

**X Jornadas de Jóvenes Investigadorxs**

Instituto de Investigaciones Gino Germani

6, 7 y 8 de noviembre de 2019

Nombre y apellido: Aldana Tomasella.

Afiliación institucional: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Formación académica en curso: Estudiante de grado en Licenciatura en Ciencia Política.

Correo electrónico: aldanatomasella@live.com

Eje problemático propuesto: 2. Poder, dominación y violencia.

Eje alternativo propuesto: 10. Democracia y representación.

Título de la ponencia: Michel Foucault y otro modo de pensar lo político. Hacia una ontología crítica de nuestro presente bajo las figuras *ethopoiéticas* de la alteridad.

**Michel Foucault y otro modo de pensar lo político**

*Hacia una ontología crítica de nuestro presente bajo las figuras ethopoiéticas de la alteridad.*

Por Aldana Tomasella

**RESUMEN**

El análisis de la política, en la obra de Michel Foucault, ha constituido una problemática sumamente controversial, así como también un tema de interés excepcional. Tal es así, que la política recorre toda su producción y, en ella se pueden encontrar varias acepciones. Sobre la base de estas consideraciones, el objetivo general de esta investigación es el de contribuir a la reflexión acerca de por qué resultaría relevante problematizar la relación de Foucault con la política, para una ontología crítica de nuestro presente. Por tal motivo, nuestra propuesta pretende restituir el gesto foucaultiano de diagnóstico del presente, en lo que guarda de indocilidad reflexiva, esto es como un análisis teórico que da cuenta de las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto. En ese sentido, nuestra exégesis busca distanciarse del supuesto que entiende a la política tan sólo como lo relativo al poder –el cual la circunscribe a un ámbito indefinido- y reabrir el expediente de la política en la obra de Foucault, a partir de la reconstrucción de los estudios acerca de las prácticas de subjetivación, reponiendo las formas que en ellos adopta el poder, la verdad y el sujeto. Esto implica que la *hipótesis* o postulado que está a la base de esta investigación consiste en descubrir en la producción foucaultiana, otro modo de pensar lo político que se configura en torno a tres figuras *ethopoiéticas* de alteridad. A saber, como contra-conductas o gobierno de sí, como prácticas de sí y como *parrhesía*. Que se encuentran inscriptas, respectivamente, en el marco general de las técnicas de gubernamentalidad, en los modos de subjetivación y en las formas de manifestación o producción de verdad. Figuras que constituyen no sólo la interpelación de una alteridad radical sino también la instauración de nuevas formas de politización que se articulan en torno a prácticas de sí y modos de veridicción radicalmente otros, bajo la forma de una apuesta positiva y productiva por el intento de conducirse de otra manera -o gobierno de sí- en busca de vivir y hacer la experiencia política de sí mismos.

**Palabras clave**: *Política, Subjetividad, Contraconductas, Prácticas de sí, Parrhesía.*

ÍNDICE

Introducción4

**I.** De la política como dominio indefinido a la política como dominio de la gubernamentalidad9

**II.** Hacia *otro* modo de pensar lo político11

 **II.a.** Figuras de contraconducta y reversión del poder en gobierno de sí11

  **II.b.** Prácticas de síoel arte de vivir la experiencia política de sí mismos15

 **II.c.** *Parrhesía*:la interpelación de un mundo otro o la verdad como alteridad19

**III.** El carácter *ethopoiético* de lo político23

Reflexiones finales25

Referencias bibliográficas26

**Introducción**

La pregunta que ha motivado este trabajo hunde sus raíces en la urgencia que reclama nuestro presente. Un presente en el que nuestras posibilidades de existencia, nuestros modos de vivir, pensar, actuar y sentir se encuentran regulados por la lógica secuencial y cuantificable del cálculo económico neoliberal. Un presente que nos interpela en vistas de descubrir en el proceso de subjetivación, un ulterior terreno en disputa, allí donde el sistema neoliberal configura un dominio pacificado de individuación objetivada. En efecto, la perspectiva teórica posfundacional deviene primaria y constitutiva de nuestro análisis, en tanto que interpretar el mundo ya sin fundamentos últimos, ni marcadores de la certeza, orienta el ejercicio hermenéutico hacia la interrogación acerca del *cómo* de su producción y no al *qué* de su definición. En este caso, *cómo* concebir la(s) producción(es) de subjetividad(es).

 Deviene perentorio entonces, aclarar que a nuestro entender –y a diferencia de Oliver Marchart (2009)-, antes que Heidegger es Nietzsche quién inauguraría el pensamiento político posfundacional, en la medida en que la genealogía de la práctica del martillo como problematización de las verdades constituidas, supone una primacía heurística de cara a realizar un diagnóstico crítico de los desafíos políticos a los que nos enfrentan nuestras democracias contemporáneas. Nos impulsa a elucidar la contingencia, la multiformidad de la experiencia, y la discontinuidad acontecimental de la historia que irrumpe y disloca todo entendimiento continuista del presente, de la historia, de los sentidos sociales y las subjetividades políticas.

 Siguiendo la línea de los escritos nietzscheanos, pero aun así radicalizando su propuesta, Michel Foucault ha procurado desnaturalizar aquellas figuras que la pretendida historia universal ha vuelto obvias para nuestro presente. Dentro de ella, el sujeto y la verdad han sido algunos de los monumentos que ha intentado mantener inconmovibles. Frente a ello, Foucault presenta al trabajo filosófico, a su vez, como diagnóstico y crítica del presente, o más bien, como diagnóstico crítico de nosotros mismos. Así concebida, la crítica no es ni una teoría, ni una doctrina, ni un cuerpo permanente de saber que se acumula, sino más bien una actitud, un *ethos* que le asigna al pensamiento su presente como tarea (Foucault, 1999: 341). Ahora bien, la estrecha relación que se establece entre crítica y presente, no es ni la del mero rechazo, ni la de la simple analítica de los límites que lo circunscriben, sino que supone sostener una actitud límite en relación al presente. Implica situarse en un umbral desde el cual “la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (Foucault, 1999: 351).

La filosofía entendida como “el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo” supone la lógica del *déprise de soi,* traducido habitualmente como “alejamiento” o “desprendimiento de sí”. Se trata de la curiosidad pero “no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo” (Foucault, 2013: 14), es el movimiento mediante el cual nos desprendemos de lo que somos, nos constituimos como objeto de pensamiento y lo reflejamos como problema. Reflejamos como inquietud aquello que se presenta como homogéneo, necesario y universal, es decir, como una interrogación que explora las posibilidades de producir un efecto de alteración que “rescata los posibles no actuales del tiempo en el que vivimos” (Chingola, 2018: 226).[[1]](#footnote-1)

 La genealogía crítica[[2]](#footnote-2), comprende un vínculo entre el aquí y ahora en el que vivimos, las posibles articulaciones contingentes e históricas que lo han producido y el futuro que se vuelve incertidumbre acontecimental y riesgo cuando el presente se pone en movimiento. La producción de un diagnóstico crítico del presente es, en definitiva, la producción ontológica –no de un fundamento último- sino de nosotros mismos como instancia siempre re-interrogada, como un espacio en disputa. De lo que se trata es de aprehender cómo hemos llegado a ser lo que somos, para aceptarlo o rechazarlo y, en todo caso, modificarlo. En palabras de Foucault:

“Creo que hay en ello la posibilidad de hacer una historia de lo que hemos hecho y que sea al mismo tiempo un análisis de lo que somos; un análisis teórico que tenga un sentido político; me refiero a un análisis que tenga un sentido para lo que queremos aceptar, rechazar o cambiar de nosotros mismos en nuestra actualidad. Se trata, en suma, de salir a la búsqueda de otra filosofía crítica: una filosofía que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto sino las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto”. (2014b: 497)

Sobre la base de estas consideraciones, el *objetivo general* de esta investigación es el de contribuir a la reflexión acerca de por qué resultaría relevante problematizar la relación de Foucault con la política, para una ontología crítica de nuestro presente. El análisis de la política, en la producción teórica de Foucault, ha constituido una problemática sumamente controversial, así como también un tema de interés excepcional. Tal es así, que la política recorre toda su producción y, en ella se pueden encontrar varias acepciones. Sin embargo, hemos advertido que adolece de una visión sesgada y casi unilateral. Rastreamos en gran parte de los estudios sobre el pensamiento foucaultiano una caracterización canónica, que entiende a la política como el dominio del poder. Y en tanto, Foucault caracteriza al poder como capilar y omnipresente se entiende a la política como un dominio indefinido. Afirmar un dominio indefinido de la política conlleva dos efectos: o un efecto paralizante que inactiva la acción política, es decir, una sujeción total, en la medida en la que no se tiene en cuenta el carácter emancipador y positivo que puede serle inherente (Fine, 1993: 140-141; Dews, 1993: 173). Por lo tanto, “nada es político”. O un efecto inquietante, movilizante, de luchas y resistencias permanentes, en el cual “todo es político” (Nosetto, 2014: 13).

