

La problematización foucaulteana de la «educación» en el marco de su ontología política de las relaciones entre subjetividad y verdad

*Iván Gabriel Dalmau**

Introducción

Aunque las ideas y los análisis de Foucault han interesado justamente a quienes se ocupan de la educación, ninguno de sus textos está enteramente consagrado a esta cuestión. El tema de la educación, sin duda importante en su obra, aparece siempre en relación con otros, a partir de otros; en primer lugar entre ellos, la disciplina (Castro, 2011:126)

En el presente escrito se pretende poner en diálogo, a partir de los señalamientos realizados por el propio Foucault en las breves conferencias dictadas en la

* Becario Doctoral del CONICET, radicado en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín. Jefe de Trabajos Prácticos de Epistemología de las Ciencias Sociales (Escuela de Humanidades – UNSAM).

University of Vermont en el año 1982, distintos modos de *visibilización* de la «educación» en el marco de su abordaje *ontológico – político* de la *constitución* de las *formas de subjetividad* y de los *regímenes de veridicción*.

Específicamente, buscaremos señalar el modo en que dicha problemática se encuentra ligada, por un lado, a modos de *objetivación de la verdad del sujeto*, vinculados íntimamente a la *formación discursiva* de las modernas *ciencias humanas* en cuya *procedencia* se encuentra la *práctica* de la «confesión» propia del «pastorado cristiano». Por otro lado, la «educación» es *visibilizada* por Foucault en el seno de la *problematización* de las *prácticas de sí* en la cultura greco – romana, es decir, en el contexto de la proliferación de *prácticas de subjetivación de la verdad* por parte del *sujeto*.

En lo que respecta al soporte textual, nos valdremos de las mencionadas conferencias, como así también de fragmentos extraídos del clásico libro publicado por Michel Foucault en 1975 bajo el título *Surveiller et Punir* y del curso dictado en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1981–82, titulado *L'Herméneutique du sujet*. Ahora bien, partiendo del atinado señalamiento realizado por el especialista argentino Edgardo Castro y buscando no forzar interpretativamente a los trabajos foucaulteanos, ¿en qué medida la «educación», en sentido amplio, puede ser encontrada de manera recurrente en el marco de la *problematización* foucaultea de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*?

Una genealogía de los juegos de verdad

Todo el proyecto filosófico de Foucault puede ser descrito en términos de una genealogía que constaría de tres ejes: una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral (el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos) (Castro, 2011: 172)

Como hemos señalado previamente, en el presente apartado tomaremos como punto de partida una serie de señalamientos realizados por Michel Foucault al inicio de sus conferencias dictadas en la *University of Vermont* en el año 1982, en las cuales desarrollará una *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* en el marco del abordaje de las denominadas *técnicas de sí*

en la cultura greco-romana. *Prácticas* a las que en el devenir de las clases contrapondrá tanto a las del «examen de sí mismo» desarrolladas en el ámbito del «cristianismo primitivo», así como también a las *formas de producción de la verdad* respecto de los *sujetos* propias de las modernas *ciencias humanas*. Sin más preámbulos, partiremos entonces de la inclusión del siguiente fragmento con que Foucault busca contextualizar la problemática a abordar en las conferencias en el marco de sus investigaciones precedentes:

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

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

He intentado elaborar una historia de la organización del saber respecto a la dominación y al sujeto. Estudié a la locura no con los criterios de las ciencias formales, sino para mostrar cómo, mediante este extraño discurso, era posible un cierto tipo de control de los individuos dentro y fuera de los asilos. Este contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que yo llamo gobernabilidad¹ (...). Quizás he insistido demasiado en el tema de la tecnología de la dominación y el poder. Cada día estoy más interesado en la interacción entre uno mismo y los demás, así como en las tecnologías de la dominación individual, la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo, es decir, en la tecnología del yo² (Foucault, 2008: 49).

