

ONTOLOGÍA Y RESISTENCIA: LA CONSTITUCIÓN DE SÍ COMO PARADIGMA DE ACCIÓN POLÍTICA EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

Ontology and Resistance: The Constitution of Oneself as a Paradigm of
Political Action in the Late Foucault

Jorge Ignacio Moreno

Universidad Nacional Autónoma de México
yefimych@gmail.com

Resumen:

La contribución de Michel Foucault a la historia del pensamiento político contemporáneo no suele basarse en las investigaciones que dedicó, en la década de los ochenta, al análisis de la ética del cuidado sí de la Antigüedad grecorromana. ¿Carecen ellas, sin embargo, de cualquier significado o consecuencia política? Para responder a esta pregunta, en primer lugar, debemos exponer la apuesta filosófica central que en tales análisis está en juego: la posibilidad de pensar de otro modo la constitución de un sujeto. Con ello, Foucault habría encontrado una experiencia y una práctica de la subjetivación que, al quedar expuesta su estructura ontológica, nos permite, además, pensar en una concepción de la acción política como subjetivación, immanente y autónoma, capaz de hacer frente a los dispositivos modernos del poder.

Palabras clave:

Ontología, política, autonomía, immanencia, uso, biopolítica.

Abstract:

When we think of Michel Foucault's contribution to the history of contemporary political thought, we don't usually refer to his investigations, conducted in the eighties, into the ethics of the care of oneself of Greco-Roman Antiquity. Does that research, nevertheless, lack any political meaning or consequence? To answer this question, we must first put forward the terms of what is mainly at stake in those investigations: the possibility to think differently what it means for a subject to be constituted. With them, Foucault seems to have found an experience and a practice of subjectivation that, once its ontological structure becomes clear, also allows us think of a concept of political action as immanent and autonomous subjectivation capable of resisting the modern dispositifs of power.

Keywords:

Political-ontology, Autonomy, Immanence, Use, Biopolitics.

Recibido: 30/11/2017

Aceptado: 02/01/2018

1. Más allá del registro estrictamente histórico de las investigaciones emprendidas por Michel Foucault hacia el final de su vida, en torno a la publicación de los dos últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad*, ¿qué apuesta filosófica habría motivado la atención tan minuciosa que le dedicó al análisis y estudio de las prácticas de sí en el contexto de las éticas clásica y helenística? Me parece que una de las posibles líneas de solución a este problema se encuentra sugerida en otra pregunta, a la cual me gustaría enfrentarme directamente en este trabajo: ¿qué rendimiento político podemos extraer de la exposición foucaultiana de ese campo teórico-práctico que, principalmente en la ética de la época helenística, se reúne en torno a la temática del cuidado de sí? Dicho de otro modo, ¿es posible extraer de ahí un paradigma de resistencia, de acción política crítica, con vigencia para el presente? Me parece que la politicidad de la temática del cuidado de sí—en relación, inclusive, con momentos anteriores de la propia producción teórico-crítica de Foucault—se deriva de la posición que ocupa en el seno de la problemática, planteada de manera explícita por primera vez en esta época, de los distintos modos históricamente determinados en los que los individuos se constituyen como sujetos. Con respecto a ella, la temática del cuidado de sí implica una intervención que me parece crucial para poder pensar un concepto de acción política a la altura de los retos teóricos y prácticos que en la actualidad nos acechan.

A partir de la década de los 70s, y por tanto también en la época que nos interesa, el pensamiento de Foucault se encuentra siempre articulado dentro de un marco genealógico. De raigambre nietzscheana, la genealogía se define, en oposición a la búsqueda del origen metafísico de un fenómeno presente (trátese de los valores, de la razón o de la libertad), como la búsqueda de su emergencia en el contexto históricamente concreto de unas determinadas relaciones de fuerza, sólo a partir de las cuales se puede explicar legítimamente su constitución. Toda emergencia se produce en el escenario de una determinada distribución de fuerzas, de una disposición activa y reactiva entre ellas. Es sólo a partir de la exposición de esa distribución, de los enfrentamientos y las soluciones que ahí se proponen, que el genealogista puede hacer una «ontología histórica» de su propio presente: la reconstrucción histórica de los sistemas dentro de los cuales existimos y pensamos, conocemos y actuamos. Lo que está en juego en la genealogía es la delimitación del campo antagónico dentro del cual la libertad puede pensarse y practicarse.

Un supuesto fundamental de la genealogía es, en este sentido, la historicidad del sujeto: «hay una historia del sujeto», afirma Foucault (2013b: 956). La genealogía implica de entrada el rechazo del sujeto trascendental que se sitúa más allá de la historia y del devenir. De Descartes a la fenomenología husserliana, la filosofía buscó derivar de un sujeto transhistórico, en tanto que substancia articulada *a priori*, el conjunto de condiciones y de estructuras que explicaran de una vez por todas

aquello de lo que el hombre era capaz en términos de saber y de poder sobre el mundo. Al sujeto, sus límites le eran provistos en tanto que sujeto. Pero el genealogista invierte la cuestión. Los límites del sujeto son siempre los efectos contingentes y azarosos de una historia. El sujeto emerge y se constituye, se transforma y se modifica, en el seno de las relaciones y distribuciones múltiples de fuerza que el genealogista había identificado como su campo crítico de trabajo.

Retrospectivamente, Foucault hizo de la temática de la constitución histórica del sujeto la cuestión central que lo habría preocupado desde el comienzo de su trabajo intelectual.¹ Una misma pregunta habría guiado cada una de las investigaciones que lo habrían ocupado desde la década de los setentas: la pregunta por los modos históricos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. Es en este sentido que se delinean tres grandes «conjuntos prácticos» dentro de los cuales los individuos habrían hecho la experiencia de sí mismos en tanto que sujetos: «el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros y el de las relaciones consigo mismo» (Foucault, 2013b: 988). A cada uno de tales conjuntos le correspondería una pregunta de estructura similar: «¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?, ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones?» (Loc. Cit).