Estas concepciones son en parte así, en tanto efectivamente los primeros análisis del poder que Foucault realiza, definen a la política como un dominio indefinido. Pero, creemos que quedarnos con esa definición vagamente imprecisa, sería quedarse con una lectura incompleta de la centralidad que ocupa la política en la producción foucaultiana. Por el contrario, nuestra propuesta pretende restituir el gesto foucaultiano de diagnóstico del presente, en lo que guarda de indocilidad reflexiva, esto es como un análisis teórico que da cuenta de las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto. En ese sentido, nuestra exégesis busca distanciarse del supuesto que entiende a la política tan sólo como lo relativo al poder –el cual la circunscribe a un ámbito indefinido- y reabrir el expediente de la política en la obra de Foucault, a partir de la reconstrucción de los estudios acerca de las prácticas de subjetivación, reponiendo las formas que en ellos adopta el poder, la verdad y el sujeto[[3]](#footnote-3).

En efecto, es en la segunda mitad de los años setenta que se produce un *desplazamiento* en sus indagaciones a partir del estudio de la noción de *gobierno*, que nos permite descubrir el inicio de la articulación en torno a *otro sentido* de lo político. A partir de allí, el laboratorio foucaultiano se encontrará abocado a la búsqueda de los modos bajo los cuales el sujeto (o las subjetividades) se relaciona consigo mismo por referencia al gobierno (técnicas de gubernamentalidad) y a la verdad (a los modos de veridicción). Y en esa búsqueda, durante los años ochenta, Foucault se sumerge en el estudio de las técnicas de existencia propiciadas por la antigüedad griega y romana. Allí pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en *constitución*, en la pura actualidad de su discontinuidad acontecimental bajo la forma de una constante reactivación de la problematización de su constitución. Apertura teórica que no supone un abandono de la política para consagrarse a la ética sino que, por el contrario, *complejiza* el estudio de las gubernamentalidades a partir de una original articulación entre política y ética. Esa relación establece dos principios fundamentales que sientan las bases de una nueva noción de lo político.

En primer lugar, que la potencia de la actualidad radica en las formas en que ésta puede ser parte de una interrogación constante que explora la producción de una *alteridad* en nuestro contexto presente. Así, la problematización del espacio del sí mismo y su configuración, es decir, el espacio de la subjetivación –de las distintas formas de constitución histórica de la(s) subjetividad(es)- ya no es pensado bajo los términos de una diferencia política ontológica (Marchart, 2009), sino bajo la óptica de la *alteridad.* Y en consecuencia, el prisma de la alteridad nos permite desmontar los binarismos aún presentes en las teorizaciones posfundacionales y aprehender las tensiones constitutivas que caracterizan los procesos de subjetivación que acontecen en el campo político contemporáneo[[4]](#footnote-4). Un modo de pensar lo político que implica la presencia continua de un Otro, y en sus numerosas formas –incluso bajo la forma de un otro de sí mismo-.

En segundo lugar, Foucault no piensa los procesos de subjetivación mediante categorías, códigos y dispositivos como la representación política o la soberanía, es decir, en su condición de sujetos de derecho. Sino que, a partir del estudio de la antigüedad griega hace visible una modalidad de relación consigo mismo que valoriza el aspecto creativo de la libertad. En efecto, para Foucault la libertad se define bajo formas prácticas “no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer” (2011: 316). Estas prácticas de libertad adoptan la forma de un *ethos*, esto es “es la manera de ser y de comportarse” (Foucault, 1999: 398). Un modo de ser del sujeto, una forma de vivir, hacer, sentir y experimentar. En otros términos, una forma de existencia. Que, a partir de un trabajo –*askesis*- sobre sí –que conlleva un necesario trabajo sobre los otros- tiene la posibilidad de *poiesis,* entendida comocreación, producción, como aquello que puede llegar a ser. De modo que, identificamos entonces una segunda particularidad de este otro sentido de lo político: su carácter *ethopoiético*, su potencia de crear nuevos modos de existencia singular y colectiva que cuestionan las ideas preestablecidas acerca de lo político, lo público y lo común.

Esto implica que la *hipótesis* o postulado que está a la base de esta investigación consiste en descubrir en la producción foucaultiana, otro modo de pensar lo político que se configura en torno a tres figuras *ethopoiéticas* de alteridad. A saber, como contra-conductas o gobierno de sí, como prácticas de sí y como *parrhesía*. Que se encuentran inscriptas, respectivamente, en el marco general de las técnicas de gubernamentalidad, en los modos de subjetivación y en las formas de manifestación o producción de verdad. Figuras que constituyen no sólo la interpelación de una alteridad radical sino también la instauración de nuevas formas de politización que se articulan en torno a prácticas de sí y modos de veridicción radicalmente otros, bajo la forma de una apuesta positiva y productiva por el intento de conducirse de otra manera -o gobierno de sí- en busca de vivir y hacer la experiencia política de sí mismos.

Frente a tan suntuosas pretensiones y ante una producción tan tica como enmarañada, nos aventuramos a ofrecer no su lectura canonizada y secuencial, en tanto que de esa forma se nos impediría descubrir sus reorientaciones, sus desplazamientos y sus rupturas. En cambio, proponemos adentrarnos al laboratorio foucaultiano[[5]](#footnote-5) como dentro de una “caja de herramientas” (1992:184), en la cual encontrar algunos cerrojos y algunos obstáculos, así como algunos puntos clave, que nunca se agotan de un trabajo al otro, sino que se acumulan, se complejizan y se problematizan. Sin embargo, con ello no se evidencia su inconsistencia, más bien se muestra su experimentación y problematización.

En su presentación, el artículo se organiza en tres apartados, que responden a un curso argumentativo, trazado en base a hipótesis propuesta que se encuentra configurada bajo tres estratos explicativos. En el apartado I, mostraremos el salto realizado por Foucault de una concepción indefinida de la política a un dominio específico de la misma, a partir de la introducción del concepto de gubernamentalidad. En los apartados siguientes abordaremos las tres figuras bajo las cuales se despliega el movimiento de lo político, abierto por el estudio de la noción de gobierno: contra-conductas (II.a), prácticas de sí (II.b) y *parrhesía* (II.c). Por último, en el apartado III, acometemos la tarea de explicitar por qué dichas figuras se configuran como figuras *ethopoiéticas* de alteridad.

1. **De la política como dominio indefinido a la política como dominio de la gubernamentalidad**

La relación de Foucault con la política es compleja y extensa, tal es así que atraviesa toda su producción[[6]](#footnote-6). Ahora bien, es de notar que en ella no hay una sola definición de política, sino muchas. El problema, creemos, es que se ha canonizado tan sólo una, aquella relativa al poder. Sin embargo, esta concepción de la política la subsume al campo de lo social y le resta especificidad. En tanto que Foucault concibe al poder como “coextensivo al cuerpo social, no existen, entre las mallas de su red, playas de libertades elementales” (1992: 181), se siguen dos opciones: o nada es político o todo es político, ambas confinan a la política a un dominio indefinido. El pensar un poder que se inmiscuye en cada rincón del cuerpo social, sujetando cuerpos e individuos clausura toda posibilidad de acción política, en tanto, el dominio de la política se ve saturado por relaciones de poder permanentes, capilares y penetrantes. Lo cual implica negar la radicalidad que puede serle inherente.

