como condición trascendental de la experiencia—, ya que todo lo comprendido en ella debe ser comprendido como virtualmente decisivo para la configuración de lo real mismo, incluso, según hemos visto, para su posibilidad de tener lugar con un sentido en específico, variable según el gobierno del recorte histórico examinado.

Ciertamente, si explicitamos cómo se encuentran delimitados los horizontes normativos de comprensión que nos constituyen, atendiendo a los elementos que condicionan su aparición y determinación como focos de experiencia, entonces podemos comprender cómo nos hemos visto llevados a relacionarnos con nosotros mismos de una manera en específico, lo cual permitiría diagnosticar y problematizar la determinación ética sobre la libertad a la que asistimos, en tanto que el sentido a partir del cual esta influye de manera decisiva sobre nuestro entramado práctico se tornaría extraño. Más aún, en virtud de que la técnica se posiciona como una óptica desde la que se configuran normas procesuales que relacionan subjetividad y verdad, lo esclarecido, diagnosticado, y problematizado en la genealogía foucaultiana, son justamente los procesos que ajustan nuestra forma de libertad, es decir, la forma en la que hoy somos sujetos.

Con estas constataciones, podemos dar cierre a nuestra investigación, pues ya hemos logrado entender los supuestos ontológicos y metodológicos en los que, al interior de la empresa foucaultiana, subjetividad y verdad se co-constituyen en una relación histórica, y hemos constatado hasta qué punto la pretensión de la ontología del presente se ve satisfecha en cuanto esta empresa se asume como genealogía. Asimismo, nos encontramos en posición para esclarecer y problematizar los límites de esta empresa a la luz del autoconocimiento como tarea fundamental. Para avanzar hacia este punto, permítasenos traer a escena la

siguiente pregunta: ¿cuál es la actitud que debe asumir Foucault en cuanto genealogista? Pues bien, siguiendo sus propias afirmaciones, esta debe ser una actitud crítica (Foucault, 2018).

En términos básicos, el punto de partida de Foucault es lo que él llama una actitud crítica, que no consiste en tener una erudición sobre la política o sobre los comportamientos humanos, sino, antes bien, en resultar extraño al interior de una relación de poder (como se cita en Foucault, 2012a, pp. 18-19), lo cual guarda como correlato el sentirse incómodo en dicha relación, pues es desde esta incomodidad que las relaciones de poder se vuelven explícitas; dicho de otro modo, la incomodidad se establece como el correlato de la imposibilidad de determinar la autocomprensión como rectamente consagrada a los términos de un régimen de veridicción, y, en este sentido, se presenta como el motivo y la meta de la empresa foucaultiana.

Así, la actitud crítica puede ser asumida por cualquier subjetividad que no logra ajustarse a las exigencias de determinado régimen de veridicción, lo cual se traduce en una vida en resistencia, pues, de antemano, esta tiene lugar en un entramado práctico, o, mejor dicho, técnico. De esta forma, la actitud crítica o una vida resistente se presentan como un elemento *sine qua non* para el análisis foucaultiano, lo cual nos muestra que de antemano debemos sabernos distanciados de lo que nos lleva a tener una autocomprensión en específico, pero la técnica se presenta como el elemento indispensable para la realidad foucaultiana, siendo esta anterior a la subjetividad que se encuentra a sí misma en una situación de incomodidad.

Aquí encontramos, por tanto, la posibilidad de realizar una crítica a la ontología del presente. Si nos detenemos en la incomodidad y su relevancia como punto de partida y como meta de la empresa foucaultiana, es pertinente preguntarse ahora no cómo alguien resulta incómodo frente a determinada relación de poder o producción de una verdad, sino qué clase de dato es este. En buena medida, aquí pareciera ser que Foucault sigue una intuición básica, posible de rastrear en Heidegger (1997): consistente en que, en nuestra existencia cotidiana, tomamos noticia de nosotros mismos por medio de nuestros estados de ánimo o disposiciones afectivas [*Stimmungen*] (pp. 158-159), de tal manera que la noción de incomodidad parece funcionar como aquello que nos hace tomar cuenta de nosotros mismos, y, podríamos decir, esta incomodidad, a diferencia de otras disposiciones, nos hace tomar cuenta de nosotros

mismos de una forma en la que todo el horizonte normativo en el que nos hallamos inmersos, con nosotros mismos incluidos, se vuelve extraño, y, más aún, llamado a ser modificado.