Podemos ver allí, en los fragmentos que hemos citado, una referencia condensada de Foucault al conjunto de sus investigaciones, las culminadas y las en curso, hilvanadas a través de la *problematización* de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* como interrogante que permite recuperar críticamente el *herramental* previamente construido otorgándole nuevos bríos en el plexo de la interrogación actual. Sin embargo, cabría plantear el siguiente interrogante: ¿en qué medida el amplio abanico que constituye a la producción foucaultea de los años precedentes puede ser releído desde dicha óptica? Buscando dar cuenta del mismo, consideramos clave el enfocarnos en la manera en que Foucault caracteriza y pone en práctica al *método genealógico*; se torna ineludible, entonces, la referencia al artículo publicado en 1971 bajo el título: «*Nietzsche, la génealogie, l'histoire*» (Foucault, 1992). En dicho artículo, a partir de la realización de una lectura de Nietzsche, Foucault retoma la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de «origen» y «surgimiento» respectivamente, por lo tanto, en la interpretación foucaultea, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de «origen fuente», de «origen transhistórico», mientras *Erfindung* se liga a la problemática concreta de la *procedencia* (*Herkunft*) y de las *condiciones de posibilidad* para la *emergencia* (*Entstehung*) de las *prácticas*. A lo largo de la lectura de Nietzsche ensayada en dicho artículo, sostendrá Foucault que la búsqueda de la *procedencia* se encuentra íntimamente imbricada con la articulación entre el *cuerpo* y la *historia*:

el cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (...), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo (Foucault, 2008: 15).

A su vez, sostuvo Foucault que:

no hay nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas – o al contrario los retornos completos –, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente (Foucault, 2008: 13).

Nos encontramos con la necesidad de poner en cuestión una concepción teleológica de la historia, haciendo a un lado el carácter «evidente» de *universales* como «verdad» y «ser». Justamente, puede plantearse que la indagación respecto de la *procedencia* permite al *genealogista* *problematizar* las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*, en la medida en que resulta una *herramienta* aguda para el desentrañamiento del carácter *acontecimental*, *aleatorio* y por lo tanto *inesencial* de lo que «conocemos» y de lo que «somos». La *genealogía* en tanto *método* de trabajo permite la puesta práctica de una *ontología histórico – política*, en su imbricación ineludible, de los *modos de producción de la verdad* y de las *formas de subjetividad*, en lugar de tomarlos como punto de partida e inscribir la reflexión en los planos de una «teoría del conocimiento» y una «antropología filosófica». Por otra parte, sería pertinente destacar que, prescindiendo nuevamente del «teleologismo» historiográfico, el análisis de la *emergencia* (es decir la indagación respecto de las denominadas *condiciones de posibilidad* de la misma), permite según Foucault la introducción de las fuerzas y sus correlaciones en la historia: «*Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. (...) La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas» (Foucault, 2008: 15-16).

En *Surveiller et Punir*, publicado cuatro años más tarde, Foucault realiza una puesta en práctica del método *genealógico*; en dicho trabajo pretende dar cuenta del modo en que las *relaciones de saber – poder* *constituyeron* al «alma moderna», cuestión indisociable justamente de la *emergencia* de ciertos *dominios de saber*; inscribiendo dicha investigación en el marco del proyecto *genealógico* de llevar a cabo una *ontología histórica* de lo que «conocemos» y de lo que «somos», en lugar de tomar - valga la redundancia - como evidencia y punto de partida aquellos *universales* que serían la «verdad» y el «ser». No se trata allí, entonces, de colocarse en el nivel de las *ciencias humanas* y de la consecuente realización de una investigación sociológica e historiográfica que dé cuenta de cómo las ciencias «evolucionaron» hasta «descubrir la verdad» respecto del «ser» del «delincuente», logrando a su vez dar mayor «racionalidad» y «humanidad» al sistema penal al impregnarlo con sus «descubrimientos»; sino que por el contrario, Foucault pone en práctica el *método genealógico*, dando cuenta entonces del *acontecimiento* de *surgimiento* de ciertos *saberes* en su imbricación con modos de ejercicio del *poder*, los cuales dieron lugar a ese *objeto de saber* y blanco de intervención política que es el denominado «delincuente», cuyo *surgimiento* resulta inescindible de la *constitución* de *prácticas* como el «examen» y la «pericia médico – criminológica», *configurantes* del naciente *dispositivo* denominado «prisión».

