

(>)

**FILOSOFÍA POLÍTICA,
HERMENÉUTICA Y
FENOMENOLOGÍA**

(>)

**REVISITANDO LA
PROBLEMATIZACIÓN DE
LAS RELACIONES ENTRE
SUBJETIVIDAD Y VERDAD
EN LA DISCURSIVIDAD
FOUCAULTEANA**

Iván Gabriel Dalmau



DOI: <http://dx.doi.org/10.18273/revfil.v14n1-2015001>

REVISITANDO LA PROBLEMATIZACIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE SUBJETIVIDAD Y VERDAD EN LA DISCURSIVIDAD FOUCAULTEANA*

Resumen: A lo largo del presente trabajo pretendemos realizar una lectura de conjunto de la producción foucaulteana tomando como punto de partida sus célebres clases dictadas en la Universidad de Vermont en 1982. Buscaremos mostrar que la interrogación respecto de las relaciones entre subjetividad y verdad constituye el eje de su "obra".

Palabras clave: Foucault, subjetividad, verdad, saber, poder.

REVISITING THE FOUCAULTIAN PROBLEMATIZATION OF THE RELATIONSHIPS BETWEEN SUBJECTIVITY AND TRUTH

Abstract: The aim of this work is to do a global reading of Foucault's works. Due to this, we are going to take as starting point his lectures given in the University of Vermont in 1982. In this way we will try to show that the question about the relationships between subjectivity and truth are the key of his whole *oeuvre*.

Keywords: Foucault, subjectivity, truth, knowledge, power.

Fecha de recepción: mayo 15 de 2014
Fecha de aceptación: febrero 19 de 2015

Forma de citar: Dalmau, I. (2015). "Revisitando la problematización de las relaciones entre subjetividad y verdad en la discursividad foucaulteana". *Revista Filosofía UIS*. 14 (1). pp.17-44.

Iván Gabriel Dalmau: argentino. Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina), radicado en el Centro de Estudios de Historia de la Ciencia y de la Técnica "José Babini" (Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de General San Martín –UNSAM), dirigido por el Profesor Dr. Héctor A. Palma (UNSAM, Argentina) y co-dirigido por el Profesor Dr. Claudio Martyniuk (Universidad de Buenos Aires, Argentina). Jefe de Trabajos Prácticos de Epistemología de las Ciencias Sociales (Escuela de Humanidades –UNSAM).

Correo electrónico: idalmau@unsam.edu.ar

*Artículo de reflexión

REVISITANDO LA PROBLEMATIZACIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE SUBJETIVIDAD Y VERDAD EN LA DISCURSIVIDAD FOUCAULTEANA¹

Breves consideraciones preliminares

La búsqueda de la conformación de las subjetividades y los cuerpos aparece ya desde los primeros momentos en la obra de Foucault y atraviesa toda su producción. Quizás podría decirse que se hace más explícita durante sus últimos años, denominados por esta misma razón, los años del período ético (Raffin, 2008, pp. 31 -32).

Si de lo que se trata es del abordaje de la problemática de la *verdad* en la “obra” de Michel Foucault, está de más aclarar que son múltiples las aristas desde las cuales se podría intentar asir la misma. Desde la publicación de su tesis doctoral respecto de la “locura”, pasando por la indagación *arqueológica* respecto de la *constitución* del “hombre” en plexo de las *ciencias* que se ocupan del estudio de “la vida”, “el trabajo” y “el lenguaje”, o la pregunta acerca de la conformación del “alma moderna” hasta llegar a la problemática de la *parrhesía*, muchas son las derivas, declinaciones y tensiones que pueden encontrarse a lo largo de la producción foucaulteana con respecto a la temática que nos convoca. Sin embargo, una cuestión resulta insoslayable, a partir del modo de trabajo foucaulteano y de la manera en que explícitamente ha buscado retomar a lo largo de sus sucesivas contribuciones las investigaciones previamente realizadas, resulta plausible sostener que más allá del punto por el que decidiésemos ingresar al interrogante propuesto, nos toparíamos una y otra vez con una cuestión fundamental: la *problematización* de la *verdad* resulta indisoluble de la indagación sobre las *formas de constitución de la subjetividad*.

¹ Quisiera agradecer especialmente al Catedrático Prof. Dr. Julián Sauquillo González, quien me dirigiera en una estancia de investigación como invitado en el Departamento de Filosofía Jurídica y Derecho Público de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, España).

En ese sentido, al buscar captar la manera en que distintos aportes foucaulteanos pueden ser leídos como modulaciones de dicha matriz de interrogación que, sostenemos, atraviesa a su *discurso*, dividiremos las líneas que se despliegan a continuación en tres apartados y una conclusión parcial. En el primero de ellos, se rompe con la mera cronología, porque nos detenemos someramente en el comienzo de las célebres conferencias dictadas por Foucault en la Universidad de Vermont en el año 1982, en donde retoma su producción precedente desde la perspectiva de su trabajo actual, en el marco de la imbricación entre los *juegos de verdad* y los distintos tipos de *técnicas* de que “los hombres se valen para entenderse a sí mismos” (Foucault, 2008a). En el segundo apartado, atravesado por la dimensión cronológica, intentamos dar cuenta del modo en que Foucault va constituyendo y estilizando ciertas herramientas de trabajo, tomando como punto de partida la *arqueología* de los *saberes* hasta la puesta en práctica de una *genealogía* de los *regímenes de veridicción*, tal como esta última se encuentra desplegada en el curso *Naissance de la Biopolitique*, en torno a lo cual la noción de *crítica política del saber* posee una relevancia preponderante. Por último, en el tercer apartado, ponemos el foco en la *problematización* de la “ascética de la verdad” en lo concerniente al imperativo del “cuidado de sí”, tal como fuera abordado por Foucault en el curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1981–82, titulado *L’Herméneutique du sujet*.

Juegos de verdad y articulación tecnológica

El tema de los “juegos de verdad” está omnipresente en Foucault a partir del momento en que el análisis de las condiciones de posibilidad de la constitución de los objetos de conocimiento y el de los modos de subjetivación se presentan como indisociables. En la medida en que esa objetivación y esa subjetivación dependen una de otra, la descripción de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es lo que precisamente Foucault llama “juegos de verdad”, a saber, no el descubrimiento de lo que es verdadero, sino las reglas en función de las cuales lo que dice un sujeto a propósito de cierto objeto puede suponer la cuestión de la verdad o la falsedad (Revel, 2009, p. 132).

Hemos decidido dar comienzo al nudo del presente artículo colocando este apartado en el que brevemente comentaremos una serie de señalamientos realizados por Michel Foucault al inicio de sus conferencias dictadas en la Universidad de Vermont en el año 1982, en las cuales desarrollará una *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* en el marco del abordaje de las denominadas *técnicas de sí* en la cultura greco–romana. *Prácticas* a las que en el devenir de las clases contrapondrá tanto a las del “examen de sí mismo” desarrolladas en el ámbito del “cristianismo primitivo” como a las *formas de producción de la verdad* sobre los *sujetos* propias de las modernas *ciencias humanas*. Si bien la lectura detenida de estas conferencias daría lugar por sí misma a amplias discusiones respecto a la problemática que pretendemos abordar en este artículo, en la medida en que no sólo buscamos abordar dicha relación sino

que, como contracara de dicha labor, pretendemos proponer una lectura global de la producción foucaultiana que escape a las dicotomías características de la historia intelectual tales como “continuidad o ruptura”, nos valdremos meramente de ciertos pasajes buscando encontrar un punto de apoyo para el desarrollo de dicha estrategia interpretativa. Por lo tanto, la brevedad de este apartado responde a que las escasas referencias incluidas y desglosadas aquí cumplen la función de apertura a la lectura articulada de las problemáticas abordadas en los párrafos siguientes. Sin más preámbulos, entonces, partiremos de la inclusión del siguiente fragmento con que Foucault busca contextualizar el tópico a abordar en las conferencias en el marco de sus investigaciones precedentes:

Mi objetivo desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto central no consiste en aceptar este saber como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como “juegos de verdad” específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos (Foucault, 2008a, p. 48).