En cualquier caso, aquí podemos constatar que el punto de partida de los análisis de Foucault inicia, necesariamente, desde una disposición afectiva que tiene lugar en la experiencia que la subjetividad elabora en su relación con la vida, con lo cual podemos hacer la siguiente pregunta: ¿es que los regímenes de veridicción pueden, en cuanto comprendidos desde una ontología técnica, decirnos algo de las disposiciones afectivas? Quizá esta interrogante no podrá ser respondida con suficiencia aquí, pero también parece ser que todo lo que Foucault ha pensado nos permite ahondar en este terreno. Claro está, sin embargo, que la apuesta es difícil, pues, si Foucault ha partido de tal comprensión de los estados de ánimo —como teniendo lugar en la experiencia de la subjetividad—, entonces el intento por hacer que lo común se vuelva extraño toma como dato algo que nos resulta y nos resultará siempre común, aun cuando este algo —la incomodidad— sea susceptible de desaparecer en virtud de la instauración de horizontes normativos que sí nos sean cómodos.

¿Cómo hacer de esta disposición algo que sea susceptible de crítica? Esta pregunta, si es abordada en su relación con todos los otros elementos que hemos expuesto, no solo debería ofrecer una respuesta para la incomodidad —aunque sea una disposición privilegiada para los análisis de Foucault—, sino, a modo más general, para toda disposición afectiva en general, lo cual bien puede ser útil para ir más allá de los márgenes situados por el mismo Foucault, al menos en cuanto su pensar tiene como foco de referencias el ámbito de la normatividad que queda abierto desde una ontología técnica, de modo que ninguna disposición afectiva parece ser susceptible de ser historizada, no al menos en cuanto no se hallan subordinadas al ámbito de la normatividad a la hora de ser comprendidas.

No obstante, llegados hasta acá, pareciera ser que no se hallan explícitos los motivos por los cuales una ontología del presente debiese adoptar esta vía de estudio. Aun así, esto involucra un desafío no menor para la pretensión genealógica de explicitar la historicidad de nuestro autoconocimiento. Aclaremos este punto: si mantenemos la afirmación según la cual las diversas determinaciones de nuestra autocomprensión deben ser analizadas en su especificidad, remitiéndolas a las prácticas que las constituyen, entonces no podemos valernos totalmente de los conceptos con los que hacemos inteligibles nuestras disposiciones

afectivas, sino que, según parece, solo podríamos remitirnos a describir los aspectos que las conforman, a sabiendas de que cualquier concepto tendrá una función solo aproximativa, y, en virtud de cómo históricamente hemos abordado la dimensión afectiva, portará el riesgo de que consideremos dicho aspecto de nuestra existencia como un dato que no podría ser del todo histórico.

Empero, que las disposiciones afectivas, en las que se constituye nuestra experiencia, llegue a ser un posible objeto de crítica, no agota aquello que podemos conocer e indeterminar de nosotros mismos. En síntesis, aquí se nos abre una posible vía, entre otras, de investigación en el marco de una ontología del presente, ya que, según podemos inferir, es posible transitar desde una problematización de eso que somos, con recurso a una disposición afectiva en cuanto utilizada para explicitar los espacios en los que se constituye nuestro modo de ser, hacia una problematización encargada, al menos, de considerar que este elemento también puede ser objeto de crítica. Sin embargo, esto abre una interrogante que excede con creces nuestra investigación, a la vez que los límites de la empresa foucaultiana, a saber: ¿es posible historizar nuestras formas de sentirnos?