En los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, al asumir esta problemática como el terreno explícito de su investigación, y al proponerse abordarlo a partir del estudio y el análisis de las éticas del cuidado de sí que tomaron forma en la Grecia clásica y helenística, Foucault buscó exponer la configuración históricamente circunscrita de una determinada manera de constituirse los individuos como sujetos en el seno de una relación consigo mismos. Pero, más allá del registro estrictamente histórico de estas investigaciones, me parece que ahí se encuentra articulada también una apuesta filosófica de alcance general: la posibilidad de pensar otra figura del sujeto.

Otra figura ya no sólo con respecto a la del sujeto trascendental de la Modernidad, sino con respecto a la que el propio Foucault había pensado con

¹ Véase la introducción a los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* que Foucault publicó en el primero de ellos, *El uso de los placeres* (2014: 9-38). Pero, también, otros testimonios en los que insiste en este mismo desplazamiento problemático como implícito en todas sus investigaciones anteriores, especialmente «La ética del cuidado de sí como práctica de libertad» (en *Obras esenciales*), en donde afirma: «Lo que he querido intentar mostrar es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, de tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sano, como sujeto delincuente o no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc. Sin duda, era preciso rechazar una determinada teoría *a priori* del sujeto para poder efectuar este análisis de las relaciones que pueden existir entre la constitución del sujeto o de las diferentes formas de sujeto y los juegos de verdad, las prácticas de poder, etc.» (1036).

anterioridad. Las investigaciones de la década de los 70s en torno a la genealogía del poder se habían concentrado en dilucidar la constitución de los sujetos en el seno de una diversidad de contextos en los que se encontraban forzosamente inscritos: así, por ejemplo, el panóptico (en *Vigilar y castigar*) o el dispositivo de la confesión (en *La voluntad de saber*). En tales contextos, los individuos se constituían como sujetos de manera esencialmente pasiva, en la medida en la que se les proveía de una serie de técnicas y de dispositivos de autovigilancia y de autocontrol sólo a partir de los cuales llegaban a relacionarse reflexivamente consigo mismos. Los trabajos de la década de los 80s, en cambio, se concentraron en explorar la naturaleza de un conjunto de prácticas y de técnicas a través de las cuales los individuos se dotaban de la capacidad para relacionarse activa y libremente consigo mismos. Es en este sentido, entonces, que me interesa tratar de exponer cómo ese espacio de relación consigo, articulado por las prácticas y las técnicas helenísticas del cuidado de sí, se le presentó a Foucault como el lugar legítimo e irreductible de una posible constitución autónoma e inmanente de la subjetividad.²

2. La ética de los griegos se configuró en torno a un principio básico, una demanda o conminación ineludible: hay que ocuparse de uno mismo, hay que cuidar de sí. Se trata de lo que «se llamaba a menudo en griego *epiméleia heautoû* y en latín *cura sui*» (Foucault, 2013b: 925). La noción de *epiméleia* implicaba algo más que un mero vuelco de la conciencia sobre sí misma en virtud de poner atención a sus contenidos, algo más que una mera actitud general y difusa de preocupación por uno mismo en razón de «evitar los errores o los peligros o permanecer a buen recaudo» (Foucault, 2013b: 927); implicaba una relación compleja con uno mismo articulada en el seno de un amplio conjunto de ejercicios, prácticas, tareas, actividades y técnicas que daban forma a la demanda de ocuparse de sí.

El cuidado de sí se define, en primer lugar, como una exigencia: la de vigilarse a uno mismo. No porque en la interioridad de sí deba encontrarse un yo oculto al cual deba interrogarse; esta vigilancia no se dirige ni al alma ni al cuerpo tomados aisladamente, sino a las interacciones que se producen en la comunicación entre ambas. Esta comunicación es en gran medida comunicación de malestares. Lo importante es aquí la circulación de pasiones y de representaciones que se da entre cuerpo y alma: es esa circulación la que debe ser vigilada, en tanto que resulta

² Con respecto a la pregunta sobre el sentido de la vuelta de Foucault a los griegos, Deleuze ofrece una sugerencia interesante: lo que habría encontrado en ellos fue, al aproximarse a su lectura desde un punto de vista genealógico, «vitalista o dinámico», «una nueva aventura de las fuerzas y de las relaciones de fuerzas» (Deleuze, 2015: 93). La temática del cuidado de sí implica, como veremos, un dislocamiento de las relaciones de fuerzas hacia el interior mismo del individuo, es decir, hacia las relaciones de fuerza que es capaz de establecer y de configurar con respecto a sí mismo. Tal es el terreno de cultivo de la subjetividad.

fundamental para la determinación de la conducta de los individuos. En el mundo helenístico, esta vigilancia aparece tematizada bajo la forma de una mirada médico-filosófica que invita a relacionarse con uno mismo a la vez como médico y como paciente (Foucault, 2010: 111-162).³ Aquí se encuentra el origen de una inquietud, la cual define aquello de lo que uno debe ocuparse en la relación consigo mismo: la interacción siempre problemática entre el cuerpo y el alma.⁴

Una segunda característica del cuidado de sí helenístico emerge de su comparación con la misma temática en la Antigüedad clásica. En ésta, el principio moral del cuidado de sí se encontraba determinado por un principio de autoridad de cuya conservación y reproducción se trataba en cada uno de los ámbitos en los que debía desplegarse: la relación con uno mismo, con los esclavos, con la esposa o con los amantes jóvenes. Se trataba, en cada caso, de un gobierno de sí esencialmente vinculado al gobierno de los otros en el seno del hogar y de la *polis* (Foucault, 2014: 73 y ss.). A partir de un cierto punto, sin embargo, el estatuto social comenzó a diluirse como el suelo y criterio predeterminado de la problematización moral de las conductas.