Tras lo cual Foucault distinguirá a las *técnicas* mencionadas en cuatro categorías, planteando entonces la existencia de: *tecnologías de producción*, que permiten “transformar y manipular cosas” —*tecnologías de sistemas de signos*, vinculadas justamente a la “utilización de símbolos, sentidos o significaciones”— las *tecnologías de poder* que, determinando la conducta de los individuos, la fijación de ciertos fines y / o dominaciones, traen aparejada una *objetivación del sujeto* y las *tecnologías de sí*, que permiten a los individuos actuar sobre su propia forma de ser —cuerpo, conductas, pensamientos— con el fin de alcanzar una transformación de sí mismos, es decir lo que ya por esos años Foucault denominaba *prácticas de subjetivación*; a su vez, nuestro “autor” remarcará la imbricación funcional de dicha *tecnologías*. Por otro lado, volviendo nuevamente sobre la relación de las investigaciones en curso con sus trabajos previos, planteará que:

He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto. Estudié a la locura no con los criterios de las ciencias formales, sino para mostrar cómo, mediante este extraño discurso, era posible un cierto tipo de control de los individuos dentro y fuera de los asilos. Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que yo llamo gobernabilidad² [...]. Quizás

² La traductora de la editorial Paidós vertió como “governabilidad” lo que los estudiosos y traductores de Foucault tradujeron luego atinadamente como “gubernamentalidad” (en francés: *gouvernementalité*). El mismo problema se encuentra en la traducción de “tecnologías del yo” en lugar de “tecnologías de sí”. Si bien Foucault utiliza con mayor frecuencia la noción de “técnica” que de “tecnología” para referirse a esta problemática, lo pertinente para esta nota aclaratoria es que se trata, en francés, de *techniques de soi* no de *techniques du je*. Para evitar confusiones, se incluye la rectificación correspondiente en esta nota al pie, pero se mantiene la cita tal cual se encuentra en la traducción de Paidós.

he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada día estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo³ (49).

Podemos ver en los fragmentos citados una referencia condensada de Foucault al conjunto de sus investigaciones, las culminadas y las en curso, hilvanadas a través de la *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* como interrogante que permite recuperar críticamente las herramientas previamente construidas otorgándole nuevos bríos en el plexo de la interrogación actual. Ahora bien, ¿en qué medida el amplio abanico que constituye a la producción foucaultea de los años precedentes puede ser releído desde dicha óptica? Tomando como eje la *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*, ¿podemos encontrar, entonces, una guía fuerte de la cual asirnos para leer ese extenso conjunto de libros, artículos y conferencias que se despliegan desde el proyecto de realización de una *arqueología* de los *saberes* hasta la puesta en práctica del abordaje *genealógico* de los *regímenes de veridicción* tal como es presentado a fines de los años setenta? ¿Cómo se ligan dichas producciones con el viraje que Foucault parecería estar dando a comienzo de los años ochenta que, como pone de forma explícita en sus palabras, no es susceptible de ser pensado sin más como una “ruptura”?

De la arqueología del saber a la genealogía de los regímenes de veridicción: la problematización de las relaciones entre subjetividad y verdad en la discursividad foucaultea

Digo, por lo tanto, con la claridad necesaria, que no soy estructuralista ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. Nobody is perfect. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las “mentalidades” y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto [...]. Lo que me interesaba, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también sustituir el principio de trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto (Foucault, 2009a, p. 496).

En el presente apartado, remontando a la producción foucaultea previa al dictado de las conferencias citadas, a la que Foucault pretende recuperar —como se deriva explícitamente a partir de las citas incluidas en el párrafo anterior—, nos centraremos en el abordaje de ciertos *enunciados* que constituyen a la *caja de herramientas* foucaultea, para buscar explicitar la manera en que en ciertos pasajes

³ Ver nota 2.

clave de su “obra” podemos encontrar a la *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* atravesando a lo que en la primera de las conferencias dictadas en Vermont era presentado como *tecnologías de sistemas de signos, tecnologías de poder, tecnologías del yo*⁴ y *governabilidad*. Específicamente, visitar en primer lugar los trabajos respecto de “la biología”, “la economía”, “la medicina”, realizados desde la perspectiva de lo que posteriormente Foucault denominara *tecnologías de producción de signos* en su imbricación con *juegos de verdad*, implica colocarnos en el centro de su *arqueología*.

Por una cuestión de estrategia argumental, ceñiremos nuestra lectura al modo en que Foucault delinea al método de trabajo *arqueológico* sobre los *discursos* en su clásico libro publicado en 1969 bajo el título *L'archéologie du savoir*, el cual puede ser leído como un trabajo de sistematización, corrección y recuperación crítica de las herramientas desarrolladas a lo largo de sus investigaciones precedentes. En dicho trabajo sostendrá Foucault en lo atinente al análisis *arqueológico* de los *discursos*:

Pero de lo que aquí se trata, no es de neutralizar el discurso, de hacerlo signo de otra cosa y de atravesar su espesor para alcanzar lo que permanece silenciosamente más allá de él; sino por el contrario mantenerlo en su consistencia, hacerlo surgir en la complejidad que le es propia. En una palabra, se quiere, totalmente, prescindir de las “cosas”. “Des-presentificarlas” [...]. Sustituir el tesoro enigmático “de las cosas” previas al discurso, por la formación regular de los objetos que sólo en él se dibujan. Definir esos *objetos* sin referencia al *fondo de las cosas*, sino refiriéndolos al conjunto de las reglas que permiten formarlos como objetos de un discurso y constituyen así sus condiciones de aparición histórica. Hacer una historia de los objetos discursivos que no los hundiera en la profundidad común de un suelo originario, sino que desplegara el nexo de las regularidades que rigen su dispersión (Foucault, 2008b, pp. 66 – 67).

Retomando la extensa y rica cita, nos encontramos con una propuesta metodológica de trabajo sobre los *discursos* que, centrándose en el *discurso* como *práctica*, nos permite escindirnos tanto del “subjetivismo” metafísico de las “ideas” como del “objetivismo” vulgar de las “cosas”, sin por ello abandonar el trabajo epistemológico en pos de una suerte de indagación lingüística; como aclarara el propio Foucault en relación al análisis *arqueológico* de la *formación de los objetos*:

Tarea que consiste en no tratar —en dejar de tratar— los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino hacerlo, en cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese “más” lo que hay que revelar y hay que describir (68).

⁴ Ver nota nº 2.

De lo que se trata, es del trabajo *archivístico* sobre los *discursos* que, al abordarlos en tanto *prácticas*, dé cuenta de sus *condiciones de posibilidad*, permitiendo establecer históricamente los modos de *constitución* de ciertas *positividades*, en lugar de tomarlas de antemano como evidencia y punto de partida. Como ya había sostenido el año anterior el propio Foucault en su artículo titulado *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'Épistémologie*:

En consecuencia, lo que la arqueología del saber deja de lado no es la posibilidad de las diversas descripciones a las que puede dar lugar el discurso científico: es más bien el tema general del “conocimiento”. El conocimiento es la continuidad de la ciencia y la experiencia, su inseparable entrelazamiento, su reversibilidad indefinida; es un juego de formas que se anticipan a todos los contenidos, en la medida en que ya los hacen posibles; es un campo de contenidos originarios que esbozan en silencio las formas a través de las cuales podremos leerlos; es la extraña instauración de lo formal en un orden sucesivo que es el de las génesis psicológicas o históricas, pero es el ordenamiento de lo empírico por una forma que le impone su teleología. El conocimiento confía a la experiencia la tarea de explicar la existencia concreta de la ciencia, y a la científicidad, la de explicar el surgimiento histórico de las formas y el sistema a los cuales ella obedece. El tema del conocimiento equivale a una denegación del saber (Foucault, 2013, pp. 263 – 264).

En íntima ligazón con lo antes señalado, hacia el final de *L'archéologie du savoir*, específicamente en el último capítulo titulado “Science et savoir” Foucault sostuvo que: “En este nivel, la científicidad no sirve de norma: lo que se intenta dejar al desnudo en esta *historia arqueológica* son las prácticas discursivas en la medida que dan lugar a un saber y en que ese saber toma el estatuto y el papel de ciencia [...]. En el enigma del discurso científico, lo que pone en juego no es su derecho a ser una ciencia, es el hecho de que existe” (Foucault, 2008b, pp. 248 – 250).