Ahora bien, ya en el primer tomo de la “Historia de la sexualidad” (2016a), publicado por primera en 1976, Foucault deja entrever toda una línea de indagación, que conduce a la elucidación de posibles espacios de resistencia, posibles espacios de libertad *entre* esas mallas apresantes del poder, cuando afirma “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto al poder. (…) Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder.” (91-92). Dos cuestiones acerca de esta noción de poder. En primer lugar, no se trata de pensar que todo poder es malo, “sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable” (Foucault, 2014: 100). No hay una legitimidad intrínseca del poder. De manera que, es posible abrir una vía de resistencia en la medida en la que Foucault no comprende al poder como una esencia universalmente válida e inevitable, sino principalmente como *relaciones de poder,* móviles y reversibles, que no son siempre idénticas a sí mismas sino que se juegan en su constitución histórica determinada, en su contingencia (en el sentido de no necesidad esencial). En segundo lugar, para que existan relaciones de poder es necesario siempre que exista cierta forma de libertad, de lo contrario lo que existiría serían *relaciones de dominio*, esto es relaciones de poder que se han tornado fijas e inmóviles, impidiendo toda reversibilidad de movimiento (Foucault, 1999: 395). Sin embargo, aún sigue manteniendo una noción indefinida de la política, en tanto “la resistencia sólo se da *en* (y *por)* el poder y no *contra* el poder, sólo se trata de una modalidad de cierta relación de fuerzas.” (Podestá, 2015: 101. La aclaración es nuestra). Como explica muy acertadamente, Luciano Nosetto (2014) la hiperpolitización, expresa que todo el cuerpo social está atravesado por relaciones de fuerza y luchas, de modo que la política no se confina al espacio estatal pero tampoco posee un dominio específico.

Sin embargo, consideramos que quedarse con esta definición tan abarcativa como inespecífica, sería quedarse con una lectura incompleta de la centralidad que ocupa la política en la producción foucaultiana. Por consiguiente, nuestra exégesis pretende reabrir el expediente de la política en la obra de Foucault a partir del *desplazamiento[[7]](#footnote-7)* realizadoen sus indagaciones, en la segunda mitad de los años setenta, mediante el estudio de las nociones de *gobierno* y *gubernamentalidad*[[8]](#footnote-8). Foucault, entiende el término *gobierno* bajo el amplio significado que tenía en el siglo XVI, *gobernar* en ese sentido “es estructurar un campo posible de acción de los otros” (2001: 254). De modo que, lo que define a las relaciones de poder no es ya la sujeción, sino la posibilidad de estructurar campos posibles de acción. Ahora bien, Foucault identifica este gobierno de las conductas con el poder pastoral o gobierno de las almas. Sin embargo, a partir de la “clase del 1 de enero de 1978” (2016b), analiza como bajo el clima de resistencias e insurrecciones de conducta al poder pastoral[[9]](#footnote-9), se pasa al gobierno de los hombres y las poblaciones. Él aclara que “no asistimos a una desaparición del pastorado. Y ni siquiera a la transferencia masiva y global de las funciones pastorales de la Iglesia al Estado” (2016b: 265-266), sino a una intensificación de las técnicas de conducción pastorales en el dominio político o dominio del Estado. Es en el siglo XVIII, que Foucault reconoce el comienzo de la *gubernamentalidad,* entendida como las diferentes artes de gobernar, es decir, de guiar y dirigir las conductas de los hombres.

Bajo la noción de gubernamentalidad, ya estamos en condiciones de identificar un dominio específico y afinado de la política, como las diferentes artes de gobierno o las diferentes técnicas de “programación racional de las conductas poblacionales” (Nosetto, 2014: 168). La política entonces, no es definida como el conjunto de prácticas estatales e institucionales pero tampoco como la totalidad de las relaciones de poder presentes al interior del cuerpo social, sino como el conjunto de estrategias, cálculos y tácticas globales que tienen por objeto la conducción de la población, mediante los dispositivos de seguridad y bajo la forma de saber de la economía política (Foucault, 2016b.: 136)

De modo que, esta segunda acepción de política define su campo específico: la racionalidad gubernamental, las diferentes maneras de calcular, racionalizar, regular el arte de gobernar. Precisamente, así cierra el ciclo lectivo de 1978-1979, con la pregunta: “¿Qué es la política, en definitiva, sino el juego de esas diferentes artes de gobernar con sus diferentes ajustes y, a la vez, el debate que ellas suscitan?” (2016c: 358).

1. **Hacia otro modo de pensar lo político**

**II.a. Figuras de contraconducta y reversión del poder en gobierno de sí**

Comencemos por elucidar que entiende Foucault por *conducta,* “se refiere a dos cosas. Es la actividad consistente en conducir, la conducción, pero también la manera de conducirse, la manera como uno es conducido y, finalmente, el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta que sería acto de conducta o conducción.” (2016b: 223). De aquí se sigue que el análisis de los tipos de gubernamentalidad, es indisociable de lo que Foucault va a llamar *contraconductas,* en tanto que la noción de conducta deja un espacio abierto para una posible resistencia, deja un espacio para ir del hecho de la aceptación (del poder gubernamental) al sistema de aceptabilidad, es decir, se debe pensar los tipos de gubernamentalidad “siempre asociado a un dominio de posibilidad y, por lo tanto, de reversibilidad o inversión posible” en gobierno de sí (2014: 28).

La noción de contraconducta representa un momento fundamental a los fines de nuestra apuesta analítica, en la medida que representa por un lado, el punto de desplazamiento desde el estudio de las técnicas de sujeción hacia las prácticas de subjetivación y, por consiguiente, la primera figura bajo la cual reconocemos el inicio de la problematización foucaultiana en torno a *otro sentido* de lo político. Detengámonos entonces en despejar el sentido que Foucault le otorga la noción de contraconducta, presentada por primera vez en la clase del 1° de marzo de 1978 en su curso “Seguridad, territorio y población” (2016b). Lo primero que se encarga de aclarar, es que no son contra ataques, fenómenos por contraste y, por lo tanto, negativos o reactivos, de modo que cuando se refiere a ellas no hace mención de una mera reacción negativa, sino por el contrario de una apuesta afirmativa. Es por eso que, Foucault en un primer momento descarta varias figuras como las de reforma, revolución, sublevación, rebelión, desobediencia y disidencia[[10]](#footnote-10), para definir la forma específica que toma la resistencia afirmativa *contra* los modos de conducción de los otros. Tampoco le parece pertinente utilizar el término inconducta, en tanto sólo remite al sentido pasivo de la palabra conducta. En cambio, elige el término c*ontraconducta*, como sentido activo, es decir, “son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera (…) y son movimientos que procuran – eventualmente, en todo caso – escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse” (Foucault, 2016b: 225). Es de notar, la importancia del prefijo c*ontra*, en tanto la resistencia ya no se da al interior de las mallas penetrantes del poder, es decir, *en* y *por* el poder sino *contra* él mismo, planteando una nueva forma de conducción sí. Con lo cual, la noción de contraconducta no define la toma de una posición política dentro de un tablero ya definido (Foucault, 1992: 169) , dentro de la sociedad (entendida como campo de luchas incesantes y estrategias de poder) sino la creación de nuevos esquemas de politización, dentro de esa estructura, pero aun así en su contra y de modo afirmativo.