Dejó de existir entonces una mediación sólida y estable que permitiera al individuo resolver las cuestiones morales que se le presentaban basándose en su posición en un juego bien definido de roles sociales y políticos.⁵ Disuelta la

³ Una de las técnicas fundamentales del cuidado de sí fue, en este sentido, la del equipamiento. Los individuos debían disponer de una serie de discursos verdaderos que les permitieran «afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas» (Gros, 2002: 498). Pero los enunciados, tal como Foucault había mostrado ya desde *La arqueología del saber* (2013a: 67) no son nunca mero discurso: implican siempre una determinada organización de la experiencia, de lo visible y de lo invisible. «Un enunciado realiza una distribución y permite una organización de prácticas discursivas y no discursivas que tienden a convertirse en figuras de lo real» (Lallement, 2012: 84; la traducción es mía). Equiparse con discursos implica, entonces, jugar con los límites de nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos en relación con él, con los otros y con uno mismo. A través de ellos nos apropiamos de nosotros mismos y, con ello, de la posibilidad de dar cierta forma a la relación que establecemos entre nosotros y nuestras acciones (tanto éticas, como políticas).

⁴ Es en este contexto que el sexo se presentó, para la experiencia griega de esta época, como un problema central. Pero la atención y vigilancia que se le otorgó a las actividades sexuales tuvo una finalidad estrictamente dietética, es decir, cumplía con el objetivo de mantener a raya la propia actividad sexual en relación con un conjunto de prescripciones y reglas de régimen: se trataba de «reconocer las numerosas y complejas condiciones que deben cumplirse para cumplir de manera conveniente, sin peligro ni daño, los actos de placer» (Foucault, 2010: 161).

⁵ Véase *La inquietud de sí*, 1984: 92 y ss.; especialmente las páginas 96-97, en donde Foucault afirma: «Mientras que la ética antigua implicaba una articulación muy ajustada entre el poder sobre uno mismo y sobre los demás y debía por tanto referirse a una estética de la vida en conformidad con el estatus, las nuevas reglas del juego político [hicieron] más

centralidad de los estatutos, el individuo se vio arrojado hacia sí mismo. En el contexto helenístico, no se nace virtuoso en razón de una posición social que el individuo sólo deba preocuparse por conservar y reforzar, sino que cada cual debe devenir virtuoso a partir de un trabajo y una elaboración de sí mismo. La moralidad de las propias acciones debió remitirse a la sola relación consigo, la cual adquiere así una consistencia y realidad que exigen del individuo toda su atención.

El cuidado de sí supuso este vuelco radical hacia uno mismo. En la Antigüedad clásica, la conminación a ocuparse de uno mismo se encontraba inscrita en el seno una ética cuyo objetivo final era el dominio de los otros, con respecto al cual el dominio de sí se planteaba como un antecedente necesario. Es en este sentido que Sócrates le recomienda a Alcibíades que comience a ocuparse de sí mismo desde joven si quiere poder ocuparse de los otros cuando le llegue el momento de hacerlo. El cuidado de sí parece haberse definido en esta época como el instrumento técnico de una finalidad política y social superior que contribuía a consolidar: el gobierno de los otros por parte de aquellos varones, libres, que debían hacerse cargo de sus hogares, de sus esposas, de sus amantes jóvenes.

Epicuro comienza la *Carta a Meneceo* recomendando, en cambio, el carácter incesante y permanente que debe tener la ocupación de uno por uno mismo: «para alcanzar la salud del alma, nunca se es ni demasiado viejo ni demasiado joven» (2013: 122). Foucault detecta aquí una transformación importante en la temática del cuidado de sí. Los interlocutores de Sócrates, aquellos a quienes incitaba a que cuidarán de sí, eran adolescentes a punto de convertirse en hombres adultos con responsabilidades políticas. El cuidado de sí se tematizaba en el contexto de una época de aprendizaje vinculada, además, con toda una serie de cuestiones eróticas. Se trata de una diferencia crucial con respecto a la recomendación socrática porque parece ponerse aquí en juego un desplazamiento de la misma temática del cuidado. Más que de una preparación para otra cosa, ocuparse de uno mismo se define como la forma misma que debe adoptar la relación permanente de uno consigo mismo. «Se trata, entonces, de ocuparse de sí, para sí mismo. Se ha de ser para sí mismo, y lo largo de toda la existencia, su propio objeto de consideración» (Foucault, 2013b: 928).

A partir de Epicuro, la recomendación principal es la de retornar a uno mismo. El descubrimiento del campo problemático delineado por la inquietud de sí anunciaba en este sentido un desplazamiento crucial de la mirada ética. Había que concentrarse en esa inquietud, asumirla como terreno privilegiado de problematización y reflexión moral. Para ello, era necesario tomar cierta distancia

difícil la definición de las relaciones entre lo que se es, lo que se puede hacer y lo que se espera que uno haga».

con respecto a las acciones y las circunstancias que rodean al individuo (estatutos, riquezas, posesiones o funciones públicas). Que el fundamento de la problematización moral fuera la inquietud de sí no implicaba, sin embargo, anular todo vínculo con la vida activa. No se afirma que el individuo deba romper con el mundo, alejarse de los otros y suspender cualquier actividad que hasta entonces lo ocupara; no se afirma que uno deba recluirse para poder ocuparse de sí. El retorno a sí, que en Platón tenía el objetivo de conducir el alma fuera de sí misma hacia lo alto, se piensa ahora más bien como un movimiento de retorno inmanente: de uno mismo, a través de ciertas relaciones en la que se entra consigo mismo, hacia uno mismo. La finalidad del cuidado de sí es inmanente a ese cuidado: *uno mismo* es a la vez el objeto, el material y el fin de las prácticas y las técnicas del cuidado de sí. Más que de la simple elección entre abstenerse o participar, se trataba por tanto de un movimiento mucho más complejo de conversión y retorno: la *epistrophe eis heuaton* o *convertio ad se* (Foucault, 2010: 75).