Como se mencionó previamente, en las citas precedentes encontramos condensadas una serie de reflexiones que Foucault sintetiza a partir de la relectura crítica de sus trabajos previos. Justamente, tras haber puesto en cuestión presuntas *unidades de discurso*, como “autor”, “tradicción” y “obra” entre otras, Foucault se dispone a encontrar otros principios que permitan agruparlos. Será volviendo sobre problemas abordados en *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, *Le naissance de la clinique* y *Les mots et les choses* que Foucault presentará a la noción de *formación discursiva* en los siguientes términos:

En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en

funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*, evitando así palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como “ciencia”, o “ideología”, o “teoría”, o “dominio de objetividad”. Se llamarán reglas de formación a las condiciones a que están sometidos los elementos de esa repartición (objetos, modalidad de enunciación, conceptos, elecciones temáticas). Las reglas de formación son condiciones de existencia (pero también de coexistencia, de conservación, de modificación y de desaparición) en una repartición discursiva determinada (55).

Es decir, que a partir de señalar —en relación a los *discursos* abordados en los libros mencionados— el fracaso concerniente en buscar el principio de unidad de los *discursos* en el “objeto” presuntamente referido, “el modo de enunciación” que monóticamente los caracterizaría, “los conceptos” y “el tema” que unitariamente les daría forma, propondrá Foucault la noción de *formación discursiva*, en torno a la cual el *discurso* es susceptible de ser analizado en tanto conjunto de *prácticas* atravesadas por reglas que de manera inmanente regulan el ejercicio de la *función enunciativa*. Dicho conjunto transformable de reglas permite dar cuenta de la regularidad que rige la dispersión de los *enunciados* efectivamente producidos, en tanto forman parte de lo que Foucault denominó a *priori histórico*, concepto que no debe ser confundido con el a *priori* gnoseológico kantiano, como lo especificara el especialista argentino Edgardo Castro:

Aunque varias veces haya señalado la herencia kantiana de su trabajo filosófico, con el adjetivo “histórico”, sin embargo, busca diferenciarse del a *priori* kantiano. El a *priori* histórico, en efecto, no remite a las reglas lógicas de los juicios, sino a las formas concretas de formación y aparición de los enunciados [...]. No se trata, por ello, de la regularidad de lo que puede ser dicho a partir de las categorías lógico–trascendentales del entendimiento; sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente, de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera (2011, p. 23).

Entonces puede decirse que la *arqueología* foucaultiana, en la medida en que se erige como método, permite tomar los *discursos* como *prácticas* que conforman sistemáticamente y de modo inmanente los *objetos* de que hablan y los *sujetos* de la enunciación; además la *arqueología* se establece como una herramienta filosófica rigurosa para prescindir de toda referencia a algo así como un *sujeto fundador*, sin por esta razón recaer en un rancio *empirismo cientificista* donde “las cosas” se tornen la ley muda que los *discursos* pretenderían “reflejar”; así las *prácticas discursivas* no son ni el “reflejo” de las “cosas” ni la “expresión” de las “ideas”.

Por lo tanto, a riesgo de sonar repetitivos, consideramos fundamental remarcar que la *arqueología* posibilita aproximarse a los *discursos* en tanto *prácticas* que forman regularmente los *objetos* que sólo en ellas tienen lugar, al tiempo que operan como *condición de posibilidad* de la *emergencia de formas de subjetividad* que, como la del “psiquiatra”, *dice y mira* de determinada manera. De este modo, el “psiquiatra” y las “patologías” que aquejan a los “enfermos mentales” pueden ser pensados, entonces, como los *emergentes* de determinado *acontecimiento discursivo*.

Ahora bien, desplazándonos unos años en la producción foucaultea, podemos decir que el presunto “sujeto universal de conocimiento” y la determinada “patología”, cuya “verdad” éste habría “descubierto”, no son más que partes constitutivas de un *acontecimiento* que dio lugar a cierta forma de *producción de la verdad*, respecto de determinados *objetos* a partir de una particular “calificación del individuo”. Vemos entonces, que la *problematización* de la “verdad descubrimiento” como una forma adoptada por la “verdad acontecimiento” tal como lo planteara Foucault a comienzos de 1974, en el curso dictado en el *Collège de France* bajo el título *Le pouvoir psychiatrique*, no excluye sino que supone estas reflexiones que Foucault ha condensado hacia fines de los años sesenta. Foucault sostuvo en dicho curso que:

Lo que querría hacer, y lo intenté los años anteriores, es una historia de la verdad a partir de la otra serie; es decir, tratar de privilegiar esta tecnología, ahora fundamentalmente rechazada, encubierta, desechada, esta tecnología de la verdad acontecimiento, la verdad ritual, la verdad relación de poder, frente a y contra la verdad descubrimiento, la verdad método, la verdad relación de conocimiento, la verdad que, por lo tanto, supone y se sitúa dentro de la relación sujeto-objeto [...]. Mostrar que la demostración científica sólo es, en sustancia, un ritual, mostrar que el presunto sujeto universal del conocimiento no es, en realidad, más que un individuo históricamente calificado según una serie de modalidades, mostrar que el descubrimiento de la verdad es de hecho cierta modalidad de producción de la verdad; reducir así lo que se presenta como verdad de constatación o verdad de demostración al basamento de los rituales, el basamento de las calificaciones del individuo cognoscente, el sistema de la verdad acontecimiento: eso es lo que llamaré arqueología del saber (Foucault, 2005, pp. 273 – 274).

Antes de proseguir nuestro recorrido, es fundamental explicitar una cuestión a la que, si bien hemos hecho referencia en la introducción del presente artículo, recién ahora nos encontramos en condiciones de comenzar a mostrar al lector el soporte documental necesario. Nos referimos al hecho de que el abordaje de la *discursividad* foucaultea en la *especificidad* de su *historia efectiva* nos conduce a ver un juego de estilización y reapropiación crítica de las herramientas previamente elaboradas; es decir que sin desconocer las derivas y tensiones que atraviesan a sus investigaciones, ello no implica que Foucault se deshaga de sus trabajos precedentes. Dicho de otra manera, sin dejar de lado el hecho de que su

“obra” sea plausible de ser dividida en etapas, “arqueología”, “genealogía”, “ética”, sería desatinado ver allí “rupturas” que establecerían mojones infranqueables entre ellas, lo cual se torna patente tras la publicación de los cursos dictados en el *Collège de France*. ¿Acaso puede seguir sosteniéndose que “la genealogía se opone a la arqueología” como parecen indicar François Ewald y Alessandro Fontana en la “Advertencia” (Foucault, 1997) ubicada al comienzo de la publicación de Gallimard correspondiente a los citados cursos? Por otra parte, si bien todavía no nos hemos detenido suficientemente en ello, como lo haremos en el siguiente apartado, en el contexto de este señalamiento no podemos dejar de plantear lo problemático que resulta hoy en día la temprana aseveración deleuziana acerca de la existencia, hacia el final de la producción foucaultiana, de una suerte de “giro ético”, que sería la consecuencia del “atolladero” a que lo habría conducido su “genealogía del poder” (Deleuze, 1997).