Ahora bien, es a partir de la noción de contra-conductas que Foucault inicia el desplazamiento de sus estudios *hacia* las prácticas de subjetivación. Dos meses después de presentar el término contraconducta en su curso de 1978, lo problematiza en una conferencia pronunciada ante la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de mayo de 1978. Allí afirma que el proceso de gubernamentalización no puede ser disociado de la cuestión de ¿cómo no ser gobernado?, pero aclara “(c)on ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, <<no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados en absoluto>>.” (1995: 6). Por lo tanto, no habla de una desujeción total, absoluta y por consiguiente anárquica, sino de una *transfiguración de la subjetividad*, es decir, otro modo de hacerse sujeto (como sujeto de la propia experiencia), otro modo de construir una identidad sobre sí. Con lo cual, se esclarece que Foucault no piensa la subjetividad como algo dado, sino como un juego de fuerzas en tensión, entre las investiduras del poder y la creatividad de las resistencias. Tal como lo explica él mismo, en una entrevista de 1984, es más prudente hablar de *prácticas de libertad* que de *procesos de liberación[[11]](#footnote-11)* –desujeción total- (1999: 394-395), en la medida en que estos últimos, remiten a la idea de que existe una naturaleza humana que ha sido alienada por mecanismos represivos de distorsión de las conciencias y, que con tal sólo hacer saltar sus cerrojos, el hombre se reconciliaría consigo mismo y develaría aquello “real y objetivo” que suponen hay en el sujeto pero que el poder recubre mediante una serie de disposiciones ideológicas. Por el contrario, para Foucault estas luchas toman la forma de luchas afirmativas contra la sujeción, contra *una forma* de poder, aquella que transforma a los individuos en sujetos. Aquella noción del poder en términos productivos, al que le antañe la producción misma de lo real que, a partir de determinadas contingencias y articulaciones históricas, dispone nuestra propia corporalidad y nos asigna una individualidad, con independencia de cualquier distorsión ideológica de nuestras conciencias[[12]](#footnote-12).

Sin embargo, no es hasta 1980 que esclarece esa transfiguración, hasta aquí hace énfasis en el proceso de desujeción[[13]](#footnote-13), por lo que define a la crítica - que podría identificarse como un modo reflexivo de contraconducta - como “el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio” (1995: 7) Esto es posible, en tanto que la *libertad* se ha convertido en un elemento indispensable para la gubernamentalidad, cuando se pasa del gobierno de las almas al gobierno de los hombres “se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan a un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta” (Foucault, 2001: 254) Nos interesa remarcar la condición de posibilidad de *varias formas* de conducta, no hay en Foucault una necesariedad con respecto a la irrupción de las contraconductas, sino más bien una posibilidad contingente que es, sin embargo, inescindible de la formación de toda nueva subjetividad.[[14]](#footnote-14)

Ahora bien, esclarezcamos conceptualmente a que nos referimos cuando hablamos de contraconductas, a la reversión del poder en *gobierno de sí*, a aquellos movimientos de resistencia a la conducción del gobierno de los otros o gubernamentalidad oficial, que implican una apuesta afirmativa, un intento por conducirse de otra manera. Las contraconductas pueden encontrarse en la resistencia de los delincuentes, de los locos, de los enfermos o de un pueblo, en tanto articulen una apuesta distinta de nuevas formas de conducirse, más allá del rechazo. Las contraconductas si bien son coextensivas del poder, no así su imagen invertida,[[15]](#footnote-15) ya que si fuera así no resistirían. “Para resistir tiene que ser como el poder. Tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él.” (Foucault, 2015: 208) En definitiva, la noción de contraconducta es “la pregunta por otras formas de conducirse, de vivir, de hacer la experiencia de sí mismos” (Nosetto, 2015: 162), bajo la cual uno o varios hombres postulan otras formas de relación consigo mismo y con los demás.

Por último, a partir del siguiente fragmento, que es parte del manuscrito de su curso *“Seguridad, territorio y población”,* nos parece de vital precisión traer aquí dos cuestiones fundamentales sobre el sentido que Foucault otorga a lo político. “Nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primer sublevación, el primer enfrentamiento” (451). En primer término, que ya hacia fines de los setenta, puede entreverse en los estudios foucaultianos que el proceso de subjetivación política no es pensado a partir de una diferencia política ontológica (Marchart, 2009), sino más bien de la constitución de una relación de *alteridad* respecto de la gubernamentalidad determinada, ya sea en su totalidad o sólo en ciertos aspectos. Y en consecuencia, el prisma de la alteridad nos permite desmontar los binarismos aún presentes en las teorizaciones posfundacionales –en las que las lógicas de subjetivación quedan delineadas por la configuración de un antagonismo- y aprehender las tensiones constitutivas que caracterizan los procesos de subjetivación que acontecen en el campo político, en su constante condición o capacidad de devenir otro.

En segundo término, que lo político no adopta la forma directa de una definición, sino que se manifiesta a partir del rodeo de una interrogación bajo la cual “todo es politizable”. Es posible identificar en su crítica hacia la política como conjunto de estrategias de conducción de los otros, la pregunta permanente por otras formas de politización. En la medida en la que Foucault, aborda las cuestiones de la política a partir de su *problematización*, se propone interrogar a la política desde las prácticas, desde las experiencias, desde las luchas que le plantean problemas a la misma, con lo cual no intenta prescribir una ley de las resistencias, ni buscar el principio constituyente de esas experiencias, sino tan sólo analizar “interrogantes dirigidos a la política sin que ellos mismos hubieran nacido de una doctrina política” (1999: 356-357). Esto nos permite afirmar que la problematización de la política, en tanto que no tiene respuestas ya hechas a los problemas no deja escapar el acontecimiento, y es justamente a partir de la experiencia acontecimental que surge la posibilidad de una modificación que vuelve actual una potencialidad, una potencialidad a-histórica, que es la posibilidad de resistencia pero, que sin embargo, está históricamente determinada, en tanto que la posibilidad de poner en cuestión las relaciones de poder siempre reside en las experiencias singulares de los sujetos. De manera que nada es político hasta el momento en que se encuentra cuestionado por una forma de subjetivación que articule nuevos esquemas de politización, a partir de la experiencia de nuestra propia existencia como un espacio siempre re-interrogado de insumisión infinita.

**II.b. Prácticas de sí o el arte de vivir la experiencia política de sí mismos**

Como indicamos en el apartado anterior, es en la segunda mitad de la década del setenta que se inicia el desplazamiento hacia el estudio de las prácticas de subjetivación y es, específicamente, en la figura de las contraconductas –modos de conducción de sí inscriptos en el marco general de las técnicas de gubernamentalidad- en las que reconocemos el inicio de la problematización foucaultiana a cerca de *otro sentido* de lo político. Impulsado por la lógica del *déprise de soi*[[16]](#footnote-16)*,* aquella curiosidad que no “busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo” (Foucault, 2013: 14), movimiento mediante el cual nos desprendemos de lo que somos, nos constituimos como objeto de pensamiento y lo reflejamos como problema, en los años ochenta Foucault se propone “(r)esituar al sujeto en el dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que no dejó de transformarse” (2014b: 496) [[17]](#footnote-17).En la medida en que define al *sujeto* no como una sustancia, sino más bien como una forma nunca idéntica a sí misma, sino que establece consigo mismo formas de relación diferentes (1999: 404). Define entonces a la *subjetivación* como el “proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de un subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí” (1999: 390). Con lo cual, en los años ochenta Foucault se embarca en el estudio del proceso de subjetivación, a partir de la indagación de la constitución histórica de los distintos modos en los que el sí mismo construye una relación consigo.

 Abordar de este modo el proceso de subjetivación, le costó a Foucault la estigmatización de un existencialismo apolítico. Sin embargo, allí dónde parte de su recepción ve un abandono de la política en pos de una consagración al estudio de la ética, nosotros vemos una apuesta por pensar lo político bajo *otras* formas. Apertura teórica que no abandona la política sino que, al contrario, *complejiza* el estudio de las gubernamentalidades a partir de una original articulación entre política y ética, mediante la indagación de las técnicas de sí. La apuesta foucaultiana tiene como propósito vincular política y ética, a partir de la trama: relaciones de poder(móviles y reversibles)-gubernamentalidad(campo estratégico de relaciones de poder)-gobierno de sí-relación de sí consigo (2014b: 247), una tarea que para él resulta “políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” (2014b: 246). Porque allí es donde se abre el espacio de para *libertad.*

Es a partir de la noción de gubernamentalidad, como dominio definido y especifico de la política, que se puede hacer valer la libertad del sujeto, en su capacidad de transformación y conducción de sí que potencialmente posee. Con lo cual, no es posible para Foucault pensar el espacio de la subjetivación mediante categorías, códigos y dispositivos como la representación política o la soberanía, es decir, en su condición de sujetos jurídicos, de sujetos de derecho(s) que recibe o pierde los mismos mediante una institución política (1999: 414). Porque no se trata de decir “tenemos derecho a esto porque somos aquello”, sino de “tenemos derecho a esto para devenir otra cosa” (Lazzarato, 2006: 197). Es tarea urgente del presente interrogar el espacio de libertad en el sí mismo abierto entre la constitución de las subjetividad(es) política(s) y la técnicas de gobierno -de los otros-.