Lo que se imponía era la exigencia de establecer, como interpreta Frédéric Gros, «la primacía de la relación consigo por encima de cualquier otra relación» (2002: 509); de asentar y de regular moralmente la actividad a partir de «mantener la relación de sí consigo como principio, regla de las relaciones con las cosas, los acontecimientos y el mundo» (508). Porque la relación que uno pueda establecer consigo excede todo ello: resulta, si la circulación problemática de las pasiones y de las representaciones se ha trabajado lo suficiente, impenetrable a toda circunstancia externa. Se trata de instaurar, entre uno y uno mismo, una relación plena de dominio; de llegar a poseerse ilimitadamente (Foucault, 2010: 76-77). El objetivo es fundar la independencia irreductible del individuo, en tanto que el único poder que se puede ejercer plenamente es el que se ejerce sobre sí mismo; el gobierno de sí, de las pasiones y de las representaciones, es el único que se puede asumir verdaderamente. La única vocación del individuo habría de ser el cuidado de sí; frente a ello, el resto sólo puede ser pasajero y secundario (Foucault, 2010: 107 y ss.).

El cuidado de sí presupone así una distancia fundamental frente a los acontecimientos externos: uno debe instalarse en el espacio de la inquietud de sí, situarse en la perspectiva de la relación consigo. Es de ahí de donde debe extraerse el telos, el término o fin principal de toda actividad. La *convertio ad se* consiste en inscribir todas nuestras acciones, públicas o privadas, en esa perspectiva; en instaurar el cuidado de sí como criterio exclusivo del modo en el que deba ejercerse la vida activa, las actividades públicas y las relaciones con los otros. El espacio de la relación con uno mismo se posiciona entonces como el campo último de referencia ética.

No habrá código jurídico o sistema de valores, civil o religioso, que pueda guiar

exteriormente al individuo en la estructuración y ordenamiento moral de su existencia. Cada cual dispone solamente de la reflexión y de la experiencia que sobre sí mismo haga en el curso de la vigilancia de sus pasiones y de sus representaciones, de las necesidades de su cuerpo y de su alma. Cada individuo ha de asumir su propia vida como la materia de una obra en curso que debe elaborar a través de determinadas técnicas, prácticas y ejercicios que permiten concentrar las energías del cuerpo y del alma en los lugares adecuados y evitar que sus fuerzas se desborden. La configuración ética de la existencia consiste en el trabajo que los individuos realizan sobre sí mismos con el objetivo de dar cierta forma, cierto estilo, a sus vidas. La ética del cuidado de sí se resume en la conformación de un *êthos* en la relación práctica y técnicamente articulada, necesariamente inmanente y autónoma, de cada cual consigo mismo. Lo que está en juego aquí es en último término, para Foucault, la constitución del individuo en tanto que sujeto ético.

3. Pero ¿quién es ese individuo, ese “sí mismo” del cual hay que ocuparse? ¿A qué entidad se refiere el *heauton* de la *epiméleia*? En el *Alcibíades* de Platón, Foucault encuentra una respuesta precisa: el alma. Ahí, Sócrates propone a Alcibíades lo siguiente: si deseamos conocernos y cuidarnos, debemos antes saber qué somos (128d). Se encuentra en juego el referente de la exigencia délfica: *gnóthi seautón*, “conócete a ti mismo”. La estrategia socrática en este punto es decisiva: “¿con quién estás hablando ahora?”, pregunta Sócrates; a lo que Alcibíades responde: “con Sócrates” (129b). Pero ¿es Sócrates su cuerpo? Más allá de la dualidad que la respuesta a esta pregunta expone, lo que interesa aquí es el modo en el que se elabora esa respuesta: Sócrates no es su cuerpo, sino quien hace uso de ese cuerpo y quien se comunica a través de él haciendo uso del lenguaje. Y, evidentemente, la instancia que dentro de Sócrates ejecuta ese uso, diferente de aquello de lo que hace uso, es el alma. Ésta se instaure aquí como soberana, como principio de mando del hombre sobre sí mismo. En el *Alcibíades*, entonces, el alma aparece como sujeto en sentido estricto: aquello que subyace, que se encuentra supuesto como agente, a todas las acciones que ejecuta un individuo. Es del alma, por tanto, de aquello de lo que hay que ocuparse.

Sin embargo, este subyacer no es el de la substancia. El alma es sujeto en un sentido preciso: si se dice, “Sócrates habla a Alcibíades”, se dice que Sócrates es sujeto de una acción en tanto que *hace uso* del lenguaje para relacionarse con Alcibíades. Foucault se pregunta, en este sentido:

[¿C]uál es el sujeto supuesto cuando se evoca esa actividad de habla que es la que emprende Sócrates con respecto a Alcibíades? Se trata, por consiguiente, de trasladar a una acción hablada el hilo de una distinción que permitirá aislar, distinguir al sujeto de la acción y el conjunto de los

elementos (las palabras, los ruidos, etcétera) que constituyen esa misma acción y permiten efectuarla. En suma, se trata, si así lo quieren, de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad (2002: 69).