Al retomar el eje de nuestra lectura, consideramos pertinente atender a este modo de *problematización* de los *saberes* en tanto *prácticas discursivas*, puesto que facultó a Foucault para plantear la oposición entre la “teoría del conocimiento”, que pretende dar cuenta de la relación entre “sujeto y objeto”, y la *arqueología del saber* situada por fuera de dicha relación, dando cuenta de la *formación* de ambos términos como inmanentes al ejercicio de la *función enunciativa*. No pretendemos negar las enormes diferencias y las riquezas y matices de los diversos modos en que la relación “sujeto–objeto” fue problematizada a lo largo de la historia de la filosofía occidental; sin embargo, la apuesta foucaultiana radica en la *problematización del saber* como una forma alternativa a la construcción de una “teoría del conocimiento”, dado que no se trata de *problematizar* los términos de dicha relación sino de colocarse por fuera de la relación misma, dando lugar a la problemática del *saber* en oposición a la del “conocimiento”. En otros términos, de lo que se trata es de ubicarse en otro zócalo de interrogación, dirigiendo el análisis al substrato *arqueológico* de la *emergencia* de las *formas de subjetividad* y de los *objetos*. Por ello, resultan fundamentales los señalamientos introducidos por el especialista español Julián Sauquillo:

El pensamiento de Michel Foucault parte de la crisis del papel fundador de la filosofía. Un cambio de rumbo definitivo vendría dado por la crítica de Nietzsche a la filosofía cartesiana. La filosofía dejó de ser un proyecto fundador del pensamiento y actividad reflexiva sobre la totalidad para afrontar una tarea parcial. Nietzsche y Foucault conciben la filosofía como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente: ¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo? La matriz de este tipo de reflexión es kantiana, pero, para Foucault, su expresión más radical es nietzscheana (2001, p. 17).

Apropiándonos de la lecturas realizadas por dicho filósofo, sostenemos que debe distinguirse a los trabajos foucaulteanos de las formas de *problematización* del “sujeto cognoscente”, tanto fenomenológicas como marxistas; a su vez, consideramos que una diferencia no menor entre Foucault y ambas corrientes filosóficas, la constituye el hecho de que nuestro “autor” no busca construir una “teoría del conocimiento”, es decir, no busca fundamentar el cómo debe o puede ser practicado el mismo; por el contrario, como hemos señalado previamente, su propuesta de *arqueología del saber* se coloca —valga la redundancia— en el subsuelo *arqueológico* del que *emergen* los *objetos* y las formas de *subjetividad*, *emergentes* entre los cuales puede *surgir* algo así como el problema del “conocimiento” y la “verdad”.

En íntima ligazón con lo antedicho, resulta fundamental el detenernos en ciertos pasajes de la “Leçon sur Nietzsche” dictada en Montreal en 1971, en la cual Foucault retomará la propuesta nietzscheana de realización de una *historia de la verdad que no se apoye en la verdad*, distinguiéndola de la historia comtiana de la verdad, como se aprecia a continuación:

En esta historia positivista, la verdad no está dada al inicio. El conocimiento la busca durante largo tiempo: ciego, a tientas. La verdad se da como el resultado de una historia. Pero esa relación finalmente establecida entre la verdad y el conocimiento es una relación de derecho que se postula al comienzo. El conocimiento está hecho para ser conocimiento de la verdad. Hay una copertenencia de origen entre la verdad y el conocimiento [...]. El descaro de Nietzsche radica en haber disuelto esas implicaciones. Y en haber dicho: la verdad sobreviene en el conocimiento, sin que éste esté destinado a la verdad, sin que ella sea la esencia del conocer (Foucault, 2012a, pp. 229 – 230).

Así mismo, no podemos dejar de incluir la siguiente cita, la cual nos permitirá retomar el hilo de nuestro análisis: “[...] pensar el conocimiento como un proceso histórico anterior a toda problemática de la verdad, y de manera más fundamental que en la relación sujeto–objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto–objeto es el saber” (236).

Como hemos señalado anteriormente, la *problematización del saber* se sitúa en el substrato *arqueológico* que opera como *condición de posibilidad* de la *constitución* de *objetos* y de *formas de subjetividad*, situándose por lo tanto fuera de la “relación cognoscitiva” entre “sujeto y objeto” en cuyo seno *emerge* la problemática de la “verdad”. Pensar nietzscheanamente el “conocimiento” como un proceso previo a toda problemática de la “verdad” no es más que trocar la “teoría del conocimiento” en una *arqueología del saber*, la cual es susceptible de dar cuenta de la *emergencia* de los distintos *acontecimientos* que configuraron la

historia de la verdad en Occidente, dando lugar al surgimiento de la *voluntad de verdad*, entendida como una configuración histórica de la *voluntad de saber* pero cuya propia conformación la pone al abrigo de su *contingencia* y de su *historicidad*, es decir de su carácter de *acontecimiento* y por ende de su *politicidad*.

En la primera lección del curso dictado durante el ciclo lectivo 1970–71 en el *Collège de France* bajo el título *Leçons sur la volonté de savoir*, publicada de manera independiente —nos referimos a *L'ordre du discours*—, Foucault se ocupó, entre otras cuestiones, de los distintos *sistemas de exclusión* por medio de los cuales se busca conjurar los riesgos que encierra el *discurso* en tanto *acontecimiento aleatorio*, destacando entre estos mecanismos, a la denominada *voluntad de verdad*; caracterizada como una de las *morfológicas* adoptada por la *voluntad de saber*, a la que finalmente somete. Además señalará Foucault que esta *voluntad de verdad* se sostiene sobre la separación de “lo verdadero y lo falso”, así como en la *elisión* del *deseo* y el *poder* que ella trae aparejada. Al tiempo, se remarca que dicha *mutación* de la *voluntad de saber* que terminó subsumida a la naciente *voluntad de verdad* se encuentra ligada al *acontecimiento* de *surgimiento* de la filosofía socrático–platónica y aristotélica, con las respectivas *exclusiones* de los artistas y de los sofistas por parte de Platón y de la técnica sofística llevada a cabo por Aristóteles, en cuya filosofía se consumaría la *mutación morfológica de la voluntad de saber*. *Voluntad de verdad* que en su anonimato todavía se cierne sobre nosotros y que permite *elidir* el carácter *acontecimental* de la denominada “verdad descubrimiento” que de una u otra manera ha permeado a la “teoría del conocimiento” y a las ciencias. En el resumen del curso Foucault hizo explícita la conexión entre el trabajo a realizar, que se encontraría atravesado por dicha línea de *problematización*, y los aportes *arqueológicos*:

Los principios de exclusión y de elección, cuya presencia es múltiple, cuya eficacia cobra cuerpo en prácticas y cuyas transformaciones son relativamente autónomas, no remiten a un sujeto de conocimiento (histórico o trascendental) que los invente de manera sucesiva o los funde en un nivel originario; designan antes bien una voluntad de saber anónima y polimorfa, pasible de transformaciones regulares y contenida en un juego de dependencia identificable [...]. Estudios referidos a la psicopatología, la medicina clínica, la historia natural, etc., permitieron aislar el nivel de las prácticas discursivas. Los caracteres generales de estas prácticas y los métodos aptos para analizarlas se inventariaron bajo el nombre de arqueología. Las investigaciones emprendidas con referencia a la voluntad de saber deberían ahora estar en condiciones de dar a ese conjunto una justificación teórica. Por el momento se puede indicar de manera muy general en qué manera tendrá que avanzar ésta: distinción entre saber y conocimiento; diferencia entre voluntad de saber y voluntad de verdad; posición del y de los sujetos con respecto a esa voluntad (Foucault, 2012b, p. 248).

Antes de proseguir nuestro recorrido por el devenir de la producción foucaultea, debemos detenernos en el artículo publicado también en el año 1971 titulado “Nietzsche, la g n ealogie, l’histoire”, el cual resulta insoslayable para el enriquecimiento de la lectura que hemos venido realizando respecto de la *problematización* foucaultea de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*. Si bien el recorrido elíptico por los trabajos de Foucault ensayado aquí nos ha permitido señalar que los aportes de la *arqueología* no se abandonaron sino que fueron recuperados en el *pliegue* de las investigaciones *genealógicas*, detenernos en este artículo nos permitirá enfocarnos precisamente en dicho *pliegue*.

A partir de la realización de una lectura de Nietzsche, Foucault retoma all  la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de “origen” y “surgimiento”, respectivamente. Por lo tanto, en la interpretación foucaultea, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de “origen fuente”, de “origen transhistórico”, mientras *Erfindung* se liga a la problemática concreta de la *procedencia* (*Herkunft*) y de las *condiciones de posibilidad* para la *emergencia* (*Entstehung*) de las *prácticas*. En términos del propio Foucault, la búsqueda de la *procedencia* se encuentra íntimamente imbricada con la articulación entre el *cuerpo* y la *historia*: “[...] el cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos [...], lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo” (Foucault, 1992a, p. 15).

Finalmente sostuvo Foucault que:

[...] No hay nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos—, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no est n en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (13).