 Es por tal motivo que Foucault aborda la hermenéutica del sujeto mediante el estudio de una serie de *prácticas de sí* desplegadas en la antigüedad griega y romana. Sin embargo, esto no supone un retorno a la antigüedad como veneración de un tiempo perdido, aunque tampoco supone aquello recuperado como imagen invertida de lo moderno, sino más bien recuperar la antigüedad grecoromana para aprehender ese algo más de lo que está contenido en ella. “Lo antiguo es necesario por aquello que en él no se ve” (Chingola, 2018: 129). Tomar el pensamiento antiguo no como un fundamento de la historia que sería preciso redescubrir sino para *actualizarlo*, volver actual ciertas categorías antiguas para pensar nuestro presente en pos de producir algo nuevo (Foucault, 1999: 408). En la antigüedad clásica no existía una problematización de la constitución de sí mismo como sujeto, en su lugar existía un espacio en disputa, con lo cual esto no quiere decir que no se hayan esforzado por definir las condiciones en las que se daría una experiencia que no es la del sujeto, sino la del individuo, en la medida en que éste busca constituirse como dueño de sí (1999: 391). A partir del estudio de la antigüedad principalmente griega –pero también romana- se hace visible una modalidad de relación consigo mismo que valoriza el aspecto creativo de la libertad. En efecto, para Foucault la *libertad* se define bajo formas prácticas “no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer” (2011: 316). Esto se debe a que los griegos problematizan su libertad como un problema ético. Con lo cual, estas prácticas de libertad adoptan la forma de un *ethos*, esto es “es la manera de ser y de comportarse” (Foucault, 1999: 398). Un modo de ser del sujeto, una forma de vivir, hacer, sentir y experimentar. En otros términos, una forma de existencia.

 Ahora bien, para que esa práctica de libertad adopte la forma de un ethos hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo, lo que los griegos denominan *askesis.* La *askesis* tiene por función, por objetivo primero, la constitución de una *paraskeue*, esto es “una preparación, un equipamiento” (2014b: 313), con lo cual constituye una preparación para la vida y los acontecimientos que la constituyen. La *askesis* “implica una ética de la acción, puesto que la relación del individuo consigo mismo es una relación continuamente elaborada, una tensión que no puede ser disuelta y que más bien es continuamente” examinada (Chingola, 2018: 197) Esa *askesis* toma la forma del “cuidado de sí”. Para practicar la libertad como es debido es preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí. La ética entonces gira en torno al cuidado de sí en la antigüedad, al cuidado de sí como práctica de la libertad[[18]](#footnote-18). “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (1999: 396).

 Las prácticas de sí implican el precepto “cuídate a ti mismo” como forma práctica de la libertad. Desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío –Epicteto, Marco Aurelio…- el cuidado de sí ha travesado toda su reflexión. El “cuidado de sí” –*epimeleia heautou*- es entendido “como experiencia, y también como técnica que elabora y *transforma* esa experiencia” (Foucault, 1999: 256 –el énfasis es nuestro-) es la inquietud por el sí mismo[[19]](#footnote-19). Pero, entonces bien ¿cómo define Foucault a estas prácticas de sí? Como:

“Procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a relaciones de dominio sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo” (Foucault, 2014b: 484)

Prácticas mediante las cuales los sujetos “no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular (2013:17). Nos parece pertinente a los fines de nuestro trabajo esclarecer dos cuestiones en torno a esta ética del cuidado de sí. En primer lugar, su carácter *inmanente*, su constitución es hacer de la propia existencia el lugar de construcción de *otros* modos de existencia y de posibilidades de vida que cuestionan las ideas preestablecidas acerca de lo político, lo público y lo común. Lo que exige una *askesis* pero que no se funda en valores trascendentes, ni se encuentra prescripto por normas sociales. Sin embargo, eso no quiere decir que estas técnicas se den por fuera del marco de normatividad, de relaciones de poder, en el cual se forma el sujeto, sino que son efectivamente las relaciones de poder, móviles y reversibles, las que dan lugar a la transformación. Bajo los términos en que lo plantea Butler (2008), las técnicas de sí no emanan de la libertad innata sino que se forman en el crisol entre normas, que sujetan en la individualidad, y una transformación de esas normas, a partir de la relación de sí consigo. En tanto que la relación del yo con esas normas no es mecánica sino crítica: no consiste en acatarlas sino en interrogarlas y transformar la categorización que lo sujeta. De modo que, los procesos de subjetivación no suponen la ingobernabilidad, sino “la constitución activa en torno a la pregunta por (otra) forma de existencia” (Schmid, 2002: 205), en el sentido de conformar otra forma de conducirse y actuar, de construir una singularidad irreductible “sobre las elecciones de existencia, sobre el modo de regular la propia conducta” (Foucault, 1999: 257). En síntesis, de politizar la propia relación de sí consigo, la propia subjetividad.

 En segundo lugar, la práctica libre de sí consigo no supone un repliegue al individualismo por varias razones. Es un trabajo sobre sí que implica también y al mismo tiempo, a los otros en sus múltiples formas –incluso al otro de sí mismo- se encuentra atravesado por la dimensión de la *alteridad*. De modo que, implica incluso al Otro en su principio, puesto que sólo podemos conducirnos a nosotros mismos si logramos desaprender lo que nos ha inculcado una educación engañosa. Sin embargo, esto no supone el retorno a un origen perdido o a una naturaleza primitiva, sino que “la práctica de sí tiene el objetivo de liberar el yo y hacerlo coincidir con una naturaleza que jamás tuvo la ocasión de manifestarse en él” (2014b: 507)[[20]](#footnote-20). De modo que, es para Foucault no una exigencia de soledad, sino una verdadera práctica social, un intensificador de las relaciones sociales (2014b: 507). No supone un retiro individual, en términos de una deserción de la actividad -como la figura del sabio- por el contrario, mantener la relación de sí consigo se instituye como principio regular de actividad, de nuestra relación con los otros, con “las cosas, los acontecimientos y el mundo” (2014b: 508). En vez de aislarnos del mundo, es lo que nos permite situarnos correctamente en él[[21]](#footnote-21), en tanto constituye su actividad, la regula e incluso la intensifica.

Reconocemos en *las prácticas de sí* la segunda figura bajo la cual se articula *otro* sentido de lo político, en la medida en que mediante la singular imbricación entre política y ética Foucault concibe la dinámica de la práctica libre de sí consigo, no como un punto de fuga sino en su afirmación como fuerza creadora. Lo que nos permite pensar la constitución de la subjetividad como politización radical de la relación de si consigo, una política de la subjetivación. Que, en tanto conforma una experiencia, y a su vez una técnica que elabora y *transforma* esa experiencia, estas prácticas articulan un determinado modo de vivir la experiencia política de nosotros mismos como base para la invención de nuevas modalidades de existencia y posibilidades de vida –singulares y colectivas-.

**II.c. *Parrhesía*: la interpelación de un mundo otro o la verdad como alteridad**

La última directriz a partir de la cual se construye nuestra subjetividad –como espacio de insumisión infinita- es en relación a la verdad. Es en las indagaciones en torno a una de las formas de veridicción –la *parrhesía*-, que descubrimos la culminación de un movimiento hacia *otro* modo de pensar lo político. Es preciso antes bien, abordar primariamente una serie de conceptualizaciones a cerca sus estudios sobre la verdad, circunscriptos en la última década de su producción, a los fines de una mayor riqueza analítica. Es el curso dictado durante los años 1979-1980 que, Foucault emprende sus investigaciones sobre las distintas formas producción de verdad, a partir del estudio del gobierno de los hombres por la verdad, es decir, la dirección por la verdad de las conductas de los individuos[[22]](#footnote-22). Aunque es recién, en el ciclo lectivo de 1982-1983 que trabaja de forma sistemática el momento de la subjetivación en el ciclo de laproducción de verdad. Sin embargo, en ambos cursos la cuestión es saber por medio de qué proceder, conforme a qué modo y en vista hacia qué fines una subjetividad se liga a una manifestación de verdad. Con lo cual despejar los equívocos en torno a las nociones de aleturgia y regímenes de verdad, abordados por Foucault en su curso de 1980, resulta fundamental para lograr comprender la noción de *parrhesía*.