El sujeto de una acción será aquel que haga uso de aquello que hace posible la ejecución de la misma. El alma es sujeto en tanto que es ella la instancia que, para toda acción humana, *hace uso de*, se sirve o se vale de, los medios necesarios para esa acción. Esta expresión, *hacer uso de*, traduce el verbo griego *chresthai*, que designa mucho más que el mero uso instrumental de una cosa. Giorgio Agamben, después de citar una amplia lista de ejemplos del uso de *chresthai*—entre los que se encuentran acciones tan variadas como *chresthai theoi*, para decir “consultar un oráculo”; *chresthai te polei*, para decir “participar en la vida política”; o *chresthai orge*, para decir “abandonarse a la ira” (éste último ejemplo citado en Foucault, 2002: 70)—concluye que «parece imposible definir un sentido unitario del término» (2014: 50; la traducción es mía). Similarmente, Foucault concluye que el sujeto de la *chresis*, el sujeto que hace uso de, lo es en varios sentidos: «sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo» (2002: 71). En tanto que el sujeto del que habla Foucault es aquel que se encuentra implícito en esta multiplicidad simultánea de sentidos del término *chresthai*, captarlo como tal implica captar aquello que hace posible que esa multiplicidad sea dicha a través de un mismo nombre.

Para Foucault, esta unidad en la multiplicidad parece depender de «la posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su propio cuerpo y, por último, a sí mismo» (2002: 70-71). Lo que parece caracterizar cada caso de una *chresthai* es que, a través de este verbo, se expresa un determinado estar-en-relación del sujeto. ¿En relación con qué? El texto del *Alcibíades* rechaza (131a-132b) los cuidados de la medicina, de la economía y del amor como casos de *epimeleia heautoû* debido a que, en ellos, el sujeto no se ocupa de sí *en tanto que sujeto*, sino en tanto que otra cosa—se ocupa más bien o de su cuerpo, o de sus bienes, o de su placer. El cuidado aparece ahí como medio para algo distinto de aquello que se cuida, que es el alma. Por el contrario, el fin de la *chresthai*, de aquello que caracteriza la relación del alma con el mundo, debe buscarse en el alma misma: el uso que hace de su cuerpo quien se ocupa de sí no tiene otro objetivo más que ocuparse de sí. El verbo *chresthai*, en este sentido, como afirma Agamben, «expresa la relación que se tiene consigo, la afección que se recibe en tanto se está en relación con un determinado ente» (2014: 53). *Chresthai* indica un cierto modo de estar en relación consigo mientras se está en relación con otra cosa. Hacer uso, entonces, es cuidar de sí mientras se actúa: «todo uso es, sobre todo, un uso de sí: para entrar en relación de uso con una cosa, debo ser afectado

por ella, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ella» (55).

Ocuparse de sí significa, entonces, relacionarse reflexivamente consigo mismo en tanto que uno se identifica plenamente con su alma, que se define como sujeto de *chresthai*. Cuidar de sí consiste en examinar la propia alma en búsqueda de aquello que en ella hace posible o necesario que hagamos una u otra cosa: aquello que, en tanto somos afectados de cierta manera por aquello con lo que nos relacionamos, determina nuestra potencia de hacer uso tanto de nosotros mismos, de nuestro cuerpo y de nuestro pensamiento, como del mundo circundante.

El requisito helenístico de la *convertio ad* se adquiere entonces una determinación mucho más precisa. De manera genérica, la instrucción es simple: «se trata efectivamente de sustituir el conocimiento de los otros o la curiosidad malsana por los otros por un examen un poco serio de sí mismo» (Foucault, 2002: 219). Pero ¿qué es exactamente eso que uno debe mirar en uno mismo una vez que ha dejado de mirar a los otros? No se trata simplemente de desviar la mirada de los defectos de los otros hacia los propios, ni de desviarla de aquello que pueda distraernos de una examinación constante y profunda de nuestros propios errores. Uno debe, más bien, desviar la mirada de los otros para poder concentrarse sin distracciones en la meta que se ha propuesto alcanzar y el camino que se ha propuesto recorrer para ello. Uno debe, en breve, concentrar toda su atención en la propia actividad, en la finalidad que busca con ella, y en despojarse de los obstáculos que le impiden alcanzarla.

Y esta meta es no es otra que el *yo*. La desviación de la mirada hacia uno mismo implica entonces, ante todo, el establecimiento de cierta relación entre uno mismo *en tanto que sujeto de acción* y uno mismo *en tanto que meta u objeto a realizarse*: entre uno mismo como no se es todavía, pero se debe llegar a ser, y uno mismo como se es actualmente, pero se está dejando de ser. La conminación consiste en

[h]acer el vacío en torno de sí, [en] no dejarse arrastrar ni distraer por los ruidos, los rostros, las personas que nos rodean. Hacer el vacío alrededor de sí, pensar en la meta o, mejor, en la relación entre uno mismo y la meta. Pensar en la trayectoria que nos separa de aquello hacia lo cual queremos encaminarnos, o de lo que queremos alcanzar. Toda la atención debe concentrarse en esa trayectoria de uno a uno mismo. Presencia de sí en sí mismo, justamente a causa de la distancia que aún existe entre uno y uno mismo, presencia de sí en sí mismo en la distancia de uno a uno mismo: creo que esto debe ser el objeto de esa inversión de la mirada antes posada sobre los otros y que ahora debe dirigirse, precisamente, no a sí mismo como objeto de conocimiento sino a esa distancia con respecto a uno mismo en cuanto uno es el sujeto de una acción, sujeto que, para alcanzarla, tiene instrumentos, pero sobre todo el imperativo de llegar a ella. Y ese algo que debe alcanzar es el yo

(Foucault, 2002: 223)

