

SUBJETIVIDAD, DESEO Y BIOS EN LA LECTURA FOUCAULTIANA DE LA MODERNIDAD

Subjectivity, Desire and *Bios* in the Foucaultian Reading of Modernity

Dra. Sferco, Senda (CONICET / IIGG)

senda.sferco@gmail.com

Dr. Blengino, Luis Félix (CONICET / UNLaM)

luis.blengino@gmail.com

Artículo Recibido septiembre de 2023

Artículo Aprobado: octubre de 2023

Resumen:

Este artículo aborda la crítica foucaultiana a las categorías que, en el siglo XIX, buscaron organizar el estudio histórico de la subjetividad moderna. Especialmente, cuando en el curso impartido en el Collège de France en 1980-1 *Subjectivité et Vérité*, Foucault toma distancia de las nociones de “judeo-cristianismo” y de “paganismo” que considera categorías de “autoanálisis” de la modernidad, a la vez que reclama otras claves de lectura a fines de componer su propia genealogía de la moral de occidente. La hipótesis que buscamos poner a prueba en este escrito es que es la noción de *bíos* la que le sirve para movilizar una lectura ampliada de la relación entre subjetividad y verdad en occidente, tanto como el deseo la experiencia que, alrededor de las distintas codificaciones de la moral sexual, brindará el alma y el cuerpo para garantizar la pervivencia de las nuevas dinámicas de gobierno.

Palabras clave: Subjetividad – Verdad – *Bíos* – Deseo – Modernidad

Abstract:

This article deals with Foucault's critique of the categories that, in the nineteenth century, sought to organize the historical study of modern subjectivity. In particular, in the course given at the Collège de France in 1980-1 *Subjectivité et Vérité*, Foucault distances himself from the notions of "Judeo-Christianity" and "paganism", which he considers categories of "self-analysis" of modernity, and calls for other keys of reading

in order to compose his own genealogy of western morality. The hypothesis that we seek to test in this paper is that it is the notion of *bíos* that serves to mobilize an expanded reading of the relationship between subjectivity and truth, as much as desire the experience that, around the various codifications of sexual morality, will provide the soul and the body to ensure the survival of the new dynamics of government.

Key words: Subjectivity – Truth – *Bíos* – Desire – Modernity

El análisis de la Modernidad como umbral del presente

Desde la perspectiva de Foucault la Modernidad es un período que se extiende desde el siglo XVIII hasta finales del siglo XIX y que traza el “umbral de inteligibilidad” (1966, p. 255) de las lógicas que establecen los problemas de nuestro presente. Dicho período ha sido indagado por el autor en relación con diversos problemas: la crítica a la antropología (1954-5), la historia de la locura (1961), la historia de la clínica (1962), la arqueología de las ciencias humanas (1966), el nacimiento del discurso filosófico (1966), las técnicas de vigilancia y castigo (1975), la instalación del dispositivo de sexualidad (1976), la genealogía de sus formas de gobierno *omnes et singulatim* y la factibilidad de su crítica (1978). La modernidad es, ciertamente, la experiencia privilegiada de análisis del presente que atraviesa enteramente su obra.

Entre las varias inquietudes que lo llevan a indagar dicha época la cuestión de la subjetividad resulta una preocupación central desde su curso de 1980, *El gobierno de los vivos*. Dicha tópica exige, según su propuesta, un abordaje histórico-crítico de los modos en que las conductas han sido gobernadas mediante diversas relaciones de saber y de poder con el objetivo de producir y sostener efectos de verdad que lleguen a interiorizarse como fondo subjetivo (2012, pp. 3, 12). En este sentido, si bien en la analítica foucaultiana el prisma “gobierno, saber-poder y verdad” ya venía siendo utilizado por el autor para dar cabida al tratamiento de diversos problemas¹, desde 1980

¹ Entre ellos podemos mencionar no sólo la formulación acerca de la gubernamentalidad en el célebre curso *Naissance de la Biopolitique*, de 1979, y el registro de las contraconductas trabajado en 1978 en *Sécurité, territoire, population*, sino el estatuto de la crítica, que Foucault vincula en su conferencia *Qu'est-ce que la critique?* de 1978, a una tarea de traza de límites en relación con las modalidades del gobierno.

esta triangulación analítica tendrá como foco la pregunta por la constitución de la subjetividad, aunque sin buscar restituir con ella una figura de sujeto *qua* sustrato ontológico.