Conclusiones

Que la ascesis sea la ejecución de una relación de uno sobre sí mismo, en la que tiene lugar una ligazón entre régimen de veridicción y experiencia, nos permite entrar en la última de las preguntas que podemos hacerle a la empresa foucaultiana: ¿resulta con esto una confrontación al Humanismo? Y de ser así ¿cómo resulta confrontado, y qué consecuencias saldrían de esto? Por lo pronto, que el lazo que une veridicción y foco de experiencia pueda hacerse inteligible desde su historicidad a partir de una comprensión técnica de la realidad, nos inserta aún más en la problemática, y nos abre la interrogante sobre cómo Foucault determina la dirección que tomará la historia de la filosofía.

En breves, términos, podría entenderse al Humanismo como un programa cultural que propone al humano como un animal que, condenado por su naturaleza finita, debe alcanzar, incorporar, o en cualquier caso hacer suya, de manera constante y a lo largo de toda su vida, la idea de Humanidad (Toussaint, 2021). El modo en que Foucault accede al problema del Humanismo es por medio de Heidegger (2003), quien, en su *Carta sobre el Humanismo*, indica cómo este programa, o tendencia metafísica, ha tenido lugar en diferentes épocas, y a través de diferentes programas, que se arrastran desde la *Paideia* y su interpretación romana de esta como *Humanitas*, hasta Sartre (p. 22) y su interpretación de la libertad del hombre como responsable de la Humanidad entera en cada una de sus decisiones (Dege, 2015). En esta carta, el filósofo alemán sostiene:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su *realization* y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una *interpretation* de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad (Heidegger, 2003, p. 24; cursivas propias).

El posicionamiento foucaultiano, no obstante, intentará desmarcarse del heideggeriano. Quien lea con atención el pasaje aquí presentado, no tardará en notar que lo cuestionado no es “la *humanitas* del *homo humanus*”, vale decir, el ideal que, inscrito en nosotros, debemos alcanzar, sino el hecho de que esta se base en una interpretación previa de

la realidad. Si bien con esto Heidegger intenta dar cuenta de que no se está pensando al humano, y su carácter *ex-tático*, “estar fuera en la verdad del ser”, o, en otros términos, encontrarse proyectado, involucrado y concernido en una comprensión inmediata de sí y de su mundo (pp. 32-33), —asunto admitido con ciertas modificaciones en el pensamiento de Foucault—, que nuestra referencialidad al ser, a partir del cual se vuelve comprensible nuestra situación, suponga que esencialmente estamos conminados por el ser, es justamente lo negado por Foucault (2016, p. 43).

Ya lo hemos dejado ver con anterioridad. El carácter genealógico de la empresa foucaultiana indica también su posicionamiento, el que, por principio, establecerá que todo aquello que valga como trascendental a la realidad misma, deberá ser considerado una ficción (Foucault, 2009, p. 216). Con esto, la confrontación foucaultiana al Humanismo no toma la forma de una negación de su existencia, sino de una destrucción, o *ficcionalización* de todo discurso con pretensiones ahistóricas. Sin embargo, si Foucault se apropia de las afirmaciones de Heidegger, ¿en qué medida no es la técnica, como ontología general, una forma de interpretar la realidad que trae consecuencias a la interpretación que podemos hacer de nosotros mismos? Pero preguntando así podríamos precipitarnos. Distintamente, debemos preguntar ¿qué y cómo debe ser la técnica, como ontología general, tal que las consecuencias que acapara para nuestra autocomprensión divergen de las consecuencias propias de los Humanismos? Por lo pronto, esta pregunta tendría que poder mostrar cómo, al interior de esta misma comprensión, es posible también dar cuenta del nacimiento de los Humanismos, y, con mayor relevancia, la posibilidad de abrírnos a pensar y crear un *ethos* diferente.

Que la técnica sea el establecimiento contingente y parcial de pautas procedimentales que guían las prácticas desde su ejecución, hace de esta el principio a partir del cual la ascesis puede orientarse, y, con ello, tener lugar como tal, proyectando con ello la historia a partir de los elementos en los que esta se encuentra enraizada. De aquí en más, la apuesta por la técnica como ontología general no ofrece una determinación de lo que debe ser el humano, tal como ocurrirá en el terreno de la sexualidad, foco de experiencia determinante del gobierno contemporáneo de nuestra autocomprensión desde su codificación como libido, que se

remonta a su tratamiento confesional y vigilante como concupiscencia¹⁸ (Colombo, 2020, p. 127).