 Con *aleturgia*, Foucault hace referencia al “conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por lo cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible” (2014: 24). Un *régimen de verdad*, en cambio, se refiere a “lo que obliga a los individuos a [ciertos] actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos.” (2014:115). Un régimen es la relación entre procedimientos de manifestación de lo verdadero (*aleturgia*) y formas de participación del sujeto -operador, testigo u objeto (2014: 104). De modo que, al hablar de régimen no se designa un sistema de coacciones que se ejercen desde afuera (como sujeto pasivo), pero tampoco a la actividad por la cual el individuo, en su relación con una verdad dada se constituye como sujeto (sujeto activo). Sino que el régimen designa el tipo de obligaciones específicas a las cuales se somete un individuo, en el acto por cuyo intermedio se erige en agente de una manifestación de verdad. Por consiguiente el proceso de subjetivación, se establece como un espacio de libertad a partir del cual el individuo se constituye así mismo en relación a un acto de manifestación de verdad.

 La *parrhesía* es una de las formas posibles dentro del ciclo de la *aleturgia* –formas de manifestación o producción de verdad- inscriptas al interior de un determinado régimen de verdad. A grandes rasgos es caracterizada por Foucault, en su curso de 1983, por cuatro particularidades. En primer lugar, sea cual fuere el carácter de la situación en la que se efectúa, “la introducción, la *irrupción* del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que, justamente son desconocidos. La parrhesía no produce un efecto codificado: abre un *riesgo* indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, indudablemente, en función de los elementos de la situación” (2011: 78-79 –el subrayado es nuestro). De modo que, lo que va a definir el enunciado parresiástico en su singularidad frente a otras formulaciones de verdad, es la apertura a y de un riesgo, por su relación constitutiva con la contingencia de la situación. Es la constitución de un acontecimiento irruptivo que “genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligroso, en todo caso, eventualidad no determinada” (2011: 79) para quien lo enuncia. La parrhesía se da en una secuencia cualitativa del tiempo, que los griegos denominaban *kairós.* El *kairós* es el tiempo oportuno, el instante propicio que define la coyuntura particular de un acontecimiento (2014b: 95). Un tiempo “otro” que permite realizar una lectura de las emergencias singulares de experiencia de las subjetividades. El espacio de la subjetivación entonces, se configura como un espacio y un tiempo “para la dispersión y la disolución de lo identificatorio, donde el sujeto crea (y crea las condiciones para su potencia) a partir de las tensiones de estos movimientos” (Sferco, 2015: 33). Un espacio que abre el tiempo que “no es otro que el de la ocasión de poder efectuar un pliegue que haga diferencia en un contexto que ha uniformizado las posibilidades de la experiencia” (Sferco, 2015: 31) de transformación de los sujetos.

En segundo lugar, se caracteriza por lo que Foucault llama “pacto parresiástico” del sujeto hablante consigo mismo, bajo el que compromete lo que piensa en lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice (2011: 81) En tercer lugar, en el enunciado parresiástico, no es el status social o institucional de quien habla lo que importa, sino que justamente se encuentra al margen de ello y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación. El parresiasta puede ser cualquiera que haga valer su propia libertad como individuo que habla (2011: 81). Es un modo de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso, es el libre coraje por el cual uno se liga al acto de decir la verdad. Por último, en la parrhesía, el enunciado, el acontecimiento que se abre con el acto del decir veraz va a afectar el modo de ser del sujeto. Con lo cual, a pesar de que podrá, no obstante, abarcar situaciones muy diferentes supone siempre un compromiso ontológico del sujeto en el acto de enunciación de la parrhesía como expresión pública y arriesgada de una convicción propia.

Ahora bien, en su curso de 1984, Foucault consuma y radicaliza el estudio de la parrhesía, mediante el estudio del cinismo. “El cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad” (Foucault, 2017: 185). Es la expresión manifiesta de una puesta a prueba de la existencia por la verdad, y la verdad es lo insoportable una vez que abandona el ámbito del discurso, del *logos*, para encarnarse en la existencia, en el *bíos.* De modo que, la parrhesía cínica constituye un modo de vida de ruptura, “la ruptura es aquello que lo constituye” (Sferco, 2015: 354)

Al redirigir la verdad desde el discurso al espesor mismo de su vida, el cinismo produce una *inversión* en los sentidos de la verdad. Produce el escándalo de una “verdadera vida”, que se encuentra en posición de ruptura con las formas habituales de existencia. Con los cínicos, la verdadera vida ya no representa la existencia hacia la perfección de cualidades y virtudes sino que se convierte en una vida de escándalo, inquietante, es “una vida otra”, rechazada y marginada. Asimismo, el cinismo genera otra inversión. La verdadera vida se manifiesta de tal modo- como una vida otra- que hace irrumpir la exigencia de un mundo diferente un “mundo otro”, en la medida en que esa vida otra constituye, al mismo tiempo, la crítica del mundo existente.

Ahora bien, y aquí, considero, se encuentra la *radicalización* del proceso de subjetivación –y la consumación del movimiento *hacia* otro sentido de lo político-, que implicaba la construcción de sí mediante la *askesis* continua de un cuidado de sí como ejercicio de la libertad. Bajo la figura de la parrhesía cínica, el libre coraje del decir veraz toma la forma de una *interpelación*. En la medida en que esta crítica del mundo existente, supone –al mismo tiempo- un trabajo continuo sobre sí y una intimación insiste de los otros, con el objeto de provocar a los otros que se engañan con la hipocresía de los valores vigentes. De modo que, si bien la *askesis* del cuidado de sí supone una práctica social que establece una relación política permanente con el sí mismo; la *askesis* del cinismo parresiástico supone además una tarea política permanente de interpelación para la transformación política del mundo. Por consiguiente, el cuidado de sí deviene en el cuidado del mundo y la verdadera vida convoca al advenimiento de un “mundo otro”.

Apostamos por identificar la culminación de un movimiento hacia lo político bajo otra forma, en la radicalidad misma de su significación bajo la figura de la parrhesía cínica. Siempre disruptiva de las normas, las reglas, los hábitos que se encuentran naturalizados, “al dirigirse con toda desenvoltura y agresividad a los soberanos y a los poderosos” (Foucault, 2017: 349), el cinismo parresiástico manifiesta la necesidad de mantener una indispensable apertura a la alteridad. Porque lo verdadero es la alteridad “no hay instauración de la verdad si una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra” (2017: 350). Foucault nos lleva a la apertura de una radicalización del sentido de lo político en la medida en que, es la alteridad –presente en el propio proceso de subjetivación- la que fuerza a transformar nuestro modo de ser, hacer y sentir; aquello que abre la perspectiva de un “mundo otro” a construir. Es en la irrupción de la alteridad que se encuentra la posibilidad de *poiesis*, entendida como creación de aquello que puede llegar a ser *–otro-.*

1. **El carácter *ethopoiético* de lo político**

Hemos intentando sostener durante este trabajo que es posible descubrir, en del desplazamiento que Foucault produce en sus indagaciones mediante del estudio sobre la noción de gobierno, el inicio de la articulación en torno a *otra forma* de pensar lo político, a partir de una original imbricación entre política y ética. Lo político se despliega entonces, mediante los distintos modos en los que el sí mismo construye una relación consigo, es decir, mediante las distintas figuras por medio de las cuales se expresa la experiencia de la subjetivación. Bajo una relación de gobierno; A partir de una relación de sí consigo mismo; y mediante una relación con la verdad.