Como es habitual, Foucault interpela las elaboraciones teóricas vigentes a partir de un registro archivístico genealógico. Para ello abre un debate metodológico con el siglo XIX y los modos en que éste ha pensado la subjetividad como problema, haciendo foco en la dinámica relacional que pauta su emergencia y transformación. Desde su perspectiva, la subjetividad no emerge como supuesto o fondo oculto del sujeto o de una unidad vital o antropológica, sino que se forja en focos de experiencia donde el sujeto va elaborando, a través de la puesta en marcha de diversos recursos y técnicas, un vínculo con la verdad (Foucault, 2001, pp. 3-4; 2012, pp. 51-59, 157). Su análisis no implica, entonces, atender únicamente a los modos específicos en que las relaciones entre saber y poder son orientadas por prácticas de gobierno hacia una definición de verdad (como lo había hecho en relación con sus estudios sobre la gubernamentalidad liberal y neoliberal, por ejemplo). Solicita también el examen de las maneras a través de las cuales se solicita al individuo la encarnación de esta práctica. Es decir, cuál es el trabajo sobre sí mismo que dichos modos de gobierno necesitan por parte del sujeto para poder ser sostenidos; cómo es que lo convocan a dicha tarea; y cuál es el vínculo que se privilegia en relación con los otros. Efectuar un análisis de la subjetividad, para Foucault, implica entonces atender al registro histórico en el que se da forma *efectivamente* a una experiencia: esta se configura a partir de los modos en que se codifican y dirigen *praxis* y gobiernos de conductas a nivel general y a nivel particular, a través de las maneras específicas según las cuales efectivamente se compone dicha pretensión de subjetividad. Se trata de un registro de relaciones de saber y de poder polimorfos dirigidas a sostener una serie de comportamientos a lo largo del tiempo y en determinados espacios. Estos van pautando modos de veridicción del sujeto que, a la vez que lo inscriben en determinada relación de gobierno, se hallan redirigidos continuamente hacia nuevas relaciones de fuerzas, dando lugar a la posibilidad de un descalce productivo entre subjetividad y subjetivación.

Recordemos que en el planteo foucaultiano no sólo es necesario delimitar una problemática, sino que sus términos deben permitir efectuar el diagnóstico de su

crítica². Esto es, el registro de las relaciones de fuerza, siempre históricamente situadas, según las cuales esta subjetividad pretendida por los códigos de conducta se abre lugar y tiempo para una producción subjetiva que resulta irrepresentable dentro de los cánones de un fundamento antropológico o trascendental³. De modo tal que encontramos en los estudios foucaultianos de los años 1980 una tensión productiva que, en el espacio de este artículo, procuraremos aprovechar: la que entiende que, junto a la pretensión de subjetividad conducida por las prácticas de gobierno, se forja la factibilidad de otro tipo de elaboración en relación a dicha experiencia. Esta no ocurrirá en respuesta a una negatividad dialéctica o por la vía de una diferencia ontológica, sino mediante un registro de la materialidad efectiva de las relaciones de fuerza que los vínculos entre saber, poder y verdad van dejando afuera de determinado orden. La afirmación de que estas relaciones de fuerza pueden ser recuperadas y reintensificadas a través de un abordaje genealógico de sus focos de experiencia es la gran apuesta de Foucault. Sus análisis se conforman por tanto de un material heteróclito a través del cual los sujetos van sosteniendo diversos ejercicios dirigidos a dar forma a su subjetividad según los cánones preestablecidos, pero también a criticar, desfaltar y reelaborar resistencias posibles. En este sentido ha de entenderse la idea de “umbral” y el plano bivalente de remanencias y diferencias históricas que su arqueo-genealogía habilita.

Ahora bien, como es habitual en su estilo de trabajo, Foucault retorna sobre sus propias hipótesis para echar luz sobre la factibilidad y alcance de sus métodos de análisis. Este es el caso de algunas lecciones del curso impartido entre 1980 y 1981 en el *Collège de France*, publicado en castellano bajo el título “Subjetividad y verdad” en el que basaremos el presente estudio. Allí Foucault explicita la necesidad de una toma de distancia teórica respecto de una serie de conceptos heredados por la tradición “crítica” a fines de ofrecer una lectura precisa de los problemas que atañen a la subjetividad del siglo XIX. Estos son “paganismo”, “judeo-cristianismo” y

² La relación entre filosofía y diagnóstico, emuladora de la idea nietzscheana de “médico de la cultura”, es planteada por Foucault desde 1966, en el recientemente editado *Discours philosophique* y retomada en los cursos de 1983 y 1984, como tarea de una filosofía atenta a ejercer una mirada crítica sobre su actualidad y plantear diagnósticos críticos sobre el presente “de nosotros mismos” (2008, p. 22; 2009, p. 261)

³ De dicha crítica se ocupa Foucault muy tempranamente en el recientemente editado curso *La Question anthropologique* correspondiente a clases impartidas por nuestro autor en su juventud, en la universidad de Lille, durante los años 1954-5. Allí ya plantea el abordaje crítico respecto de la antropología y el sujeto que serán centrales en el análisis de su célebre *Les mots et les choses. Une archéologie des Sciences Humaines*, Gallimard: Paris, 1966.

“capitalismo”, utilizados, entre otros, por Max Weber para efectuar una lectura de la conformación histórica de la subjetividad moderna. Foucault, que reconoce dichos aportes a la vez que busca tomar distancia respecto de los análisis weberianos de la modernidad, por su ligazón entre crítica e historia de la “racionalidad”, por mantener una impregnación idealista, lo que lo muestra más escéptico respecto del autor de la *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁴. En este sentido, si bien estas son claves que el pensamiento decimonónico movilizó para reflexionar sobre su época, tanto “judeo-cristianismo” como “paganismo” no habilitan una indagación de las experiencias que efectivamente comportan. Para él son sólo categorías de “autoanálisis” del siglo XIX (cf. Foucault, 2020, pp. 56-57) a las que puede reconocerse como aporte haber definido los objetos de un estudio histórico, aunque de ningún modo resultarían, para Foucault, operativas frente a la tarea de constituir conceptos analíticos capaces de indagar la subjetividad del presente y su historia. En este sentido, si los trabajos de Max Weber, por ejemplo, señalaban una continuidad entre protestantismo, capitalismo y subjetividad moderna, para Foucault será importante abrir dichas correlaciones categoriales a través de una lectura histórico-crítica que permita rastrear, en diversos focos de experiencia, cuáles fueron los códigos, técnicas y ejercicios que resultaron privilegiados a la hora de sostener y dar forma a la subjetividad moderna. Por eso, su estudio buscará adentrarse genealógicamente en el registro histórico heredado del siglo XIX, a fines de permitir la emergencia de otros materiales en la lectura historiográfica.