Puede plantearse entonces que el juego de las *relaciones de saber – poder* que atravesaron - en su imbricación *estratégica* - a *prácticas discursivas* y *extradiscursivas* dio lugar a la *emergencia* de ciertos *sujetos*, por ejemplo el «perito médico» y el «antropólogo criminal», de ciertos *objetos*, el «delincuente» con sus diversos «tipos», y cierta manera de *producción de la verdad* vinculada a las reglas que atraviesan a los *discursos* «médico – legal» y «antropológico – criminal», permeando de manera *inmanente* al ejercicio de la *función enunciativa*, *configurando* entonces la *grilla de decibilidad* y *visibilidad* de ciertos *sujetos* respecto de determinados *objetos*³. En ese sentido, atendiendo a la problemática que nos convoca, resulta sumamente pertinente remarcar que al dar cuenta del *surgimiento* de las *disciplinas* en la modernidad, Foucault vinculó el modo de *ejercicio del poder*, la *economía* de las *relaciones de saber – poder*, propias de la «prisión», con la del «cuartel», la «fábrica», la «familia» y la «escuela». Se torna indispensable, entonces, citar la manera en que caracteriza a una *práctica* que hemos mencionado al pasar en el párrafo precedente, es decir el «examen»; en términos del propio Foucault:

El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una sanción que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona. A esto se debe que, en todos los dispositivos disciplinarios, el examen se halle altamente ritualizado. En él vienen a unirse la ceremonia del poder y la forma de la experiencia⁴, el despliegue de la fuerza y el establecimiento de la verdad. En el corazón de los sistemas de disciplina, manifiesta el sometimiento de aquellos que son perseguidos como objetos y la objetivación de aquellos que están sometidos. La superposición entre las relaciones de poder y las relaciones de saber adquiere en el examen toda su notoriedad visible (Foucault, 2009a: 215).

Vemos condensada en esta cita, la manera en que en torno a la *práctica* del «examen» se produce una imbricación entre las *relaciones de saber – poder* y la *constitución* de *formas de subjetividad* por medio del carácter *objetivante* de dicha *práctica*. Justamente, la articulación entre *relaciones de saber – poder* que se encuentra a la base del «examen» trae aparejada la *producción* de la *verdad* de los *sujetos*, sean «escolares, presos, obreros, niños o soldados», por medio de una *objetivación* de los mismos. En este momento, la siguiente interrogación se nos presenta de manera acuciante, a saber: ¿en qué medida, de manera tangencial al menos, la problemática de la «educación» puede ser reencontrada en el marco de los últimos trabajos de Foucault, en los cuáles la relación entre *verdad* y

subjetividad es problematizada en torno al abordaje de las *prácticas* por medio de las cuáles el *sujeto* se relaciona *consigo mismo y con los otros*?

Verdad y subjetividad en el marco de la problematización de la relación de sí consigo mismo y con los otros

En L'Herméneutique du sujet, es decir en el marco de la cultura del cuidado de sí mismo, Foucault distingue entre pedagogía y psicagogía. Entiende allí por «pedagogía» la transmisión de una verdad que tiene por función dotar al sujeto de aptitudes, capacidades, saberes y por «psicagogía» la transmisión de una verdad que tiene por función modificar el modo de ser del sujeto, no simplemente dotarlo de las capacidades que no posee (Castro, 2011: 299).

El curso dictado por Foucault durante el ciclo lectivo 1981 – 82 en el *Collège de France, L'Herméneutique du sujet*, comienza con el señalamiento de que en un determinado momento de la historia occidental se completó el aflojamiento de las relaciones entre «espiritualidad» y «filosofía», *acontecimiento* en cuya *procedencia* se encuentran ciertos desarrollos teológicos-vinculados por ejemplo a la apropiación tomista de categorías filosóficas aristotélicas y el desarrollo del escolastismo-, y que nuestro «autor» denominará «momento cartesiano». Dicho *acontecimiento* de separación entre «filosofía» y «espiritualidad» será crucial para el devenir de la historia de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* en Occidente. Buscando ligar dicha problemática con los trabajos desarrollados previamente, en la primera lección del curso señalará Foucault que:

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

El pensador francés, se detendrá luego en los distintos modos en que -en el ámbito de la «espiritualidad»- se opera la conversión del ser del *sujeto* en su persecución de la *verdad*, refiriéndose en primer lugar al movimiento que arranca de su condición actual al *sujeto*, forma de conversión a la denominará

esquemáticamente, según sus propios términos, movimiento del «eros». Tras lo cual, pondrá el foco en la otra gran forma, la «ascesis», que es de la que se ocupará fundamentalmente a lo largo del curso y que funcionará como eje para distinguir a las *prácticas de sí* propias de la cultura greco-romana, con especial énfasis en el estoicismo del período del Alto Imperio, del conjunto de *prácticas* propias de la «ascesis cristiana». Dirá entonces que:

Hay además otra gran forma por la cual el sujeto puede y debe transformarse para tener acceso a la verdad: es un trabajo. Es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la ascesis (*askesis*) (...). Para la espiritualidad, la verdad no es simplemente lo que se da al sujeto para recompensarlo en cierto modo por el acto de conocimiento y llegar a colmar ese acto. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto o que lo transfigura. En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento, jamás podría en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto (Foucault, 2009: 34).

Por el contrario, en el denominado «momento cartesiano», al desanudarse, como hemos señalado previamente, la relación entre «filosofía» y «espiritualidad», se produce el advenimiento de una reconfiguración de las relaciones entre *subjetividad* y *verdad*, puesto que el acceso a la *verdad* ya no comprometerá al ser del *sujeto* en cuanto tal, ya que ahora las condiciones para el acceso a la misma se caracterizarán por su relación con el «acto de conocimiento». Podría decirse que entre el ser del *sujeto* y el acceso a la *verdad* se ha producido una doble fractura: ni éste debe ser puesto en cuestión para acceder a aquella, ni dicho acceso repercute sobre él. En términos del propio Foucault:

Pues bien, ahora, si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la edad moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento, y sólo el conocimiento. (...) desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de las relaciones entre la subjetividad y la verdad (Foucault, 2009: 36 – 37).

Foucault se centrará a lo largo del curso en el modo en que las relaciones entre *subjetividad* y *verdad* fueron *problematizadas* en el ámbito de la filosofía y la cultura helenística y romana, es decir durante el período en que no se había producido aún el aflojamiento de las relaciones entre «filosofía» y «espiritualidad». Retomando la referencia introducida en la primera lección del curso respecto de los modos de transformación del ser del *sujeto* como condición del acceso a la *verdad*, transformación que se complementará con el efecto producido por dicho acceso, Foucault dedicará gran parte del curso al problema de la «ascesis». En ese sentido dirá que:

En suma, podríamos decir (...) que la ascesis es lo que permite, por una parte, adquirir los discursos de verdad que, en todas las circunstancias, acontecimientos y peripecias de la vida, se necesitan para establecer una relación adecuada, plena y consumada consigo mismo; por la otra, y al mismo tiempo, la ascesis es lo que permite que el sujeto de esos discursos de verdad se convierta en sí mismo, lo que permite convertirse en sí mismo al sujeto que dice la verdad y que, por esta enunciación de la verdad, queda transfigurado, transfigurado por eso mismo: precisamente por el hecho de decir la verdad. En suma, creo que podemos proponer lo siguiente: la ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad (Foucault, 2009: 316).

Resumidamente puede decirse que el conjunto de *prácticas* tales como el intercambio epistolar con el «maestro», la «escritura» al comienzo y al final de la jornada en donde se registran lo que se hará y lo que se hizo, los ejercicios de «memorización», el juego del escuchar y el decir entre quien se inicia en el «cuidado de sí» y su «maestro», se encuentran entonces atravesados por la búsqueda de *constitución* de una relación adecuada de sí consigo mismo, gracias a la cual el *sujeto* puede sentirse satisfecho en su estar consigo mismo, y encontrarse preparado para afrontar los imponderables de la vida. De lo que se trataba, entonces, era de la *constitución* del *sujeto* por medio de una serie de *prácticas* que le permitieran procurarse de un equipamiento para afrontar los acontecimientos y accidentes que pudieran producirse, lo cual traía aparejado el cultivo de un *arte de existencia*, en cuyo marco la relación con el «maestro» no tenía el carácter de «transmisión pedagógica de verdades» sino de «guía psicagógica».