De allí se desprende que, lo político no adopta la forma directa de una definición, sino que se manifiesta a partir del rodeo de una interrogación abierta a partir de la experiencia de nuestra propia existencia, como un espacio siempre re-interrogado de insumisión infinita. Lo político se expresa como el despliegue de un movimiento, de un proceso de subjetivación, que no implica un proceso de individuación identitaria sino que, más bien, toma la forma de una problematización, de una experimentación sobre la relación con uno mismo en torno a las tres directrices que constituyen nuestra existencia.

Ahora bien, advertimos que el desarrollo de ese movimiento de lo político -como proceso de subjetivación- posee dos características principales, que hacen de la problematización foucaultiana de la política una originalidad teórica implacable. En primer lugar, que el proceso de subjetivación política no es pensado a partir de una diferencia política ontológica (Marchart, 2009), sino más bien de la constitución de una relación de *alteridad* respecto de la gubernamentalidad determinada, ya sea en su totalidad o sólo en ciertos aspectos. Y en consecuencia, el prisma de la alteridad nos permite desmontar los binarismos aún presentes en las teorizaciones posfundacionales –en las que las lógicas de subjetivación quedan delineadas por la configuración de un antagonismo- y aprehender las tensiones constitutivas que caracterizan los procesos de subjetivación que acontecen en el campo político contemporáneo, en su constante condición o capacidad de devenir otro.[[23]](#footnote-23). Un modo de pensar lo político que implica la presencia continua de un Otro, y en sus numerosas formas –incluso bajo la forma de un otro de sí mismo-.

En segundo lugar, supone pensar el proceso de subjetivación como dinámica de la *libertad*, no en términos jurídicos, sino *éticos*. Una modalidad de relación consigo mismo que valoriza el aspecto creativo de la libertad. En efecto, para Foucault la libertad se define bajo formas prácticas “no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer” (2011: 316). Estas prácticas de libertad adoptan la forma de un *ethos*, esto es “es la manera de ser y de comportarse” (Foucault, 1999: 398). Un modo de ser del sujeto, una forma de vivir, hacer, sentir y experimentar. En otros términos, una forma de existencia. Ahora bien, para que esa práctica de libertad adopte la forma de un *ethos* hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo, lo que los griegos denomina *askesis.* La *askesis* implica una ética de la acción, puesto que la relación del individuo consigo mismo es una relación continuamente elaborada, una tensión que no puede ser disuelta y que más bien es continuamente examinada. Esa *askesis* toma la forma del “cuidado de sí” y, por consiguiente de la inquietud de sí sobre sí, que conlleva un necesario trabajo sobre los otros-. La *askesis* del cuidado de sí como ejercicio de prácticas de libertad abre la posibilidad de *poiesis,* entendida comocreación, producción, como aquello que puede llegar a ser. De modo que, identificamos entonces una segunda particularidad de este otro sentido de lo político: su carácter *ethopoiético*, su potencia de crear nuevos modos de existencia singular y colectiva que cuestionan las ideas preestablecidas acerca de lo político, lo público y lo común.

Esto implica que la *hipótesis* que guía esta esta investigación consiste en descubrir en la producción foucaultiana, otro modo de pensar lo político que se configura en torno a tres figuras *ethopoiéticas* de alteridad. A saber, como contra-conductas o gobierno de sí, como prácticas de sí y como *parrhesía*. Que se encuentran inscriptas, respectivamente, en el marco general de las técnicas de gubernamentalidad, en los modos de subjetivación y en las formas de manifestación o producción de verdad. Figuras que constituyen no sólo la interpelación de una alteridad radical sino también la instauración de nuevas formas de politización que se articulan en torno a prácticas de sí y modos de veridicción radicalmente otros, bajo la forma de una apuesta positiva y productiva por el intento de conducirse de otra manera -o gobierno de sí- en busca de vivir y hacer la experiencia política de sí mismos.

Esta apuesta por pensar lo político bajo las figuras e*thopoiéticas* de alteridad, constituye una interrogación a cerca de las posibilidades de transformación de las condiciones de nuestra propia experiencia, mediante una indagación sobre los distintos modos en los que se constituye la subjetividad como politización radical de la relación de sí consigo. Experiencias de subjetivación que cuestionan lo que de ordinario nos es dado como aceptable, y nos interpelan sobre aquello que puede llegar a ser –*otro*-.

**Reflexiones finales**

Para concluir con nuestro trabajo no haremos una reposición de lo expuesto, en parte porque consideramos que, de algún modo, ya lo hemos hecho en el último apartado pero, sobre todo, porque creemos que abordar el expediente de la política en la producción foucaultiana mediante las figuras *ethopoiéticas* de la alteridad, constituye un modo de pensar lo que político que antes que concluir, supone una apertura a la reflexión de nuestro presente. Un presente en el que nuestras posibilidades de existencia, nuestros modos de vivir, pensar, actuar y sentir se encuentran regulados por la lógica secuencial y cuantificable del cálculo económico neoliberal. Un presente que nos interpela en vistas de descubrir en el proceso de subjetivación, un ulterior terreno en disputa, allí donde el sistema neoliberal configura un dominio pacificado de individuación objetivada.

El movimiento ethopoiético de lo político, nos permite restituir el gesto foucaultiano de diagnóstico del presente, en lo que guarda de indocilidad reflexiva, esto es como un análisis teórico que da cuenta de las condiciones y posibilidades indefinidas de transformación del sujeto. En la medida que, da cuenta de la heterogeneidad de prácticas de inservidumbre voluntaria que apelan a un gesto que desarticulando lo naturalizado, descubren la potencia de irrumpir singularmente en la propia actualidad, como nuevas formas de subjetividad(es). Quebrando las uniformidades propias de los procesos de individuación que dan continuidad a las formas de dominación contemporánea.

Así, la problematización del espacio del sí mismo y su configuración, es decir, el espacio de la subjetivación –de las distintas formas de constitución histórica de la(s) subjetividad(es)- ya no es pensado ni bajo la lógica jurídica de la soberanía, la representación y los derechos; ni bajo los binarismos aún presentes en las teorizaciones posfundacionales. Es la alteridad ethopoiética bajo la cual se presenta lo político en la producción foucaultiana, que nos permite aprehender las tensiones constitutivas que caracterizan los procesos de subjetivación que acontecen en el campo político contemporáneo, en su singularidad y heterogeneidad irreductibles.

Situarse en una actitud límite en relación al presente no implica ni el merco rechazo, ni la simple analítica de los límites que lo circunscriben, sino situarse en un umbral, desde el cual interrogarnos por las posibilidades indefinidas de transformación del sujeto es recuperar “el azar de la lucha” presente en el campo político de las relaciones de gobierno para hacer surgir su franqueamiento posible: las apuestan por otras formas de vida, de relación consigo y con los demás, por otras formas del gobierno de sí.

**Referencias bibliográficas**

* Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional.* (pp. 141-167). Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
* Chingola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía.* Buenos Aires: Cactus.
* Dews, P. (1993). Poder y subjetividad en Foucault. En Tarcus, H. (comp.). *Disparen sobre Foucault* (pp. 145-185).Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
* Fine, B. (1993). Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault. En Tarcus, H. (comp.), *Disparen sobre Foucault* (pp. 109-143).Buenos Aires: Ediciones El Cielo por Asalto.
* Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

––––––––––. (1995). ¿Qué es la crítica?. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. 11, 5-25.

––––––––––. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

––––––––––. (2001). El sujeto y el poder. En Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Nueva Visión.

––––––––––. (2011). *El gobierno de sí y de los otros.* Buenos Aires: Fondos de Cultura Económica.

––––––––––. (2013). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

––––––––––. (2014). *Del gobierno de los vivos.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

––––––––––. (2014b). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

––––––––––. (2015). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Madrid: Alianza Editorial.

––––––––––. (2016a). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

––––––––––. (2016b). *Seguridad, territorio y población.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

––––––––––. (2016c). *Nacimiento de la biopolítica.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

––––––––––. (2017). *El coraje de la verdad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

* Foucault, M. y Chomsky, N. (2012). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate.* Buenos Aires: Katz.
* Nosetto, L. (2014). *Michel Foucault y la política.* Buenos Aires: UNSAM Edita.