Es necesario entonces desplazar el zócalo histórico establecido por la filosofía decimonónica hacia un registro temporal más amplio. A partir de las relaciones entre gobierno, saber-poder y verdad, la subjetividad emerge en el análisis como una suerte

⁴ Más allá de las críticas a la racionalidad como prisma de análisis y a cierta gravitación ideal en el análisis de ‘tipos’ o de ‘cuadros de pensamiento’ que mantiene Weber a ojos de Foucault (1994, p. 846), es preciso entender aquí que se trata de una relación más compleja. De acuerdo con Foucault, Weber es el filósofo que se propuso realizar “a fines del siglo XIX el trabajo más grande de síntesis que se haya efectuado en el pensamiento occidental para realizar su propio autoanálisis”. (Foucault, 2020, p. 57). También más adelante, en *El gobierno de sí y de los otros*, curso dictado en el *Collège de France* entre 1983-4, Foucault se inscribirá en la línea de “filosofías críticas”, junto a Nietzsche y al trabajo del sociólogo alemán (Cf. Foucault, 2008, p. 22). En este sentido, es interesante la observación que realiza Philippe Chevallier, en su libro *Michel Foucault et le christianisme* (2011), cuando repone la cita de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, según la cual: “De là des variétés considérables de rationalisation dans les divers domaines de la vie et selon les civilisations. Pour en caractériser les différences, du point de vue de l’histoire des civilisations, il est nécessaire de déterminer quels sont les domaines rationalisés et dans quelle direction ils le sont.” (Weber, 1964, pp. 23-34, en: Chevallier, 2011, p. 29, n. 33). Chevallier, acertadamente, señala la poca justicia de parte de Foucault al reprochar a Weber haber hecho de la racionalidad un “invariante antropológico” (1994, p. 846), en las conversaciones de la “Table ronde du mai 1978” (Foucault, 1994, DE II n. 278).

de hilo rojo a través del cual es posible tramar -retomando la apuesta de Nietzsche- una problematización genealógica de la moral y de la ética (Foucault, 2013). Foucault suma esta dimensión política y estética, y también la necesidad de hacer una genealogía del sujeto moderno: tres proyectos inconclusos o difusos, anunciados, no elaborados unitariamente pero sí presentes en una pluralidad de textos entre finales de 1970 y 1980, que conforman el corpus que venimos referenciando, y que tienen como indagación común al sujeto de deseo.

Como desarrolla en el curso de 1981 y especialmente en el tomo IV de su *Historia de la sexualidad. Las confesiones de la carne*, el surgimiento del sujeto de deseo es examinado por Foucault en relación al largo proceso de libidinización de la carne que se inicia con los padres de la Iglesia de los siglos I y II y se consolida con Agustín en el siglo V. d.C. La cercanía entre la obligación confesional y vigilancia punitiva, le permite balizar una relación entre subjetividad y gobierno afín a las prácticas religiosas, jurídicas y psicoanalíticas que consolidan el vínculo obediente del sujeto a la verdad. Estas elaboraciones subjetivas se basan en una relación de interrogación con la propia interioridad, que tiene como característica un vínculo de dependencia hacia un “tercero”, sea respecto del gobernante como representante de la ley, o del pastor como maestro de conciencia, o del psicoanalista como sujeto-supuesto-saber. La verdad viene así dicha por boca de otro (Sferco, 2023). En estas experiencias la subjetividad emerge como fondo interior, como un secreto incluso, pero que resulta siempre objetivable hacia un afuera que la juzga. Esta relación pastoral marca a fuego la relación con la verdad del sujeto moderno (Foucault 2004, 1984b). Fundamenta como soberanía una relación de sujeción y de docilidad que Foucault interpela sistemáticamente desde inicios de los años 1970 por la vía de una relación productiva entre poder y verdad.

En efecto, la apuesta por poner en valor un sujeto activo, una experiencia de inquietud y cuidado del individuo respecto de sí mismo, y el exámen del encaminamiento ético, político y estético a partir de una interpelación entre subjetividad y subjetivación, no persigue en Foucault un objetivo estilístico meramente individual, o histórico, sino de reconfiguración permanente de las relaciones entre saber-poder y verdad en un campo abierto de acción con los otros. Veremos cómo la problematización del vínculo entre subjetividad, gobierno y *ethos* –una antigua noción política que