Tras haber desarrollado dicha caracterización, el filósofo francés contrapondrá la «ascesis pagana» a la «cristiana». En este momento no resulta ocioso recordar que dos años más tarde, en la «*Introduction*» de *Histoire de la*

sexualité 2: L'usage des plaisirs, al presentar las relaciones entre la *moral* y las *prácticas de sí* Foucault introducirá las distinciones entre la determinación de la *sustancia ética*, el *modo de sujeción*, las *formas de elaboración del trabajo ético* y la *teleología del sujeto moral*; distinciones deudoras de los análisis desarrollados en este curso en el que nos muestra que no es al nivel de los *códigos morales* que debe buscarse la *discontinuidad* entre la «moral pagana» y la «moral cristiana», sino por el contrario en la forma en que se constituye el trabajo de sí sobre sí y la finalidad del mismo. De hecho, no sólo muchas de las «restricciones morales» propias del cristianismo ya estaban presentes en la «moral pagana», sino que incluso el «cristianismo primitivo» y, específicamente, «la pastoral de las almas», se apropiarán de numerosas *prácticas* propias de la «cultura de sí» pagana. Sin embargo, dicha reapropiación transformará completamente la relación del *sujeto consigo mismo y con los Otros*, ya que se encontrará atravesada por la lógica de la «obediencia», la «confesión» y la «renuncia». En ese sentido, la relación con el «director de conciencia», la obligación del decir y de la escucha, el reparo en el «flujo de las propias representaciones», se transformarán de modo tal de quedar integradas ya no a la *subjetivación de la verdad* por el parte del *sujeto*, con su consecuente fortalecimiento, sino de la *objetivación de la verdad del sujeto*, quien debe «renunciar» a sí si quiere obtener la «salvación divina» y, por lo tanto, su «obediencia» al «director de conciencia» queda transformada en un fin en sí mismo. Ya no se trata entonces de la obligación del *hablar claro* del «maestro», a quien se escucha, ni de la revisión de las «propias representaciones» como parte del ejercicio de «memorización – incorporación», es decir *subjetivación*, de la *verdad*, sino que se trata ahora de la obligación del *sujeto* de decir la *verdad* a su «director de conciencia», de «confesarse», en cuyo marco el «control del flujo de las propias representaciones» tiene por finalidad el «descubrir» allí a la «concupiscencia larvada», «oculta» y que debe ser «sacada a la luz», o sea debe ser *objetivada* en cuanto *verdad* profunda del *sujeto*⁵. Se torna entonces indispensable la inclusión del siguiente extracto del curso en que nos hemos enfocado:

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

Buscando poner fin al presente escrito, antes de dar paso a la conclusión, resulta pertinente remitir al lector una vez más a las conferencias dictadas en Vermont de que nos hemos ocupado en el primer párrafo. Allí, como hemos visto, Foucault hace explícita su recuperación de las investigaciones que ha desarrollado en los años precedentes, por lo tanto, tras haberse ocupado sucintamente de los mismos problemas que en el curso del *Collège de France*, vuelve hacia el cierre de las conferencias a ligar en este caso *prácticas* de «examen de sí mismo» propias del cristianismo con el giro introducido en las modernas *ciencias humanas*:

El tema de la renuncia a sí mismo es muy importante. A lo largo de todo el cristianismo existe una correlación entre la revelación del yo, dramática o verbalmente, y la renuncia al yo. Al estudiar estas dos técnicas, mi hipótesis es que la segunda, la verbalización, se vuelve más importante. Desde el siglo XVIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia al yo⁶, pero para constituir positivamente un nuevo yo. Utilizar estas técnicas sin renunciar a sí mismo supone un cambio decisivo (Foucault, 2008: 94).

¿En qué medida la problemática del «examen» a que nos hemos referido en el apartado anterior es susceptible de ser reelaborada a partir de los trabajos foucaulteaños de fines de los años setenta y principio de los ochenta? ¿Puede encontrarse en torno a la distinción entre «psicagogía» y «pedagogía» por un lado, y entre *prácticas* propias del «cultura de sí greco – romana» y *prácticas* ligadas a la «confesión» en el marco del «pastorado cristiano» el eje a partir del cual resituar la problemática de la «educación» en el marco de la filosofía foucaulteaña?