Pero la técnica, como principio de orientación de la ascesis, no supone una interpretación que nos diga qué debe ser aquello a lo que nos orientamos. Sostener lo contrario significaría tirar nuestra investigación por la borda, ya que nos veríamos obligados a admitir que, en el fondo de la filosofía foucaultiana, existe un Humanismo oculto. Antes bien, aquí por orientación hemos entendido la necesidad de que la relación de uno consigo mismo siempre se ejecute excediendo y, a la vez, interviniendo, el estado actual de cosas en el que nos encontramos involucrados. De este modo, podemos inferir: El exceso de la relación de uno consigo mismo frente a los regímenes de veridicción bien puede dar lugar a un modo de gobierno *por* la verdad, prolongando la existencia del Humanismo como la verdad que orienta dicho gobierno, pero puede, del mismo modo y a partir de la relación con un régimen, tornarse ingobernable para este. Es aquí en donde aparece la posibilidad de otra ética como forma de libertad.

Con ello, entendemos suficientemente que lo confrontado por Foucault no es propiamente aquello que los Humanismos programan, sino su imposibilidad de dar lugar a una multiplicidad de orientaciones para la realización de la historia, pues cargan con el peso de todo régimen de veridicción: olvidar su procedencia y su carácter ficticio. Ahí donde el Humanismo dice “este es el Hombre, y esta es La Verdad por alcanzar”, Foucault sostiene “Esta es La Verdad alcanzada, y esto ha hecho de nosotros”.

No obstante, esta afirmación supone como costo un olvido de las disposiciones afectivas. Si la incomodidad se presentaba como condición para la toma de conocimiento del régimen de veridicción en el que nos constituimos e involucramos de manera inmediata, entonces esta se veía eclipsada en las indagaciones de Foucault. Pero, si hay un costo, hay

¹⁸ No es casual que Foucault destine cuatro tomos a la historia de la sexualidad. En los *aprhodisia*, la carne, la concupiscencia o la libido, la postulación de un elemento opaco e independiente de nosotros, que sin embargo dice una verdad de nosotros (en cuanto fuente de pensamientos y deseos inmediatos), y que reclama ser descifrada y confesada en aras de nuestra salvación, nos coloca justamente frente al suelo sobre el cual puede instaurarse un Humanismo, en cuanto este propone la necesidad de hacernos cargo de nosotros en atención a un elemento que es comprendido como fuente de la verdad de nosotros mismos (Colombo, 2020).

también una parte a la que le compete asumirlo; en este caso, el costo será asumido por quienes legan la filosofía de Foucault.

No contamos aquí con el espacio para realizar un examen completo sobre cómo ha sido heredada la filosofía de Foucault. Pero limitémonos a señalar lo siguiente: aquello heredado en empresas como la de Sara Ahmed (2019) en *La promesa de la felicidad*, Judith Butler (2009) en *Dar cuenta de sí*, Elettra Stimilli (2017) en *The Debt of Living: Askesis and Capitalism*, Maurizio Lazzarato (2015) en *La fábrica del hombre endeudado*, entre otras, es la afirmación según la cual realizar una genealogía es estudiar los horizontes normativos a través de los que hemos constituido y constituimos nuestra autocomprensión. En otros términos, la herencia de Foucault es la pregunta por la historia de la subjetividad, y la inserción de la ascesis como forma de realización de la historia en la filosofía contemporánea.

Sin embargo, que este sea su legado no significa que toda su empresa sea legada. Aquí el hecho de que las disposiciones afectivas queden sin ser mostradas en su historicidad no debería asustarnos, pues este olvido no supone una supresión de estas en la continuidad de las empresas genealógicas, sino que, de modo distinto, nos ha abierto a un desafío no menor: abordar la pregunta sobre cómo estas pueden tener una injerencia en la historia que nos constituye.