nuestro filósofo moviliza para poner en valor la apertura crítica que le interesa a la hora de pensar una ética- lo conduce a la antigua Grecia. Más precisamente al momento que, en una mirada ampliada desde los siglos V a.C. al siglo I y II d.C., permite entender una mutación cabal para la comprensión de nuestra subjetividad: la que da lugar a la creación de un espacio de interioridad del individuo como instancia propiciatoria para un trabajo de reflexividad del sujeto consigo mismo. Este *locus*, que vinculaba la pregunta por un trabajo sobre la propia vida *-bios-* a la dinámica de placeres ético-estética solicitada por las *aphrodisia* griegas, de acuerdo al estudio genealógico de Foucault, será progresivamente escindido como espacio deseante por las escuelas estoicas y aprovechado luego por el cristianismo monástico y pastoral en los primeros siglos de nuestra era para ejercer una conducción pastoral según la dinámica del pecado y la falta. Este proceso, discontinuo, se va intensificando a través de diversas mutaciones que reposicionan un vínculo entre sujeto y verdad, cuya historicidad es cabal para el abordaje de la subjetividad moderna. El nacimiento del sujeto de deseo y del sujeto jurídico precisan la veridicción de una relación de gobierno -sobre la carne primero, sobre el sexo después- que sigue vigente en nuestro presente. El análisis de esta experiencia recorre los archivos de Foucault, y es tratada explícitamente sobre todo desde el curso sobre *Los Anormales*, en 1974, hasta *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, diez años después (1984b). La relación entre gobierno, carne, subjetividad, verdad, y entre gobierno, sexo, subjetividad y verdad no sólo le permite exceder efectivamente los cánones antropológicos de una forma sujeto a la hora de estudiar los modos de gobernar sus incitaciones y abrir más aristas para el análisis de una experiencia, sino también dar lugar a una tríada analítica productiva y funcional para leer la herencia moderna en el presente.

Ahora bien, en el espacio de este artículo no será la carne la unidad con la que interpelaremos la comprensión alrededor del vínculo moderno entre sujeto y subjetividad, puesto que dicha relación ya ha sido elaborada en otros escritos (Sferco, 2021, 2022, 2023; Blengino, 2023). Nos situaremos, en cambio, en el umbral previo, donde no se trata estrictamente, como en la configuración moderna, de un sujeto que se vincula a la subjetividad como un objeto de estudio, regulación, reproducción, sino más bien de cierto *bios* asociado a una relación de gobierno del individuo consigo mismo y de sí mismo con los otros, que permite a Foucault vincular críticamente el umbral greco-romano con sus análisis del siglo XIX.

El estudio que traemos en este artículo se sitúa, entonces, en la pregunta por cómo inteligir las prácticas que tienen lugar entre el umbral moderno y del umbral greco-romano y cristiano, señalando una experiencia que comporta viejas continuidades y nuevas recodificaciones. La hipótesis subrepticia que recorre este desarrollo es la que entiende que la idea de *bios* permite a Foucault inscribir una dimensión ampliada para el análisis de la subjetividad del siglo XIX. Esta noción le permite ofrecer cierto flanco de resistencia frente al carácter pasivo y dócil de un sujeto deseante coincidente con el sujeto de derecho. A través de *bios* Foucault inscribe a la subjetividad en una relación de gobierno, mediante una dinámica activa que no sólo ejerce una conducción de conductas sobre el sujeto, sino que solicita de éste la práctica de una indagación reflexiva, por la que pueden emerger modos de subjetivación éticos y políticos. Ello supone, claro está, adentrarse en el análisis profundo de la moral occidental conducida tanto a nivel general como particular, *omnes et singulatim*, por la vía de diversas experiencias. En el curso ya mencionado *Subjetividad y verdad*, la moral sexual es el foco de análisis de un diagnóstico de la modernidad que ya había afinado su examen sobre la sexualidad (1976), y que inicia aquí con una lectura crítica de las categorías decimonónicas que buscaron comprender la subjetividad moderna.

Subjetividad y verdad

Al final de la clase del 7 de enero de 1981 del curso *Subjetividad y verdad*, Foucault recuerda que la mayoría de las grandes cuestiones teóricas siempre estuvieron asociadas a un problema histórico particular, para vincular con un acontecimiento concreto cada una de las esferas de su investigación: el saber científico al período de constitución de la física matemática, el poder político a la revolución francesa, el sujeto ético al momento de formación de la Roma imperial. Desde esta perspectiva, toda reflexión política vendría asociada a la cuestión histórica de la revolución francesa. Asimismo, cualquier teoría sobre la ciencia estaría vinculada a la cuestión histórica de la revolución científica producida en torno de Kepler, Galileo y Newton. En lo relativo a reflexión moral, que es el problema que nos atañe aquí, la hipótesis de Foucault es que más que buscar responder a la pregunta acerca de si nuestra moral es cristiana o pagana –como ha procurado hacer la filosofía decimonónica–, se trata más bien de identificar y registrar cuándo, cómo y dentro de qué procesos, prácticas e instituciones se fueron

formando los principales elementos de nuestra moral sexual. Desde el análisis de Foucault, entonces, un estudio de la moral debe problematizar su ligazón con la siguiente cuestión histórica: el pasaje que tiene lugar alrededor del siglo I de nuestra era, entre los modos de veridicción de la subjetividad elaborado por las escuelas estoicas y aquellos que incidirán fuertemente en la gestación y consumación del surgimiento del sujeto de deseo y del sujeto jurídico, como piezas cabales de la moral cristiana posterior y de la configuración moderna de la subjetividad en occidente. Como sostiene Foucault:

ninguna reflexión moral, por teórica, por general que sea, ninguna cuestión moral, por contemporánea que sea, pueden evitar, me parece, una cuestión histórica que les está asociada, que es su sombra proyectada y que sería: ¿qué sucedió en el siglo I d.C. en el paso de lo que se llama una ética pagana a una moral cristiana? Este problema histórico, en la historia de nuestra moral, está asociado a todas las cuestiones generales o todas las cuestiones políticas concernientes a nuestra moral, así como la fundación de la física matemática está asociada a todas las reflexiones sobre la ciencia, y la cuestión de la Revolución Francesa está asociada a todas las reflexiones políticas.