A modo de cierre

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

A lo largo del texto hemos ensayado una lectura de conjunto de parte considerable de la «obra» foucaulteaña. En ese sentido, si bien el soporte textual

citado lo constituyen, en gran medida, el clásico trabajo de Foucault publicado en 1975, *Surveiller et Punir*, y dos cursos dictados durante el año 1982, buscamos remitir a los mismos a la matriz de interrogación que, como el propio «autor» lo explicitara, ha permeado su trabajo durante más de dos décadas. Por lo tanto, más que del rastreo de los distintos modos en que la «educación» fue abordada por Foucault tangencialmente en el marco de distintas investigaciones, intentamos reponer el interrogante fundamental que ha jalonado sus trabajos y en torno al cual deben ser repensadas sus múltiples referencias a distintas problemáticas que son susceptibles de ser englobadas bajo la categoría de «educación». Puede decirse entonces, que el título que se encuentra colocado sobre estas líneas debería ser reescrito, ya que más que de «la *problematización* foucaultiana de la «educación» en el marco de su *ontología política* de las relaciones entre *subjetividad y verdad*», al poner en práctica nuestro trabajo de lectura filosófica nos hemos desplazado hacia «la *visibilización* de la «educación» en el marco de la *problematización* foucaultiana de las relaciones entre *subjetividad y verdad*».

Retomando los señalamientos realizados en las líneas precedentes, restará decir entonces que, al ligar al *herramental* foucaultiano a los interrogantes que Foucault buscó abordar, consideramos pertinente remarcar que no hay en la «obra» foucaultiana la pretensión de realizar una suerte de «sociología histórica» de las «instituciones», en cuyo marco «la escuela» fuese susceptible de ser estudiada. Razón por la cual, las variadas referencias a la «educación» que a lo largo de la misma pueden encontrarse, deben ser remitidas para su cabal comprensión al proyecto filosófico foucaultiano de realización de una *ontología histórico – política* de las relaciones entre *subjetividad y verdad*.

Notas

- 1 La traductora de la editorial Paidós, vertió como «governabilidad» lo que los estudiosos y traductores de Foucault tradujeron luego atinadamente como «gubernamentalidad» (en francés: «*gouvernementalité*»). El mismo problema se encuentra respecto de la traducción de «tecnologías del yo» en lugar de «tecnologías de sí» (Foucault utiliza con mayor frecuencia la noción de «técnica» que de «tecnología» para referirse a estas problemáticas, de todas formas lo pertinente para esta nota aclaratoria es que se trata, en francés, de «*techniques de soi*» no de «*techniques du je*»). Para evitar confusiones, incluimos la rectificación correspondiente en esta nota al pie, pero dejamos la cita tal cual se encuentra en la traducción de Paidós.
- 2 Ver nota 1.

- 3 Si bien excede el interés del presente texto, no podemos dejar de remarcar que la puesta en práctica del *método genealógico* presupone la recuperación y reapropiación crítica del *herramental arqueológico* producido por el propio autor a lo largo de los años '60.
- 4 Buscando no comprometer la unidad temática del presente trabajo, remitimos meramente al lector al curso dictado por Foucault en el *Collège de France* durante el ciclo lectivo 1982 – 1983, en el que la noción de «forma de experiencia» es recuperada y reelaborada bajo el prisma del *herramental* producido en el marco de las investigaciones realizadas durante los años que median entre la publicación de *Surveiller et Punir* y el dictado de dicho curso; investigaciones en las que la noción de *gubernamentalidad* adquiere un lugar fundamental.
- 5 La problemática de la «confesión» y de la «dirección de conciencia» en el seno del «pastorado cristiano» y su importancia para la historia de la *subjetividad occidental* ya habían sido abordadas por el propio Foucault a lo largo del curso dictado en el *Collège de France* durante ciclo lectivo 1977 – 78, titulado *Sécurité, Territoire, Population*.
- 6 Ver nota 1

Bibliografía

- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- Foucault, M. (1992). «Nietzsche, la genealogía, la historia». En *Microfísica del poder*, La Piqueta: Madrid.
- (2008). «Tecnologías del yo». En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós: Buenos Aires.
- (2009a). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- (2009b). *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1981 – 1982)*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Raffin, M. (2008). «El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión». En *Lecciones y Ensayos* N° 85.