Nos encontramos con la necesidad de poner en cuestión una concepción teleológica de la historia, al hacer a un lado el carácter “evidente” de *universales* como “verdad” y “ser”. Justamente, puede plantearse que la pregunta por la *procedencia* permite al *genealogista* *problematizar* las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*, en la medida en que resulta una herramienta aguda para el desentrañamiento del carácter *acontecimental*, *aleatorio* y por lo tanto *inesencial* de lo que “conocemos” y de lo que “somos”. De acuerdo con esto, la *genealogía*

concebida como un método de trabajo posibilita la puesta práctica de una *ontología histórico-política* de los modos de producción de la *verdad* y las formas de *subjetividad*, en lugar de tomarlos como punto de partida e inscribir la reflexión en los planos de una “teoría del conocimiento” y una “antropología filosófica”.

De manera semejante, sería pertinente destacar que prescindiendo nuevamente del “teleologismo historiográfico”, el análisis de la *emergencia* (la indagación respecto de las denominadas *condiciones de posibilidad* de la misma), permite, según Foucault, la introducción de las fuerzas y sus correlaciones en la historia: “*Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. [...] La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas” (15–16).

Posteriormente, en *Surveiller et Punir* publicado 1975, Foucault realiza una puesta en práctica del método *genealógico*; en dicho trabajo pretende explicar el modo en que las *relaciones de saber-poder* constituyeron el “alma moderna”, cuestión indisociable justamente de la *emergencia* de ciertos *dominios de saber*, inscribiéndose entonces en el proyecto *genealógico* de llevar a cabo una *ontología histórica* de lo que “conocemos” y de lo que “somos”, en lugar de tomar como evidencia y punto de partida aquellos *universales* que serían la “verdad” y el “ser”. No se trata de colocarse en el nivel de las *ciencias humanas* y de la consecuente elaboración de una investigación sociológica e historiográfica para exponer cómo las ciencias “evolucionaron” hasta “descubrir la verdad” respecto del “ser” del “delincuente”, logrando, en simultáneo, dar mayor “racionalidad” y “humanidad” al sistema penal al impregnarlo con sus “descubrimientos”; por el contrario, Foucault pone en práctica el método *genealógico*, con el objetivo de mostrar el *acontecimiento* de *surgimiento* de ciertos *saberes* en su imbricación con modos de ejercicio del *poder*, los cuales dieron lugar a ese *objeto de saber* y *blanco de intervención política* que es el denominado “delincuente”, cuyo *surgimiento* resulta inescindible de la *constitución* de *prácticas* como el “examen” y la “pericia médico-criminológica”, *configurantes* del naciente *dispositivo* llamado “prisión”. A modo meramente ilustrativo incluimos la siguiente referencia textual:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución relativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder. Estas relaciones de “poder-saber” no pueden analizarse a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema de poder sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conoce y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y sus transformaciones históricas (Foucault, 2009b, p. 37).

Puede plantearse que el juego de las *relaciones de saber–poder* que atravesaron —en su imbricación *estratégica*— a *prácticas discursivas* y *extradiscursivas* dio paso a la *emergencia* de ciertos *sujetos*, por ejemplo el “perito médico” y el “antropólogo criminal”, de ciertos *objetos*, el “delincuente” con sus diversos “tipos”, y cierta manera de *producción de la verdad* vinculada a las reglas que atraviesan a los *discursos* “médico–legal” y “antropológico–criminal”, permeando de manera inmanente al ejercicio de la *función enunciativa*, *configurando* la *grilla* de *decibilidad* y *visibilidad* de ciertos *sujetos* respecto de determinados *objetos*. Por otra parte, consideramos fundamental remarcar, una vez más, cómo a partir de la nueva *grilla analítica* Foucault recupera los aportes desarrollados durante la década del sesenta, o sea que podemos encontrar en el corazón de su “etapa genealógica” la recuperación explícita de las herramientas *arqueológicas*. De hecho, la enumeración que se hallaba en el párrafo citado al tratar la *constitución* de los *saberes* en su imbricación con las *relaciones de poder*, se encuentra profundamente ligada con lo señalado por Foucault acerca de las *formaciones discursivas*, es decir con el tipo de *regularidades en la dispersión de los enunciados* que las caracteriza. Obviamente no son equivalentes la puesta en práctica de una *analítica del poder* que tenga por *objeto* a los *dispositivos* y una *arqueología del saber* centrada en el abordaje de las *epistemes* y las *formaciones discursivas*; sin embargo, ello no quita que pueda plantearse que los aportes previos no se abandonaron sino que, por el contrario, fueron retomados desde una renovada perspectiva de análisis⁵.

Antes de dar cierre al presente apartado, debemos realizar un nuevo desplazamiento cronológico en la producción foucaultea; puesto que, consideramos que el modo de *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* que atraviesa al *discurso* de *Surveiller et Punir*, encuentra su explicitación estilizada en la noción de *crítica política del saber*, tal como Foucault la presentara hacia el comienzo de su célebre curso dedicado a la *crítica* de la *gubernamentalidad liberal y neoliberal*, dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1978–1979 bajo el título de *Naissance de la Biopolitique*. A la hora de presentar las “cuestiones de método” sobre las que el mismo se sostiene, en las clases del 10 y del 17 de Enero de 1979, Foucault introdujo la noción de *crítica política del saber*, en torno a la cual afirmó que la misma no debe ocuparse de señalar los “errores” y las “falsedades” que serían producto de la injerencia de cierta “ideología” que habría nublado a la “razón”; “razón”, que ahora despojada de dicho influjo perturbador, habría llegado a su cenit y podría señalar científicamente dichos “errores”. No se trata entonces, de la

⁵ La relación entre “prácticas de internamiento” y “conciencia de la locura” en *Folie et déraison. Histoire de la folie à l’âge classique*, como así también las reflexiones condensadas hacia el final de *L’archéologie du savoir* en el apartado titulado “D’autres archéologies”, deben ser mencionadas para evitar una lectura esquemática que nos conduciría a sostener que la *problematización* del “poder” y de lo “extradiscursivo” aparecerían *ex nihilo* a comienzo de los años setenta en los trabajos de Foucault.

postura simplista basada en la aceptación de las “verdades” del presente y del consecuente señalamiento de las “falsedades”, los “errores” y las “ilusiones” del pasado; por el contrario, en términos del propio Foucault:

La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. Por ejemplo cuando digo que la crítica consistiría en determinar las condiciones y los efectos del ejercicio de una veridicción, podrán ver con claridad que el problema no pasa entonces por decir: miren qué opresiva es la psiquiatría, puesto que es falsa. Y ni siquiera pasaría por ser un poco más sofisticado y decir: vean qué opresiva es, puesto que es verdadera. Consistiría en decir que el problema es poner de relieve las condiciones que debieron cumplirse para poder pronunciar sobre la locura —pero sería lo mismo sobre la delincuencia, y sería lo mismo sobre el sexo— los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión o a la psicología, poco importa, o al psicoanálisis [...]. Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción (2007, pp. 54 – 55).

De acuerdo con el pasaje anterior, de lo que se trata, es de indagar respecto de las *condiciones que hicieron posible* que se produjese una articulación entre una *serie de prácticas* y un *régimen de veridicción*, cuyos efectos serían que algo que no existía, siguiese sin existir pero podría inscribirse en “lo real”. ¿Podemos plantear que la realización de una *crítica política del saber* implica la necesidad de poner en práctica una labor *genealógica* que se valga del método *arqueológico* y se ocupe de dar cuenta de la *formación discursiva* de ciertos *objetos y sujetos*, así como de su articulación con *prácticas extradiscursivas*, intentando tornar *inteligibles* los modos en que, a partir de esta imbricación, cobraron *consistencia*, es decir, nuevamente, se inscribieron en “lo real”?

Al rastrear la manera en que Foucault buscó a la largo de sus investigaciones recuperar críticamente las herramientas previamente constituidas, consideramos ineludible la remisión a la siguiente autocrítica manifestada en una entrevista realizada en 1976:

Pienso que en ese *Orden del discurso* he mezclado dos concepciones o, mejor dicho, he propuesto una respuesta inadecuada a una cuestión que creo legítima (la articulación de los derechos del discurso sobre los mecanismos de poder). Este es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, aquello que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones,

etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción [...]. De modo que abandonaré gustoso todo aquello que en el *Orden del discurso* puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción (Foucault, 1992b, pp. 163 – 164).