Dirigir la mirada hacia uno mismo, en este sentido, significa habitar permanentemente una distancia, concentrar toda la atención en ella: una distancia entre uno mismo y uno mismo. En esto consiste la consecuencia subjetivante de la inquietud de sí: es en este momento que el individuo, instalándose en esa distancia, deviene y se constituye como sujeto; esto es, en el momento en el que se asume, como espacio exclusivo de despliegue de la conciencia, la relación entre uno y uno mismo: el yo que se es, y el yo que se quiere llegar a ser. La mirada es una mirada que subjetiva en la medida en la que se concentra en esa distancia que separa al yo de su realización como sujeto. Es así como el individuo deviene, se hace sujeto, porque lo que lo separa de sí como sujeto realizado es una praxis, una actividad, un conjunto de acciones. Lo que se delinea de este modo es una teoría y una experiencia prácticas de la autoconstitución del individuo como sujeto.

En el contexto clásico, el sujeto se constituía éticamente a partir del estatuto que le dictaba tanto una posición social como una determinada manera de relacionarse consigo mismo y con los otros. Tal estatuto invadía y atravesaba por completo, determinándola, la forma de la relación con uno mismo y, en esa medida, proveía a los individuos de las coordenadas esenciales para la configuración ética de sus conductas. El individuo helenístico, en cambio pasó a habitar una distancia con respecto al mundo, ocupada por la problemática interacción entre cuerpo y alma en tanto que lugar de una circulación incesante de pasiones y de representaciones; circulación siempre peligrosa debido a los efectos de descontrol y de pérdida de fuerzas que puede provocar sobre el organismo. Vemos ahora como es que el sujeto se constituye en el seno de esta inquietud, a partir de la vigilancia de sí mismo que ella impone.

Encontramos—afirma Foucault—la actitud que consiste en fijar lo que se es en una pura relación consigo mismo: se trata entonces de constituirse y de reconocerse como sujeto de las propias acciones a través de una relación tan independiente como sea posible del estatus y de sus formas exteriores, pues se cumple en la soberanía que uno ejerce sobre sí mismo (2010: 98).

A través del análisis de la ética helenística del cuidado de sí, Foucault nos presenta entonces una concepción enteramente inmanente tanto de la configuración ética de la existencia como del sujeto, conducida por entero en el ámbito de una relación que se establece, circularmente, entre cada cual consigo mismo en tanto sujeto de una *chresthai*. El sujeto se encuentra atado a sí y sólo a sí; no porque se encuentre ahí un secreto que el individuo tenga que descubrir para derivar de ahí su deber ser, sino porque él mismo en tanto sujeto no es más que la relación establecida de sí a sí mismo: «el yo con el que uno se relaciona—afirma Foucault—no es otra cosa que la relación misma [...] es, en suma, la inmanencia o, más bien,

la adecuación ontológica del yo a la relación» (2002: 503-504). El sujeto se define entonces como *dynamis* y no como *energeia*: como proceso y devenir, como tensión y potencialidad, como acción y movimiento: como una relación del individuo consigo mismo fundada en la posibilidad de ser otra cosa de lo que actualmente es.

Esta es la apuesta filosófica de *La inquietud de sí* a la que me refería en el comienzo de este trabajo: la posibilidad de una constitución inmanente a la vez que autónoma del sujeto en una relación consigo mismo articulada, sobre la base de una inquietud y del trabajo reflexivo que ella implica, en prácticas y técnicas como las del cuidado de sí de la filosofía de la época helenística; prácticas y técnicas que articulan modos determinados de hacer uso de sí mismo como sujeto de acción.

4. En este punto, sin embargo, resulta ineludible la pregunta: ¿de qué modo las técnicas y las prácticas que dieron forma al cuidado de sí en esta época resultan o no capaces de hacerle frente a los dispositivos modernos del poder? Porque pareciera que el sujeto del cuidado de sí se supone ya de entrada activo y libre: capaz, anticipadamente, de sobreponerse a toda posible determinación pasiva de su subjetividad. ¿Cómo enfrentar, entonces, el paradigma griego de unos individuos intrínsecamente autónomos en la conformación de sí mismos como sujetos con el paradigma moderno de un poder cuya función principal es la producción de sujetos pasivos?⁶ Foucault no se planteó nunca responder a esta pregunta, en cuanto implicaba un grado importante de abstracción teórica con respecto a la especificidad histórica de ambos paradigmas. Sin embargo, me parece que se aproximó, aunque indirecta e implícitamente, a sugerir una respuesta. Para concluir, me gustaría tratar de exponerla.

En la década de los ochentas, Foucault parece haber tratado de dilucidar la noción de poder que se desprendía de ese campo, descubierto en torno a la temática del cuidado de sí, en el que los individuos se relacionan consigo mismos a

⁶ Esta interpretación, que resume el alcance de los análisis foucaultianos del poder de la década de los setentas, se encuentra articulada en una entrevista de 1984, titulada «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad» (en 2013b: 1035 y ss.). Por otra parte, Foucault se esfuerza en precisar que ni la subjetivación por parte de los dispositivos del poder es totalmente pasiva ni la subjetivación a partir de las prácticas y técnicas de sí es exclusivamente activa. En este sentido, afirma: «diría que si ahora me intereso de hecho por la manera en que el sujeto se constituye de una forma activa, mediante las prácticas de sí, estas prácticas no son, sin embargo, algo que el individuo mismo invente. Se trata de esquemas que encuentra en su cultura y que le son propuestos, sugeridos, impuestos por dicha cultura, su sociedad y su grupo social» (1037).

través de las prácticas de sí de las que disponen en cada momento de la historia.⁷ Este giro implicó una inversión importante: el de la preeminencia de la resistencia y de la libertad con respecto al ejercicio del poder. En el texto de 1983 («El sujeto y el poder») en el que este giro se anuncia con mayor claridad—en el contexto de una abstracción teórica inusitada en relación con la especificidad histórica y la localidad geográfica de los análisis del poder de la década anterior—, nos encontramos con que el concepto central con base en el cual se define el ejercicio del poder es el concepto de «gobierno».