Querría, por lo tanto, focalizar un poco mis reflexiones sobre “verdad y subjetividad” en torno de esta cuestión histórica, asociada a todos los problemas de moral. (Foucault, 2020, pp. 34-35)

Foucault identifica la importancia histórico-crítica de una serie de desplazamientos en los primeros siglos de nuestra era que elaboran una relación específica entre subjetividad y verdad a partir de la puesta en marcha de diversas prácticas, ejercicios y codificaciones que involucran al sujeto en un trabajo de sí sobre sí mismo. Entre las escuelas estoicas romanas, herederas de las técnicas de sí elaboradas en la antigua Grecia, y los Padres de la Iglesia Católica, tiene lugar un clivaje privilegiado que incide fuertemente en nuestros modos de interrogar, asumir y conducir nuestras conductas. Como es habitual en su análisis, el relato de una fábula sostenida a lo largo del tiempo le permite dar cuenta del “invariante histórico” (Cf. Foucault, 2020, pp. 19-23) sobre el que se fundamenta una moral aún no cuestionada, así como también de la arbitrariedad de los límites con los que se han ordenado los discursos de nuestra moral sexual.

Paganismo y judeo-cristianismo

En la clase del 14 de enero de 1981 Foucault retoma una lectura de la moral sexual presente en la conocida “fábula del elefante” -relato que recorre la historia de occidente desde el siglo I a.C. al XVIII d.C.- para plantear un abordaje crítico e historizado de la cuestión de la subjetividad y la verdad, planteando un análisis alternativo al weberiano de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2019) y al nietzscheano de *Genealogía de la moral* (1996).

Esta fábula, que toma al elefante como modelo y blasón de la buena monogamia y la justa conducta sexual, sirve a Foucault para indagar una relación sostenida entre vínculo matrimonial, moral sexual e historia. En efecto, de Plinio a san Francisco de Sales los elefantes aparecen como portadores de los valores morales propios de la sexualidad conyugal *natural*, pues ellos por “pudor” solo se acoplan en “secreto” y no retornan a la manada, sino después de haberse lavado en las aguas del río para “purificarse”. No conocen el “adulterio” ni entran en “combates mortales” por las hembras, sino que se unen por “elección”. Sus encuentros sexuales son periódicos y escasos, intensos y duraderos y cuando la hembra está preñada el macho se abstiene de ella (cf. Foucault, 2020, p. 17-23).

Se trata de un relato ficcional que Foucault pone a jugar contra las indagaciones “racionales” de la modernidad, y que le permite tomar recaudos respecto del uso de categorías tales como “paganismo” y “judeo-cristianismo” -que sirvieron como herramienta crítica para el autoanálisis del siglo XIX, tanto a los jóvenes hegelianos Bauer y Marx al abordar “la cuestión judía”, como a Nietzsche al hacer su genealogía la moral y a Weber al explicar el surgimiento del capitalismo, entre otros (Cf. Löwith, 2012)-.

En cambio, Foucault señalará cuáles son las tres razones que ameritan una indagación del problema de la subjetividad en relación con la moral sexual y sus diversos focos de experiencia. La primera corresponde a una “razón filosófica”, es decir, qué experiencia podemos hacer de nosotros mismos y de nuestra propia sexualidad en la medida en que existe cierto saber que se pretende verdadero respecto de la práctica sexual. La segunda refiere a una “razón histórica” desde la cual se reconoce la fecundidad histórica y poco explorada de la relación entre el cristianismo y el paganismo en el período comprendido entre “los últimos siglos de la historia

helenística y romana y los primeros siglos de lo que se llama era cristiana” (Foucault, 2020, p. 42). La tercera y última es una “razón de método” a partir de la cual la fábula del elefante -a pesar de ser “la fórmula más chata, más mediocre, de una serie de pequeños consejos (consejos de vida, reglas de conducta)”- constituye, no obstante, “un género menor que es el de las artes de conducirse, las artes de vivir, los consejos de existencia” (2020, p. 43). Es en este registro minucioso que Foucault concentrará su análisis de la relación entre moral sexual, subjetividad y verdad.

Por lo tanto, desde esta perspectiva la condición previa para abordar el problema filosófico de la relación entre subjetividad, verdad y sexualidad, consiste en reelaborar la diferencia mentada por la “razón histórica” y hacer la crítica de los conceptos metodológicos forjados en el siglo XIX. En efecto, esta es la vía crítica privilegiada para dar inteligibilidad a las dinámicas productivas de las artes de existencia en una lectura diagnóstica del presente.