Quizá, como sostiene Sloterdijk (2012) en *Has de cambiar tu vida*, este sea el siglo de la ascesis, de la hora en la que tomamos cuenta de que el ejercicio de uno sobre sí mismo es un aspecto capital de la vida humana, en cuanto atraviesa la totalidad de la existencia, y se vuelve condición de la realización, modificación y cualificación misma del mundo y la vida propia. Pero, si ese es el caso, cabrá preguntarse por la posibilidad y los alcances de una genealogía que tome por objeto a lo que podríamos llamar nuestra afectividad. Más aún: cabrá ver qué posibilidades y qué limitaciones trae aparejada una comprensión ascética de nuestra existencia a la luz de una existencia intrínseca e históricamente afectada.

Referencias

Textos de Foucault.

- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1994a). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. En D. Defert y F. Ewald (Dir.), *Dits et écrits IV* (pp. 708-730). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Le sujet et le pouvoir. En D. Defert y F. Ewald (Dir.), *Dits et écrits*. Vol. IV (pp. 222-243). Gallimard
- Foucault, M. (1994c). Foucault. En D. Defert y F. Ewald (Dir.), *Dits et écrits*. Vol. IV (pp. 631-636). Gallimard.
- Foucault, M. (2001a). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2001b). Questions of Method. En J. Faubion (Ed.). *Essential Works of Foucault*. Vol III: Power (pp. 223-238). The New Press.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros II: El coraje de la verdad*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012a). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Curso en el Collège de France (1970-1971). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012b). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Curso de Lovaina. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Conferencias de Dartmouth (1980). Siglo XXI.

- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982/Berkeley, 1983. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica?* Seguido de *La cultura de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. Curso en el Collège de France (1980-1981). Fondo de cultura económica.

Textos complementarios.

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra.
- Alarcón, H., y Tichione, Diego. (2022). Veridicción y Wahrsagen: una relación inexplorada entre Foucault y Nietzsche. *Mutatis Mutandis, Revista internacional de filosofía*, 19 (1), 103-112. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7559285>
- Barakat, K. (2020). Understanding Power Through Governmentality. En M. Faustino y G. Ferraro (Eds.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions* (pp. 167-181). Bloomsbury Academic.
- Barry, L. (2020). From Jurisdiction to Veridiction: Foucault's Ultimate Shift to Subjectivity. En M. Faustino y G. Ferraro (Eds.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions* (pp. 149-163). Bloomsbury Academic.
- Berger, A. (2020). Foucault According to Stiegler: Techniques of the Self. En M. Faustino y G. Ferraro (Eds.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions* (pp. 73-87). Bloomsbury Academic.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí*. Amorrortu.
- Castro, E. (2011). Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores. Siglo XXI.
- Colombo A. (2020). Michel Foucault y el hombre de deseo: 'Las Confesiones de la carne' y los límites de la 'Historia de la sexualidad'. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37(1), 123-135. <https://doi.org/10.5209/ashf.66164>
- Dalmau, I. (2019). Revisitando la problematización foucaultiana de los saberes acerca de "lo humano" en los cursos del Collège de France dedicados a las formas de gobierno económico. En En M, Raffin (Dir.), *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 71-87). Teseo.