Entonces, ¿no puede plantearse que en el contexto de la estilización de sus herramientas de análisis genealógico la contracara de la *problematización* del concepto de *gubernamentalidad* —como *grilla* para pensar las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*— se encuentra constituida justamente por las nociones de *crítica política del saber* y de *régimen de veridicción*, de las que Foucault se valdría para reformular las problemáticas esbozadas en *L'ordre du discours*?

Ante esta cuestión debemos mencionar que hemos incluido subrepticamente la noción de *gubernamentalidad*, la cual se encuentra en el centro de las reflexiones foucaulteanas desarrolladas desde fines de los años setenta hasta sus últimos trabajos. De hecho, será en torno a la *problematización* de la misma que Foucault irá desplazando su eje de análisis. Esto se hará evidente en el incumplimiento de su plan original en lo que atañe al modo en que había programado los sucesivos volúmenes de la *Histoire de la sexualité*, en la que originalmente pretendía, partiendo del carácter *estratégico* del *dispositivo de sexualidad* en tanto punto de entrecruzamiento entre las *disciplinas* del *cuerpo individual* y la *biopolítica* de las *poblaciones*, realizar una *genealogía* de la *biopolítica*. Como hemos intentado señalar, y como Foucault manifestara, tanto en entrevistas como en el marco del dictado de sus cursos y conferencias, no se trata de un abandono de sus investigaciones previas sino de la reconsideración de estos tópicos desde la perspectiva del trabajo en curso. Justamente, al buscar desentrañar la manera en que se configuró la *biopolítica* Foucault se ocupará de la problemática de la *gubernamentalidad*, que en sus primeras modulaciones se encontraba, por lo tanto, íntimamente ligada al modo en que el filósofo francés pretendía repensar las relaciones entre *soberanía*, *disciplina* y *biopolítica*; por ello, puede decirse que por medio de dicha noción buscaba la producción de una herramienta fértil para dar cuenta de la *constitución* del *marco de racionalidad política* del *surgimiento* de la *biopolítica*. Dirá entonces, en la clase del primero de febrero de 1978 —correspondiente al curso *Sécurité, Territoire, Population*— que:

Por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que llamamos “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otro, el desarrollo de toda una serie de saberes [...] (Foucault, 2004, p.136).

Pero, ¿qué entender por *gobierno*? Siguiendo a Foucault debe entenderse por *gobierno* un modo de *ejercicio del poder* cuya nota particular no es la prohibición sino la *conducción de conductas*, como lo explicitara años más tarde⁶. Así, pensar el *poder* en términos de *gobierno* implica comprenderlo como “una acción que se realiza sobre acciones”, por medio de las que se pretende “configurar el campo de acciones posibles del otro” y, por ende, presuponen la libertad y posibilidad de *resistencia* de parte del mismo (Foucault, s.f.). En este orden de cuestiones, la *problematización* del par conceptual *gobierno–gubernamentalidad*, permitirá a Foucault reelaborar su perspectiva de análisis y señalar críticamente la manera “todavía muy negativa” en que había abordado a la *sexualidad* en *La volonté de savoir*. En torno a lo cual, con total claridad remarcará Edgardo Castro, en relación al curso dictado por Foucault en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1980–81, titulado *Du gouvernement des vivants*, que allí Foucault realiza:

La descripción de un doble desplazamiento, interno a su propio pensamiento. El primero es el que lo llevó a oponer, a la noción de ideología dominante y sus usos teóricos, el análisis en términos de saber–poder; el segundo es el que lo condujo de este último a la noción de gobierno mediante la verdad [...]. La reformulación de un proyecto de una historia de la sexualidad, tal como quedará definitivamente plasmada en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, requiere todavía de un último desplazamiento. En este caso, interno a las nociones de gobierno y gubernamentalidad. En efecto, el camino que conduce a Foucault del dispositivo de sexualidad al estudio de las técnicas de sí mismo no sólo implica haber pasado de la noción de saber–poder a la de gobierno mediante la producción de la verdad sino también hacer extensivas las nociones de gobierno y de gubernamentalidad tanto a las relaciones con los otros como a las del sujeto consigo mismo (Castro, 2012, pp. 25 – 26).

Luego de la ampliación terminológica descrita en el primer apartado del presente artículo al remitirnos a las conferencias dictadas por Foucault en Vermont, el año siguiente al dictado de las mismas, publicará el clásico artículo cuya primera versión circuló en lengua inglesa titulado “The Subject and Power”, en el cual hará explícito sus objetivos. Como se ilustra a continuación:

Mi propósito no ha sido estudiar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por el contrario mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por medio de los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos [...]. Finalmente, he pretendido estudiar, —es mi trabajo actual— los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. Por ejemplo, he elegido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la “sexualidad”. Por lo tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación (Foucault, s.f., p.3).

⁶ Buscando no comprometer la unidad temática del presente escrito, no nos detendremos en el modo en que Foucault se ocupa de la *problematización* de la noción de *gobierno* durante el siglo XVI, en el marco de su *genealogía* de la *gubernamentalidad moderna* que, en el citado curso, se remonta hasta la “pastoral de las almas cristianas”.

A lo largo de este artículo, Foucault retomará gran parte de sus reflexiones condensadas en el citado curso *Sécurité, Territoire, Population*, tornando explícita la manera en que la *problematización* del “poder pastoral”⁷ allí realizada en el marco de la interrogación respecto de la *constitución* de la *gubernamentalidad moderna* no fue abandonada en las investigaciones subsiguientes; por el contrario, dicha cuestión le permitirá evidenciar cómo se *constituyen* los *sujetos*. De hecho, el nudo de la problematización foucaultea se vislumbra en ese texto, tornándose patente respecto de su preocupación en torno de las formas de *resistencia* contemporáneas. Según se constata en la siguiente cita:

Para concluir, el objetivo principal de estas luchas no es atacar a tal o cual institución, grupo de poder, élite, clase, sino más bien a una técnica, a una forma de poder [...]. Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros tienen que reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto (7).

Cabe enfatizar cómo, en el curso de sus investigaciones, Foucault fue estilizando sus herramientas de análisis, para recuperar críticamente sus elaboraciones precedentes con el fin de ofrecer la que, hacia el final de su “obra”, sería denominada como la matriz transversal de su trabajo filosófico durante más de dos décadas. Cuestión expresada con total claridad en *L’Herméneutique du sujet*, curso al cual nos remitiremos para dar cierre al presente apartado:

Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad —es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles— debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder–gubernamentalidad —gobierno de sí y de los otros— relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética (Foucault, 2009a, p. 247).

Ahora bien, ¿cómo es *problematizada* la relación entre *subjetividad* y *verdad* en el marco de la interrogación de la *constitución* de las *relaciones de sí consigo mismo* y *con los otros*? ¿En qué medida dicha cuestión permite repensar la articulación de la *política* y de la *ética*?

⁷ Véase infra: referencias al mismo en el último apartado del presente artículo.

El reverso de la trama: ascesis y veridicción

Cuidarnos de nuestras conductas, de las relaciones con nosotros mismos y con los otros supone una recreación [...]. Su función es prácticamente curativa y terapéutica y conlleva, a la par, como hemos señalado, el cuidado del y con el lenguaje. Y ello supone el juego de la parresía que permite que el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta se encuentren y, a su modo, coincidan (Galibondo y Fuentes Mejías, 2004).

El año pasado había intentado iniciar una reflexión histórica sobre el tema de las relaciones entre subjetividad y verdad [...]. La cuestión que me gustaría abordar este año es ésta: en qué forma de historia se entablaron en Occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, al análisis habitual del historiador, “el sujeto” y la “verdad” (Foucault, 2009a, p. 16).