––––––––. (2015). Michel Foucault y la antipolítica. Figuras de politización y política de la verdad. *El Banquete de los Dioses, Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. 2, 140-172.

* Marchart, O. (2009). *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
* Podestá, B. (2015). La estética de la existencia, posibilidad para una ética como política de resistencia*. El Banquete de los Dioses, Revista de filosofía y teoría política contemporánea*. 2, 98-121.
* Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault.* Valencia: Pre-textos.
* Sferco, S. (2015). *Foucault y Kairós: Los tiempos discontinuos de la acción política.* Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
1. Si bien, la lógica de la problematización y el *Déprise* es sistematizado por Foucault recién en la década del ochenta, estaba ya presente en sus primeros escritos. Así lo atestigua *“Nietzsche, la genealogía, la historia”* publicado en 1971: “no se trata ya de juzgar nuestro pasado en nombre de una verdad que únicamente poseería nuestro presente; e trata de arriesgar la destrucción del sujeto de conocimiento en la voluntad, indefinidamente desarrollada, del saber” (1992: 31). [↑](#footnote-ref-1)
2. Nos advierte Foucault, “esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método” (1999: 343). *Arqueológica* en la medida en que no va en la búsqueda de estructuras formales que poseen valor universal, sino de la articulación de acontecimientos históricos. Y *genealógica,* en la medida en que no va en el búsqueda de un origen sino en “mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia (…) es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1992: 13). [↑](#footnote-ref-2)
3. Esta es la triple raíz de una problematización del pensamiento, la tríada de ejes en los que se constituye nuestra experiencia como un espacio de renovación e insumisión infinitas. Tríada de directrices que recorren su producción de principio a fin, articuladas de distinta forma, en torno a diferentes ejes y bajo distintas jerarquías. [↑](#footnote-ref-3)
4. Por definición, lo *diferente* es una cualidad, característica o circunstancia que hace que una persona o cosa sea diferente de otra. Por el contrario, la *alteridad* es entendida como la condición o capacidad de ser otro. [↑](#footnote-ref-4)
5. Conformado por sus libros y publicaciones; por sus entrevistas, mesas redondas, conferencias incluidas en los *Dits et écrits*; y por sus cursos en el *Collège de France*. Lo cual nos aleja de la posible aplicación de una estigma autoral sobre Foucault. [↑](#footnote-ref-5)
6. En el debate televisivo con Noam Chomsky, Foucault señala a la política como el tema más crucial de nuestra existencia, “Después de todo, la esencia de nuestra vida consiste en el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos. De modo que no puedo responder a la pregunta acerca de por qué me interesa; solo podría responder mediante la pregunta respecto de cómo podría no interesarme”. (Foucault y Chomsky, 2012: 53-54) [↑](#footnote-ref-6)
7. Utilizamos el término *desplazamiento* y no otros, como podría ser giro o inflexión, debido a que con él no haremos referencia al trazado de un nuevo edificio teórico sino a un movimiento dentro del mismo, en cual se modifican sus posiciones en torno al poder, a la verdad y al sujeto. Tríada de directrices que recorren su obra de principio a fin, articuladas de distinta forma, en torno a diferentes ejes y bajo distintas jerarquías. [↑](#footnote-ref-7)
8. No es objetivo, en ninguno de sus dos cursos dictados en los setenta (*Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*) hacer una genealogía de la gubernamentalidad, sino despejar el sentido de biopolítica. Pero es efectivamente el análisis de la biopolítica (que Foucault considera íntimamente relacionado con la historia de la gubernamentalidad) el cual abre paso a la consideración del marco de racionalidad en que se desenvuelve la política. [↑](#footnote-ref-8)
9. El ascetismo, las comunidades, la mística, la Escritura, la creencia escatológica (Foucault, 2016b) [↑](#footnote-ref-9)
10. Me interesa detenerme tan sólo un momento en la no elección del término disidencia. Foucault la reconoce en la figura del “perpetuo disidente”, específicamente la asocia al exilio de Klauss Croissant, sin embargo la descarta en tanto sólo parece dar cuenta de un rechazo global a cualquier tipo de poder gubernamental, y por consiguiente, una resistencia negativa que pierde de vista la apuesta afirmativa y productiva inherente a este tipo de resistencia. (Foucault, 2016b: 236-238). En contraposición con Chingola, para el que la figura de Croissant marca un cambio radical de perspectiva en la analítica foucaultiana del poder y define el punto en que ella se liga a los estudios que le seguirán sobre la ética antigua (2018: 91), para nosotros esto ocurre bajo la figura de las contra-conductas. [↑](#footnote-ref-10)
11. Aquí se evidencia la contraposición que Foucault establece entre estas luchas y las revoluciones. Cuestión que presente muy acertadamente en *“La filosofía analítica de la política”,* conferencia pronunciada en Tokio el 2 de junio de 1978. Sin embargo estas luchas no suponen una vuelta al reformismo –cuya función es estabilizar el sistema- sino más bien una desestabilización de los mecanismos de poder (1999:124). [↑](#footnote-ref-11)
12. “El principal objetivo de esas luchas no es tanto atacar tal o cual institución de poder, grupo, clase o elite, como una técnica particular, una forma de poder. Esta forma de poder se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo ata en su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales” (Foucault, 2001: 245). [↑](#footnote-ref-12)
13. “Si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad: pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.” (Foucault, 1995: 8) [↑](#footnote-ref-13)
14. A modo de excurso, también es posible desarrollar otras formas de conducta como la que guía la racionalidad liberal, que Foucault problematiza en el “Nacimiento de la Biopolítica” (2016c) en la cual esa condición de libertad deriva en la auto-explotación de uno por uno mismo, bajo la noción de *homo œconomicus*. De esta forma ámbitos hasta entonces lejanos al cálculo económico introyectan la lógica de la competencia, tal es así que la vida toda resulta atravesada por la grilla la racionalidad empresarial. [↑](#footnote-ref-14)
15. Es por eso que no hay una inversión del poder sino más bien una reversión. [↑](#footnote-ref-15)
16. traducido habitualmente como “alejamiento” o “desprendimiento de sí” [↑](#footnote-ref-16)
17. Extracto perteneciente al manuscrito de su curso *“La hermenéutica del sujeto”* dictado durante el período lectivo 1981-1982. [↑](#footnote-ref-17)
18. Esa libertad es inminentemente política para Foucault, en la medida que supone una relación de dominio consigo mismo en relación a no ser esclavos de otra ciudad, de los que nos gobiernan de las pasiones; lo que los griegos denominaban *arché* (Foucault, 1999: 399) [↑](#footnote-ref-18)
19. A diferencia de nuestras sociedades, en los que el cuidado de sí es visto con cierta desconfianza como una forma de egoísmo o interés individual, las prácticas de sí en las civilizaciones griega y romana han tenido una importancia mucho mayor que posteriormente, una vez integradas –con el cristianismo- al poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psiquiátrico (1999: 394). Foucault considera que, a grandes rasgos es “el momento cartesiano” que recalificó filosóficamente al conocimiento de sí -*gnothi seauton-* y descalificó al *epimeleia heautou.* [↑](#footnote-ref-19)
20. El fragmento pertenece a la carpeta *“Gobierno de sí y delos otros”* que forma parte de manuscritos de Foucault, publicada en *“La hermenéutica del sujeto”.* [↑](#footnote-ref-20)
21. En la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad, o en las relaciones interindividuales el lugar adecuado (sea para ejercer una magistratura o relaciones de amistad) (1999: 399) [↑](#footnote-ref-21)
22. El gobierno de los hombres demanda de parte de los dirigidos, además de los actos de obediencia y sumisión, actos de verdad que tienen la particularidad de que no sólo se exige al sujeto que diga la verdad, sino que la diga acerca de uno mismo. Por eso este curso está casi enteramente dedicado a las prácticas cristianas de la confesión (Foucault, 2014) [↑](#footnote-ref-22)
23. Por definición, lo *diferente* es una cualidad, característica o circunstancia que hace que una persona o cosa sea diferente de otra. Por el contrario, la *alteridad* es entendida como la condición o capacidad de ser otro. [↑](#footnote-ref-23)