En este texto, Foucault se acerca lo más que puede a una definición del poder mismo en tanto que conjunto de relaciones múltiples y heterogéneas de fuerza entre los individuos. Se trata todavía, sin lugar a dudas, de ese ejercicio a la vez individualizante y totalizante característico de las sociedades modernas, disciplinarias y biopolíticas: esa «doble ligadura» dentro de la cual había descubierto Foucault que, en nuestra relación con el poder, nos encontramos inscritos en tanto que sujetos (1983: 216; la traducción es mía).⁸ Sin embargo, la especificidad de tales relaciones en tanto que relaciones *de poder* radica en este texto en lo que en ellas está en juego: la pretensión de afectar de cierta manera la conducta del otro. Lo fundamental es aquí el modo en el que unas acciones buscan modificar, guiar o desviar otras acciones. Es en este sentido que aparece como decisiva la noción de «gobierno», que se define como la pretensión de limitar y estructurar el campo de las acciones posibles de los otros (Foucault, 1983: 221). La materia del ejercicio del poder como gobierno es la conducta de los individuos en

⁷ Vincenzo Sorrentino ofrece la siguiente definición, que asumo de aquí en adelante, de tales prácticas: «aquellas a través de las cuales el individuo—nunca aisladamente, sino siempre en el seno de una red de relaciones—se gobierna y transforma a sí mismo: sólo gracias a tales técnicas, por otra parte, los contenidos éticos se enraízan y devienen principios de conducta» (2011: 154; la traducción es mía).

⁸ Se trata, además, de la misma distinción a la que Foucault había llegado por primera vez ocho años antes entre una «anatomopolítica de los cuerpos» y una «biopolítica de las poblaciones», que se deriva del análisis que en *La voluntad de saber* había llevado a cabo sobre el modo en el que la sexualidad era abordada por el poder. Cito el siguiente pasaje que resume adecuadamente la función, el alcance y la profundidad de estos poderes: «Desde el siglo XVIII (o, en todo caso, desde fines del siglo XVIII) tenemos, entonces, dos tecnologías de poder que se introducen con cierto desfase cronológico y que están superpuestas. Una técnica que es disciplinaria: está centrada en el cuerpo, produce efectos individualizadores, manipula el cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles a la vez. Y, por otro lado, tenemos una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio del adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos» (2006: 225).

tanto que escenario de posibilidades. El poder se define entonces como

una estructura total de acciones dispuesta para producir posibles acciones; incita, induce, seduce, facilita o dificulta; en el extremo constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre un sujeto o sujetos que actúan en virtud de su actuar o su ser capaces de acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Foucault, 1983: 220).

Lo que parece interesarle a Foucault es hacer visible el despliegue efectivo y concreto del ejercicio del poder en el escenario material y relacional, extra-institucional, en el que se efectúa: el de los encuentros afectivos entre individuos, entre potencialidades.

El sujeto es el efecto fundamental de este ejercicio (cf. Agamben, 2006: 20 y ss.). Veíamos antes como el uso de sí implicaba ya una mediación afectiva: *hacer uso* de significaba, fundamentalmente, relacionarse con el mundo en tanto que afectado y, en esa medida, relacionándose consigo mismo. Significaba, en otras palabras, hacer pasar toda acción y todo pensamiento por el filtro de la inquietud y de la vigilancia de sí. Es precisamente ese movimiento, dentro del cual se establecía la relación de sí a sí en la que nacía un sujeto, el que el poder como gobierno busca intervenir. Una vez que, a partir de una colmación afectiva del alma, se haya llegado a componer un bloque más o menos cerrado y estable de conductas, y el individuo encuentre en esas conductas ya no posibilidades, sino elementos constitutivos de lo que él mismo es, es ahí que ha sido nacido un sujeto. El gobierno, en este sentido, es una máquina de producción de sujetos pasiva y heterónomamente constituidos.

En el contexto helenístico de la temática del cuidado de sí encontramos ya sugerida, por el contrario, una definición del gobierno como gobierno de sí. El único poder que uno puede ejercer plenamente es el que ejerce sobre sí mismo. En este sentido, el gobierno se define como la manera particular de relacionarse consigo mismos que tienen aquellos individuos que no abandonan la determinación de su conducta ni a los instintos ni a las pasiones más fuertes que pudieran acecharlos (Sorrentino, 2011: 143). Gobernarse significa dar cierta dirección a la propia conducta a partir de una elaboración activa, inmanente y autónoma—en la medida en la que se encuentre fundada en la relación con uno mismo, en la vigilancia y la distancia implicadas en la *convertio ad se*—de los elementos que lo determinan (pasiones y representaciones). El espacio técnico-práctico que se define en la relación gubernamental de los individuos consigo mismos es, a la vez que el espacio en el que se constituyen como sujetos, aquel en el que el ejercicio de la libertad encuentra su condición de posibilidad y el fundamento de su ejercicio (Foucault, 2013b: 1030 y ss.).