El curso dictado por Foucault durante el ciclo lectivo 1981–82 en el *Collège de France*, *L’Herméneutique du sujet*, comienza con el señalamiento de que en un determinado momento de la historia occidental se completó el aflojamiento de las relaciones entre “espiritualidad” y “filosofía”, acontecimiento en cuya procedencia se encuentran ciertos desarrollos teológicos —vinculados por ejemplo a la apropiación tomista de categorías filosóficas aristotélicas y el desarrollo del escolasticismo— y que nuestro “autor” denominará “momento cartesiano”. Dicho acontecimiento de separación entre “filosofía” y “espiritualidad” será crucial para el devenir de la historia de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* en Occidente. Para exponer este punto considérese la manera en que Foucault caracteriza esta relación en el seno de la “espiritualidad”:

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en cuanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene ésta o aquella estructura de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo por tener derecho al acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad (Foucault, 2009a, p. 33).

A renglón seguido, el pensador francés se detendrá en los distintos modos en que se opera dicha conversión del ser del *sujeto* en su persecución de la *verdad*, cuando se refiere, en primer lugar, al movimiento que arranca de su condición actual al *sujeto*, forma de conversión a la denominará esquemáticamente, según sus propios términos, movimiento del “eros”. Tras lo cual, pondrá el foco en la otra gran forma, la “ascesis”, de la que se ocupará fundamentalmente a lo largo del curso y que funcionará como eje para distinguir a las *prácticas de sí* propias de la cultura greco-romana, con especial énfasis en el estoicismo del período del Alto Imperio, frente al conjunto de *prácticas* propias de la “ascesis cristiana”. Al respecto sostuvo que:

Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la ascesis (*askesis*) [...]. Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar ese acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto o que lo transfigura. En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento, jamás podría en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto (34).

Por el contrario, en el denominado “momento cartesiano”, al desanudarse —como hemos señalado previamente— la relación entre “filosofía” y “espiritualidad”, se produce el advenimiento de una reconfiguración de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*, puesto que el acceso a la *verdad* ya no comprometerá al ser del *sujeto* en cuanto tal, dado que ahora las condiciones para el acceso a la *verdad* se caracterizarán por la proximidad con el “acto de conocimiento”. En dicho marco, tendremos “exigencias intrínsecas” al “acto cognoscitivo”, tales como las características del “objeto” y las “reglas formales del método”, y “extrínsecas”, como por ejemplo “condiciones culturales y morales”; pero, lo fundamental es que ni unas ni otras ponen en cuestión al ser del *sujeto*, siendo su contrapartida la falta de transformación del mismo como resultado del acceso a la *verdad*. Podría decirse que entre el ser del *sujeto* y el acceso a la *verdad* se ha producido una doble fractura: ni éste debe ser puesto en cuestión para acceder a aquella, ni dicho acceso repercute sobre él. En términos del propio Foucault:

Pues bien, ahora, si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento. [...] Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de las relaciones entre la subjetividad y la verdad (36 – 37).

De modo similar a como hiciera jugar anteriormente las contraposiciones entre “saber–conocimiento”, “voluntad de saber–voluntad de verdad”, “verdad acontecimiento–verdad demostración”; Foucault se centrará a lo largo del curso en el modo en que las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* fueron *problematizadas*

en el ámbito de la filosofía y la cultura helenística y romana; en otras palabras, durante el período caracterizado por la ausencia del aflojamiento en las relaciones entre “filosofía” y “espiritualidad”. Si bien sobre las lecturas realizadas en dicho curso —desde el abordaje del *Alcibíades* de Platón hasta el trabajo detenido sobre fragmentos del *corpus* que constituyen las obras de dos de los grandes exponentes del estoicismo romano, Séneca y Marco Aurelio, en el contexto de la proliferación de lo que Foucault denominó “cultura de sí”—, podrían escribirse innumerables líneas; sin embargo, buscando no comprometer la unidad temática del presente artículo haremos meramente una serie de señalamientos.

Ahora bien, al retomar la referencia introducida en la primera lección del curso respecto de los modos de transformación del ser del *sujeto* como condición del acceso a la *verdad*, transformación que se complementará con el efecto producido por dicho acceso, Foucault dedicará gran parte del curso al problema de la “ascesis”. En ese sentido dirá que:

En suma, podríamos decir [...] que la ascesis es lo que permite, por una parte, adquirir los discursos de verdad que, en todas las circunstancias, acontecimientos y peripecias de la vida, se necesitan para establecer una relación adecuada, plena y consumada consigo mismo; por la otra, y al mismo tiempo, la ascesis es lo que permite que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, lo que permite convertirse en sí mismo al sujeto que dice la verdad y que, por esta enunciación de la verdad, queda transfigurado, transfigurado por eso mismo: precisamente por el hecho de decir la verdad. En suma, creo que podemos proponer lo siguiente: la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad (316).

En síntesis, puede afirmarse que el conjunto de *prácticas* tales como el intercambio epistolar con el “maestro”, la “escritura” al comienzo y al final de la jornada en donde se registran lo que se hará y lo que se hizo, los ejercicios de “memorización”, el juego del escuchar y el decir entre quien se inicia en el “cuidado de sí” y su “maestro”, se encuentran atravesados por la búsqueda de *constitución* de una relación adecuada de “sí consigo mismo”, gracias a la cual el *sujeto* puede sentirse satisfecho en su estar consigo mismo y encontrarse preparado para afrontar los imponderables de la vida. Al respecto dirá Frédéric Gros que, por medio de este curso, Foucault:

[...] Había permitido mostrar que la problematización antigua de la sexualidad nunca debía ser otra cosa que un capítulo de una gran historia de las prácticas mediante las cuales un sujeto se constituye en y a partir de una determinada relación con la verdad (las técnicas de sí) (Gros, 2009 a, p.390).

Como se puede apreciar, el eje de la discusión era la *constitución* del sujeto por medio de una serie de *prácticas* que le permitieran procurarse de un equipamiento para afrontar los acontecimientos y accidentes que pudieran producirse, lo cual traía aparejado el cultivo de un *arte de existencia*. Como se encuentra en las siguientes palabras de Edgardo Castro:

A diferencia de las connotaciones que este vocablo sugiere actualmente, la ascesis no era para los antiguos un camino de progresiva renuncia a sí mismo. Se trataba, más bien, del trabajo de constitución de sí mismo, esto es, de la formación de una relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y capaz de producir esta transfiguración del sujeto que es la dicha de estar consigo mismo. En este sentido, la filosofía, en cuanto forma de vida, no era sólo una práctica discursiva, sino una ascesis, un trabajo del sujeto sobre sí (2011 p. 44).

Como se deduce de la cita de Castro, el filósofo francés contrapondrá la “ascesis pagana” a la “cristiana”. En este momento no resulta ocioso recordar que dos años más tarde, en la “*Introduction*” de *Histoire de la sexualité 2: L`usage des plaisirs*, al presentar las relaciones entre la *moral* y las *prácticas de sí* Foucault introducirá las distinciones entre la determinación de la *sustancia ética*, el *modo de sujeción*, las *formas de elaboración del trabajo ético* y la *teleología del sujeto moral*; distinciones deudoras de los análisis desarrollados en este curso en el que nos muestra que no es al nivel de los *códigos morales* que debe buscarse la *discontinuidad* entre la “moral pagana” y la “moral cristiana”, sino por la forma en que se constituye el trabajo de sí sobre sí y la finalidad del mismo. De hecho, no sólo muchas de las “restricciones morales” propias del cristianismo ya estaban presentes en la “moral pagana”, incluso el “cristianismo primitivo” y, específicamente, “la pastoral de las almas”, se apropiarán de numerosas *prácticas* propias de la “cultura de sí” pagana. Sin embargo, dicha reapropiación transformará completamente la relación del sujeto consigo mismo y con los otros, puesto que es atravesada por la lógica de la “obediencia”, la “confesión” y la “renuncia”.