El problema histórico sale a la luz cuando se advierte que el discurso estoico se ha anticipado de alguna manera a los ejercicios y técnicas de vivir que serán retomadas por el cristianismo. Su hipótesis es que la voluntad de interioridad reflexiva y exigencia de escritura de sí estoica habrían sido recodificadas como intimidad libidinal involuntaria y obligación de verbalización por parte de la religión católica, sobre todo luego de las reformas instaladas por el Concilio de Trento en el siglo XVI. En este sentido, pareciera que el cristianismo no modificó realmente ni los modelos de comportamiento, ni el discurso teórico pagano, y que entonces el problema radica en saber dónde hacer el corte (*cf.* 2020, p. 269). Esta pregunta formulada hacia el final del curso, en la clase del 25 de marzo, reitera aquella otra de la clase del 14 de enero: “¿Cómo establecer la división, cómo hacer la cartografía de esa “divisoria de aguas”, tal cual decía Peter Brown, entre lo que llamamos cristianismo y lo que llamamos paganismo?” (2020, p. 53).

Este problema advertido por Foucault nos pone frente al siguiente interrogante: ¿qué razón histórica permite establecer el umbral de subjetividad, como algo diferente del umbral de modernidad, en el ámbito de las tecnologías de conducta?

La cuestión historiográfica toma como punto de partida el análisis de la manera en que el “paganismo” se forjó como problema filosófico del siglo XIX, imponiendo como “una especie de evidencia histórica” la existencia de una serie de elementos y

categorías que “desde un punto de vista tanto teórico como histórico, pueden lógicamente y legítimamente llamarse paganismo” (Foucault, 2020, p. 53). En efecto, una mirada crítica del “paganismo” como categoría, le permite exponer como problema el hecho de que haya sido posible incluir bajo su égida realidades “tan increíblemente diferentes” como son la religiosidad pitagórica, las reglas jurídico-morales vigentes en la sociedad romana, la mística neoplatónica y el monoteísmo filosófico y abstracto de los estoicos. Por lo tanto, para comprender dicha categoría y su estatus epistemológico, es preciso establecer, primeramente, en qué consiste y de dónde proviene a fines de delimitar su potencia heurística. En este sentido, Foucault propone analizar la recuperación, reaparición y utilización que se hace de dicha idea de paganismo a partir del siglo XVII y XVIII por parte de los filósofos e historiadores y, el rol preponderante alcanzado en el siglo XIX. En efecto, parecería que a pesar de incluir al estoicismo se hace funcionar dicha categoría en asociación con el politeísmo y lo que se supone una civilización fundada en la casi cohabitación de los dioses y los hombres, así como el privilegio de la materia, el cuerpo, el mundo sensible y la tolerancia ética con respecto a los placeres y la sexualidad. Todos esos tópicos, afirma Foucault, constituyen el tema del paganismo durante el siglo XIX y tienen respecto del análisis que se hace de nosotros mismos y de los otros un papel particular (cf. 2020, p. 54), a saber:

En primer lugar, la percepción del paganismo como “absolutamente exterior” a la impronta civilizatoria decimonónica. Desde esta perspectiva, la cultura cristiana habría reprimido un “paganismo plural, politeísta, cálido, cercano a lo divino, abierto a lo sensible, tolerante ante los placeres, etcétera” (2020, p. 55). En efecto, el mundo pagano habría sido nuestro mundo, si el cristianismo no lo hubiera “tapado y olvidado”, aunque en cuanto origen reprimido, también, como insiste Foucault, se proyecta como objetivo al cual se debería atender.

En segundo lugar, en el siglo XIX se elaboró una tradición que apuntaba tanto a hacer la crítica de nuestra propia sociedad -de lo que somos y de lo que tendríamos que llegar a ser-, como a pensar nuestra liberación en función del tema del paganismo. En este sentido, el paganismo aparecía como “el otro”, pero también como “cierto fondo de nosotros mismos” al que deberíamos volver intentando recuperar ese ser “absolutamente otro y absolutamente perdido” (cf. 2020, p. 55). En este punto, habría un paralelismo entre el modo en que funcionó el par categorial naturaleza-técnica y el

par origen-historia en el siglo XIX: “bajo la técnica, la naturaleza. Detrás de nuestra historia, el paganismo” (cf. 2020, p. 55).

En tercer lugar, el paganismo aparece como contraparte de la idea de judeocristianismo, que resultaría “más paradójica y sorprendente” que la de paganismo, puesto que habría permanecido impensable durante siglos. Foucault recuerda los textos antijudaicos y antisemitas de la literatura cristiana de los siglos IV y V para señalar que hasta fines del siglo XVII fue imposible pensar esa suerte de “identidad histórica, transhistórica y metahistórica del judaísmo y el cristianismo” (2020, p. 55) como algo constitutivo de nuestro propio ser. En este sentido, su análisis demuestra que esa noción sólo se hizo posible en la modernidad y se consolidó a lo largo del siglo XIX para convertirse en una de las categorías más recurrentes en el análisis histórico que, desde entonces, la sociedad occidental hizo de sí misma.

En cuarto y último lugar, para comprender el problema mentado por la razón histórica, Foucault señala que “es preciso destacar que el par paganismo - judeocristianismo siempre estuvo al servicio de intenciones críticas” (2020, p. 56). De este modo, habría sido la manera de desacreditar al cristianismo cargándolo

con todas las connotaciones negativas que solían atribuirse al judaísmo. Y decir que el cristianismo no era en definitiva sino el heredero y la continuación hasta nosotros de algo que era el destino judío, la moral judía, la desventura judía, la abstracción judía, el legalismo judío, fue algo que funcionó con mucho vigor en el siglo XIX. De los textos de Hegel sobre la conciencia judía, a la genealogía de la moral, tenemos referencias para la constitución de esa extraña entidad que es el judeocristianismo. (2020, p. 56).