- Dege, C. (2015). Foucault and Humanism: Meditations on an Ethos of Limit. *Journal of Political Thought*, 1(1), 18-36.
- Dryberg, T. (2014). *Foucault on the Politics of Parrhesia*. Palgrave Pivot.
- Feiler, A. F. (2020). Nietzsche e a Mnemotécnica: do sofrimento à afirmação da vida pelo artista da dor. *Revista De Filosofia Aurora*, 32(56). <https://doi.org/10.7213/1980-5934.32.056.A003>
- Fortanet Fernández, J. (2022). El papel de la confesión en el último Foucault. *Griot : Revista De Filosofia*, 22(2), 30–43. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v22i2.2811>
- Gordon, N. (1999). Foucault's Subject: An Ontological Reading. *Polity*, 31(3), 395–414. <https://doi.org/10.2307/3235247>
- Guerrier, O. (2020). Qu'est-ce qu'un « régime de vérité » ? *Les Cahiers de Framespa*, 35. <https://doi.org/10.4000/framespa.10067>
- Han-Pile, B. (2002). *Foucault's Critical Project*. Atiopia
- Hargis, J. (2018). Truth and Becoming Beyond the Liberal Regime. En A. Rosenberg, y J. Westfall (Eds.), *Foucault and Nietzsche. A Critical Encounter* (pp. 151-166). Bloomsbury Academic.
- Heffes, O. (2019). Verdad y Derecho en los primeros cursos del Collège de France de Michel Foucault. En M, Raffin (Dir.), *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 57-69). Teseo.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el Humanismo*. Alianza.
- Heidegger, M. (2003). La pregunta por la técnica. En *Filosofía, Ciencia y Técnica* (pp. 113-150). Editorial Universitaria.
- Kant, I. (2015). ¿Qué es la Ilustración?. En E. Ímaz (Trad.) *Filosofía de la Historia* (pp. 25-34). Fondo de cultura económica.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado*. Amorrortu.
- Liotta, D. (2011). Foucault: introduction à la critique de l'humanisme. *Humanisme*, 293, 35-45. <https://doi.org/10.3917/huma.293.0035>
- Lugo, J. R. B. (2020). De la “hipótesis Nietzsche” al concepto de gubernamentalidad. Desplazamientos teóricos en la obra de Michel Foucault. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 50. <https://doi.org/10.24215/23142553e026>

- Lupo, L. (2020). Foucault's Ultimate Technology. En M. Faustino y G. Ferraro (Eds.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions* (pp. 101-112). Bloomsbury Academic.
- McGushin, E. (2007). *Foucault's Askesis*. An Introduction to the Philosophical Life. Northwestern University Press.
- Merrick, A. (2021). Knowing Ourselves: Nietzsche, the Practice of Genealogy, and the Overcoming of Self-Estrangement. *Genealogy*, 5(2), 41. <http://dx.doi.org/10.3390/genealogy5020041>
- Nichols, R. (2014). *The World of Freedom. Heidegger, Foucault, and the Politics of Historical Ontology*. Stanford University Press.
- Nietzsche, F. (2014). *Así habló Zaratustra*. Gredos.
- Nietzsche, F. (2020). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Pagotto, M. A. (2019). Michel Foucault: la subjetivación como actividad del decir verdadero. En M. Raffin (Dir.), *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 41-56). Teseo.
- Raffin, M. (2019). La relación verdad-subjetividad en Michel Foucault entre los años 1970 y 1980. En M. Raffin (Dir.), *Verdad y Subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)* (pp. 19-39). Teseo.
- Revel, J. (2009). Michel Foucault: Repenser la technique. *Revue Tracés*, 16, 139-149. <https://doi.org/10.4000/traces.2583>
- Ridley, A. (1998). *Nietzsche's Conscience*. Cornell University Press.
- Romero, G. (2016). El gobierno de los vivos por la verdad. *Daimon* 67, 149-158.
- Sauquillo, J. (2017). *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Alianza.
- Shimizu, Y. (2019). *La technique et l'Être chez Michel Foucault* (Tesis de doctorado en Filosofía). Université de Lille. [La technique et l'Être chez Michel Foucault - TEL - Thèses en ligne \(hal.science\)](https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02411111)
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.
- Sluga, H. (2005). Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche. En G. Gutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (pp. 210-239). Cambridge University Press.
- Stimilli, E. (2017). *The debt of living: Askesis and capitalism*. State University of New York Press.

- Toussaint, S. (2021). *Acerca del Humanismo. Humanitas y pensamiento moderno*. Hueders.
- Ure, M. (2020). Foucault's Reinvention of Philosophy as a Way of Life: Genealogy as a Spiritual Exercise. En M. Faustino y G. Ferraro (Eds.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions* (pp. 19-35). Bloomsbury Academic.
- Vergara, J. (2011). El "sacerdote asceta" y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la genealogía de la moral. *Estudios de Filosofía*, (43), 129-148.
- Wiame, A. (2020). The Dramas of Knowledge: Foucault's Genealogical Theatre of Truth. En T. Fisher, y K. Gotman (Eds.) *Foucault's Theatres* (pp. 38-48). Manchester University Press.