En ese sentido, la relación con el “director de conciencia”, la obligación del decir y de la escucha, el reparo en el “flujo de las propias representaciones”, se transformarán hasta el punto de abandonar su integración en torno a las prácticas de *subjetivación de la verdad* por parte del sujeto, con su consecuente fortalecimiento, articulándose en el marco de prácticas de *objetivación de la verdad del sujeto*, quien debe “renunciar” a sí si quiere obtener la “salvación divina” y cuya “obediencia” al “director de conciencia” era transformada en un fin en sí mismo. Como se percibe, ya no se trata de la obligación del *hablar claro*⁸ del “maestro”, a quien se escucha, ni de la revisión de las “propias representaciones” como parte del ejercicio de “memorización–incorporación”, es decir, *subjetivación*

⁸ Del “hablar franco” —*parrhesía*— se ocupará Foucault en los dos últimos cursos del *Collège de France*, a lo largo de los cuales se consolidará la producción foucaultea en la dirección que hemos intentado destacar a lo largo del presente artículo.

de la *verdad*, sino que el acento recae sobre la obligación del *sujeto* de decir la *verdad* a su “director de conciencia”, de “confesarse”, en cuyo marco el “control del flujo de las propias representaciones” tiene por finalidad el “descubrir” allí a la “concupiscencia larvada”, “oculta” y que debe ser “sacada a la luz”, o sea debe ser *objetivada* en cuanto *verdad* profunda del *sujeto*⁹. Por esta razón, resulta vital la inclusión del siguiente extracto del curso en que nos hemos enfocado:

Me parece que en la ascesis cristiana vamos a encontrar, por lo tanto, un movimiento de renuncia a sí que pasará, como momento esencial, por la objetivación de sí en un discurso de verdad. Creo que en la ascesis pagana, en la ascesis filosófica, en la ascesis de la práctica de sí en la época que nos ocupa, se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir. Se trata de reunirse consigo mismo con un momento esencial que no es el de la objetivación de sí en el discurso de verdad sino el de la subjetivación de un discurso de verdad en una práctica y un ejercicio de sí sobre sí mismo (Foucault, 2009a, pp. 316 – 317).

Antes de dar paso a la conclusión, es pertinente remitir al lector una vez más a las conferencias dictadas en Vermont estudiadas en el primer párrafo. Allí Foucault hace explícita su recuperación de las investigaciones desarrolladas en los años precedentes; por ello, tras haberse ocupado sucintamente de los mismos problemas que en el curso del *Collège de France*, vuelve al cierre de las conferencias para ligar en este caso *prácticas* de “examen” de sí mismo propias del cristianismo con el giro introducido en las modernas *ciencias humanas*:

El tema de la renuncia a sí mismo es muy importante. A lo largo de todo el cristianismo existe una correlación entre la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia al yo. Al estudiar estas dos técnicas, mi hipótesis es que la segunda, la verbalización, se vuelve más importante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo¹⁰, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo (Foucault, 2008a, p. 94).

Al desplegar esta línea de lectura surgen las siguientes preguntas, a saber: ¿se puede seguir sosteniendo que entre las “etapas” de la producción de Michel Foucault se han producido hendiduras insuperables? Por el contrario, ¿no será que los últimos fragmentos de su “obra” permiten recoger y reelaborar sus investigaciones previas, haciendo explícita al fin la problemática que de manera recurrente la atraviesa?

⁹ La problemática de la “confesión” y de la “dirección de conciencia” en el seno del “pastorado cristiano” y su importancia para la historia de la *subjetividad* occidental ya habían sido abordadas por el propio Foucault a lo largo del curso dictado en el *Collège de France* durante ciclo lectivo 1977–78, titulado “*Sécurité, Territoire, Population*”.

¹⁰ Ver nota al pie número 2.

Consideraciones finales

Lejos de generar inactividad, la inquietud de sí nos hace actuar como corresponde, donde y cuando corresponde. Lejos de alejarnos de la comunidad humana, se manifiesta, al contrario, como lo que nos como lo que nos articula más exactamente con ella. El sujeto, descubierto en la inquietud, es todo lo contrario que un individuo aislado: es un ciudadano del mundo [...]. No hay que suponer que, mediante la inquietud de sí, Foucault buscaba la fórmula brillante y descolorida de un descompromiso político. Al contrario, procuraba formular, sobre todo a través del estudio del estoicismo imperial, los principios de una articulación de la ética con lo político (Gros, 2009b, pp. 508 – 512).

En el transcurso del presente escrito hemos esbozado una lectura global de gran parte de la producción foucaultea indagando, a través del sendero trazado por sus propios señalamientos, en qué medida la *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* la han permeado. En ese sentido, tras habernos detenido en amplios fragmentos de su “obra”, consideramos que, sin desconocer las distintas facetas observadas en las investigaciones avanzadas por Foucault, se encontró que sus planteamientos pueden ser reconstruidos a partir de la matriz de *problematización* que el propio “autor” expone en sus últimos trabajos. Esta afirmación ha sido mostrada, en más de una ocasión, como la tendencia a la estilización y recuperación crítica de las herramientas producidas en el marco de sus investigaciones precedentes. Cuestión que se liga con la consabida reticencia de Foucault a la construcción de “teorías”, de planteamientos de “alcance general”, así como el señalamiento de que su objetivo era la producción de “hipótesis de trabajo” que pudiesen ser apropiadas como “herramientas” susceptibles de reformulación en el plexo de su puesta en juego.

Después de haber expuesto los aspectos más relevantes respecto al objetivo de este artículo, quisiéramos remarcar que el ejercicio de lectura propuesto aquí no responde a una “vocación” meramente erudita, sino que su motivación se inscribe en otro registro de interrogación. Puesto que se sostiene sobre la hipótesis de que por medio de dicho modo de lectura de la discursividad foucaultea pueden captarse, en primer lugar, la densidad epistemológica y ontológico-política de su producción, así como la indiscernibilidad entre ambas cuestiones y, en segundo lugar, consideramos que de esta manera pueden desligarse las herramientas legadas por Foucault de una parte considerable de los *discursos* que han *proliferado* en su nombre. En ese sentido, consideramos fundamental la explicitación de los siguientes interrogantes: ¿pueden seguir quedando en el olvido sus reflexiones y herramientas *arqueológicas*? ¿Se puede continuar desconociendo la complejidad y el propósito de sus *genealogías* y, en consecuencia, seguir invitando a una lectura sociologizante de ellas que ha habilitado a un variopinto abanico de críticos que van desde el marxismo hasta la filosofía analítica? En lo que respecta a sus últimos libros y cursos, ¿es factible plantear que hay allí un despolitizante giro hacia la “ética” e incluso una “deriva neoliberal”? Consideramos que el recorrido que

hemos propuesto nos permite poner en cuestión dichos estrategias interpretativas; al respecto, la cita extensa empleada como epígrafe nos alienta a profundizar nuestras investigaciones para fortalecer nuestra contribución a la desarticulación de dichos modos de lectura del trabajo del gran filósofo francés, cuyo legado debe ser recuperado como *caja de herramientas* fundamental para el *diagnóstico crítico de nuestro presente*. En ese sentido, resulta pertinente remarcar una vez más la imbricación profunda que liga a las preocupaciones epistemológicas, ontológicas y ético-políticas en el marco de la reflexión filosófica de Foucault. “¿Qué es nuestra actualidad?”, “¿qué somos hoy?”, son las preguntas que la lectura detenida de la “obra” foucaultiana nos invita a seguir planteándonos ☐

REFERENCIAS

- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castro, E. (2012). “Gobierno y veridicción”. *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1997). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1992a). “Nietzsche, la genealogía, la historia”. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992b). “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975 -1976)*. París: Seuil / Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité Territoire, Population*. París: Gallimard, Seuil.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973 – 1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008a). “Tecnologías del yo”. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2008b). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009a). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981 – 1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2009b). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2012a). "Lección sobre Nietzsche". *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970 – 1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2012b). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970 – 1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2013). "¿Qué es la arqueología? Respuesta al Círculo de Epistemología" *¿Qué es usted Profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Galibondo, A., Fuentes Mejías, F. (2004). "Introducción". *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.

Gros, F. (2009a). "Situación del curso". *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982 – 83)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Raffin, M. (2008). "El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión". *Lecciones y Ensayos*, N° 85, pp. 17-44.

Revel, J. (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sauquillo, J. (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza.

CIBERGRAFÍA

Foucault, M. (s.f.). *El sujeto y el poder*. Recuperado de: www.philosophia.cl/