Sin embargo, cabe destacar que no siempre esa noción estuvo cargada con un valor negativo. También a dicha tradición se le adjudicaron valores positivos en nombre de los cuales se planteó la oposición a “la tradición igualmente ficticia o, mejor, al campo histórico totalmente ficticio” (2020, p. 56) al que se denominaba paganismo.

Foucault extrae de los tópicos reseñados hasta aquí la siguiente conclusión de orden epistemológico: a excepción del trabajo de crítica de la historia del pensamiento en el siglo XIX que estas categorías habilitan, estas carecen de validez para inteligir una problematización histórica del presente. En efecto, son categorías forjadas en el siglo

XIX para cumplir con funciones críticas y políticas, “interesantes, importantes”, que merecen descifrarse, pero que en la actualidad parecen inaplicables (cf. 2020, p. 56)⁵.

Por lo tanto, según el interés analítico foucaultiano que busca establecer un corte en la historia de la subjetividad en occidente, a fines de efectuar un estudio arqueo-genealógico de sus vínculos con el poder, el saber y la verdad, no resultará adecuado recurrir a esas categorías forjadas en el siglo XIX.⁶

Por el contrario, paralelamente al recaudo de Foucault respecto de tales categorías, su enfoque parece reemplazarlas por la serie nominal helenismo grecorromano - cristianismo primitivo - cristianismo medieval, a fines de establecer y cartografiar en la historia de la subjetividad, aquella “divisoria de aguas” entre lo que se ha denominado paganismo y cristianismo, moral pagana y ética cristiana, como un umbral que “nuestras sociedades franquearon” (2020, p. 53, 60).

Ese punto, ese umbral de emergencia de una nueva veridicción, muestra que el *bíos* griego fue paulatinamente reemplazado por la subjetividad cristiana occidental abriendo el campo de la moral sexual a una nueva experiencia alrededor de la carne. De modo que otra historia de la subjetividad parece iniciarse desde estas premisas. Aquella por la cual se pasó de la experiencia cristiana de la carne al moderno desciframiento de la sexualidad, y del mandato y objetivo de una renuncia de sí, al mandato y objetivo de una liberación de la sexualidad (Sferco, 2021, p. 54). Como hemos procurado mostrar, la historia de lo que comienza en dicho umbral no puede ser comprendido a partir de las

⁵ Sin embargo, de acuerdo con Foucault no resultaría ocioso hacer la historia del par categorial paganismo – judeocristianismo con la finalidad de comprender cómo se vinculó con la categoría de capitalismo que también funcionó como una categoría de autoanálisis de las sociedades occidentales. En este sentido, el joven Marx de *Sobre la cuestión judía* resulta paradigmático del proceso que Foucault desea plantear en torno a Weber. En este respecto cabe recordar que, según el análisis histórico crítico de Foucault, en el siglo XIX se formaron “dos grandes categorías del autoanálisis de las sociedades occidentales: la categoría socioeconómica con el capitalismo y la categoría sociorreligiosa con el judeocristianismo”. La interacción entre ambas categorías, aunque de forma opuesta en Francia y Alemania (cf. 2020, p. 56-57) alcanza, como ya mencionamos, su pináculo con Max Weber. Como señala Foucault, a él se debe el más grande trabajo de síntesis con que se trató de combinar las categorías del autoanálisis religioso y económico de la manera más racional posible y en función de un saber positivamente fundado: su problema fue, por un lado, explicar cómo operan el cristianismo y el judaísmo en la especificidad de nuestra civilización religiosa en relación con las cuestiones económicas; y por el otro, correlativamente, explicar el modo en que los procesos económicos permiten efectivamente la introducción de una determinada conciencia religiosa. Aun cuando Max Weber haya procurado “delimitar lo más posible una con respecto a otra, en una única trama de autoanálisis y desciframiento de las sociedades occidentales”, Foucault, pretende tomar distancia del uso de dichas categorías en cuanto no corresponden una metodología histórica, sino que pueden ser a lo sumo objeto de un estudio histórico conceptual o intelectual.

⁶ Sobre el método arqueo-genealógico de Foucault véase Dalmau (2021).

categorías de paganismo y judeocristianismo, ni tampoco alcanza -para dar cuenta de la relación entre subjetividad y moral sexual- con la categoría de capitalismo. Como ya hemos señalado, desde una perspectiva genealógica, Foucault demuestra que esta historia es correlativa de la emergencia de una determinada concepción del sujeto como sujeto de derecho. De este modo, sujeto de deseo y sujeto de derecho emergen en la genealogía foucaultiana dando forma a una subjetividad que se asienta como experiencia de sí mismo, en la cual el sujeto *da forma* a su interioridad a través de una triple relación: con un más allá, que es el fin absoluto y trascendente de la historia; con una renuncia que permite acceder a una conversión de sí mismo; y con la verdad, en tanto experiencia de una autenticidad alcanzada. La interrogación libidinal desencadena este vínculo con una verdad, profunda, que debe ser descubierta y descifrada en cuanto jurisdicción, fondo y basamento de la subjetividad del sujeto. Sujeto de deseo y sujeto de derecho, gobierno de las almas y confesión, recodifican el *locus* interior por el que las escuelas estoicas, a inicios de nuestra era, habían aislado al deseo del bloque de las *aphrodisias* (Foucault, 1983). Si bien dicha operación mantenía, entre los estoicos, una actitud activa por parte del individuo, atento a efectuar un trabajo autorreflexivo sobre sí mismo con una finalidad autónoma, desde el cristianismo dicha voluntad ya no depende del sujeto y la veridicción del trabajo sobre sí mismo es decidida por una voz tercera. El maestro de conciencia, confesor, pastor es la figura guía que, en la lectura de Foucault, encara una ley que espeja un modo de conducción del poder jurídico y de gobierno que la modernidad hereda. Bajo el análisis de Foucault, la experiencia de libidinización de la carne guía la interrogación de sí monástica, delimitando jurídicamente la antesala de la relación entre subjetividad y verdad que hereda nuestra relación con la sexualidad.