De la irreductible singularidad de la relación consigo mismo de cada individuo,

fundamento reflexivo y último de cualquier acción en tanto acción ética, se deduce la esencial apertura del campo de las acciones posibles. Tal apertura no es tanto una necesidad del poder, como una consecuencia intrínseca de la naturaleza de aquello sobre la cual éste se ejerce: la potencialidad de los cuerpos, el campo de sus usos posibles. Aun cuando este campo se encuentre saturado por unas relaciones de poder especialmente consolidadas, aquella reflexividad implica siempre la posibilidad de una interrupción, de una desviación impredecible: la relación de cada cual consigo mismo es en último término impenetrable, es un afuera con respecto al poder entendido como gobierno heterónimo de las conductas. En este sentido, la relación consigo mismo, expuesta por el análisis foucaultiano de la ética helenística del cuidado de sí, se revela como el lugar legítimo e irreductible de una práctica de la libertad bajo la forma de una constitución autónoma e inmanente de los sujetos por sí mismos.

La regulación de la propia existencia no se puede llevar a cabo, en este contexto, a partir de normas morales o jurídicas. En éstas, afirma Reiner Schürmann, «la autoconstitución, aun interiorizada, permanece heterónoma». Y, como consecuencia, «sólo a condición de dejar de soñar acerca de mega-unidades sociales podrá la autoconstitución ser a la vez pública y autónoma» (1986: 306; la traducción es mía). Los principios del gobierno autónomo de sí no son leyes universales, como tampoco son meras sugerencias o recomendaciones carentes de fuerza ética. Más que de normas o deberes, de recomendaciones o de sugerencias, debemos hablar de reglas inmanentes. Lo que ahí se define es un particular estilo, una cierta manera de usar el propio cuerpo fundada en la inmanencia del propio cuerpo: de su potencialidad. Se trata, por tanto, de relacionarse con la propia vida como una materia a la que se le busca dar cierta forma: aquello a lo que Foucault llama una *estética de la existencia*. Una forma, al igual que el sujeto que en ello deviene, interminable; que encuentra su fin y su principio, su *arkhé*, sólo en sí misma en tanto elaboración permanente de sí como potente (cf. Gros, 2002: 502).

¿Qué significa, entonces, actuar políticamente? A los dispositivos modernos del poder no se le pueden oponer ni las reivindicaciones de derechos individuales ni las exigencias comunitarias por sí mismas, sino que deben ir siempre anteceditas y acompañadas por una producción activa de modos de vida fundada en las relaciones de los individuos consigo mismos, en prácticas y técnicas de subjetivación autónomamente elaboradas. Esta producción define el único concepto de acción política capaz de hacer frente a aquellos dispositivos, a la vez individualizantes y totalizantes, cuya pretensión es gobernar heterónomamente la relación que los individuos establecen consigo mismos, es decir, constituir subjetividades que contribuyan, voluntaria y automáticamente, a la reproducción del poder—confundiéndola con el ejercicio de su libertad. La pregunta política que Foucault nos hereda y que, me parece, resulta definitoria de un

paradigma de resistencia vigente para el presente es, por el contrario: ¿de qué técnicas y de qué prácticas disponemos hoy en día para relacionarnos autónoma e inmanente con nosotros mismos? Pero, aún más, ¿qué técnicas y qué prácticas somos capaces de inventar? ¿Qué uso podemos llegar a hacer de nuestros cuerpos? Porque es ahí donde se juega la posibilidad de una inversión ya no sólo teórica sino eminentemente práctica, es decir, una que ponga la libertad en primer plano y nos coloque en posición de hacer, de la historia de la constitución de los sujetos, la historia de la invención de nosotros por y para nosotros mismos.

Bibliografía

- BIBLIOGRAPHY \ I 2058 AGAMBEN, Giorgio. (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Italia: Nottetempo.
- AGAMBEN, Giorgio. (2014). *L'uso dei corpi. Homo Sacer, IV, 2*. Vicenza, Italia: Neri Pozza.
- DELEUZE, Gilles. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault, III*. (P. A. Ires, & S. Puente, Trads.) Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- EPICURO. (2013). *Obras* (5a ed.). (M. Jufresa, Trad.) Madrid, España: Tecnos.
- FOUCAULT, Michel. (1983). The Subject and Power. En H. Dreyfus, & P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2a ed., págs. 208-228). Chicago, Estados Unidos de América: The University of Chicago Press.
- FOUCAULT, Michel. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (2a ed.). (F. Gros, Ed., & H. Pons, Trad.) D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel. (2010). *La inquietud de sí. Historia de la sexualidad, 3* (2a ed.). (T. Segovia, Trad.) D.F., México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (2013). *La arqueología del saber* (2a ed.). (A. Garzón del Camino, Trad.) D.F., México: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel. (2013). *Obras esenciales*. (F. Álvarez-Uría, J. Várela, M. Morey, & Á. Gabilondo, Trads.) Barcelona, España: Paidós.
- FOUCAULT, Michel. (2014). *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad, 2* (2a ed.). (M. Soler, Trad.) D.F., México: Siglo XXI.

- GROS, Frédéric. (2002). Situación del curso. En M. Foucault, & F. Gros (Ed.), *Hermenéutica del sujeto* (H. Pons, Trad., 2a ed., págs. 479-516). D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- LALLEMENT, Maxime. (2012). Foucault's Biopolitics: A Critique of Ontology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 43(1), 76-91. doi:10.1080/00071773.2012.11006758
- PLATÓN. (1992). *Diálogos, VII. Dudosos, apócrifos, cartas*. (J. Zaragoza, & P. Gómez Cardó, Trads.) Madrid, España: Gredos.
- SCHÜRMAN, Reiner. (1986). On Constituting Oneself an Anarchist Subject. *PRAXIS International*(3), 294-310. Obtenido de <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=56191>
- SORRENTINO, Vincenzo. (2011). Dall'autogoverno all'autonomia: Foucault e la critica come êthos. En L. Bernini (Ed.), *Michel Foucault, gli antichi e i moderni. Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità* (págs. 129-155). Pisa: ETS.