Bíos y subjetividad

La lectura histórico-crítica de Foucault respecto de las categorías principales heredadas del siglo XIX interpela la noción de sujeto, y a los supuestos que anudan su identidad a una forma dada, también la idea de subjetividad como complemento, como interioridad a ser objetivada por éste, será puesta en cuestión a través de la genealogía.

Dicha genealogía exhibe un punto interesante para asentar el juego bisagra que en la Modernidad tiene al cuerpo como superficie de agarre de una interioridad subjetiva y de una gestión económico-biopolítica a nivel poblacional: la sexualidad.

Recordemos que en tanto que experiencia clave para realizar el análisis de los modos de conducción de la subjetividad moderna, la sexualidad encarna el objetivo productivo de las tecnologías de poder que desde finales del siglo XVIII se hallan explícitamente orientadas hacia una defensa y maximización de la vida. Recordemos que es en el contexto de *La Voluntad de Saber* en el que Foucault incorpora a la grilla jurídica -estudiada por él entre 1970-1976- y bélica de análisis del poder -entre 1973-1975-, un modelo “estratégico” que anuncia el funcionamiento del poder como gobierno como sesgo propio de la modernidad. El poder dirigido a maximizar la vida, debe ser analizado a través de la dinámica relacional, transversal e intensificadora que la puesta en situación que activa su accionar comporta. La sexualidad es un foco privilegiado de ingreso a la dinámica compleja de discursos, normas, disciplinas y regulaciones por medio de las cuales el poder circula desde finales del siglo XVIII modelando el *bios*. Más que de sexo o de sexualidad en tanto que conceptualizaciones autoanalizantes o entelequias, Foucault explica cómo se pone aquí en marcha un “dispositivo de sexualidad” que apunta a diseminar la incidencia de los bio-poderes en un nivel estructural y funcional (Irrera, 2017, p. 38), es decir: como base necesaria para asegurar su reproducción y como dinámica capaz de redefinir los ajustes que sean necesarios para una modulación de la vida. Los efectos “normativos” (López, 2005, p. 59) de esta estrategia pueden ser constatados a nivel de las prácticas, los cuerpos y las subjetividades de los individuos. De ahí el análisis habilitado por el dispositivo. La sexualidad, entonces, deviene asunto de una doble problematización en Foucault: atañe tanto al modelado estratégico de una analítica de poder, como a los dispositivos que le permitan abordarlo en el ejercicio mismo de su circulación y en su específica producción de efectos de conducta. Es una experiencia que permite “tener acceso tanto a la vida del cuerpo como a la vida de la especie” (1991, p. 192); es la “bisagra” (1991, p. 136) que habilita un abordaje de las dinámicas de gobierno en su doble incidencia *omnes et singulatim*, es decir, tanto a nivel poblacional -estipulando normas que regulen estadísticamente las medidas económico-políticas requeridas para la clasificación de sus franjas poblacionales (1991, pp. 183, 193)-, como a nivel del individuo -puesto que las disciplinas se ocupan de dar continuidad anatomopolítica a la docilización de su cuerpo.

Así, la sexualidad define un campo de problemas específicos a nivel social y político que se halla vinculado al interés moderno por el desarrollo de las tecnologías sobre la vida, que el autor inscribe dentro del campo de la *biopolítica* (Foucault, 1991,

p. 191). El deseo se revela como el punto ciego que precisa este mecanismo general de completa y transparente visibilidad que las disciplinas y las normas infligen sobre nuestros cuerpos. En tanto “secreto del sexo” (Foucault, 1991, p. 48), el deseo sitúa un fondo de soberanía al interior del sujeto (1991, p. 119) que ajusta su ley según la necesidad de intensificación que requiera el dispositivo, incitándolo a testimoniar la verdad de su voluntad. El deseo es así la clave de “la voluntad de saber del sexo” que comanda la *scientia-sexualis*, el fundamento jurídico que sostiene una veridicción sexual del sujeto a la que apuntan todas las políticas regulativas –incluso las transgresivas, puesto que insisten en cifrar allí un motor de liberación (1991, p. 80)-, obligando al sujeto a buscar, encontrar y decir su verdad en todo momento (Sferco, 2021, p. 90). Si es cierto, entonces, que en la modernidad la sexualidad deviene el cuerpo-del-deseo (1991, p. 206) es porque ésta se constituye como la experiencia a través de la cual el individuo puede acceder a su propia inteligibilidad, enlazando su biología con su historia singular, definiendo adentro suyo un lugar inalienable, allí donde otrora se ubicaba el alma. “La sexualidad es el *cuerpo* que salvaguarda un *deseo* que parece no tener voz sin ella” (Sferco, 2021, p. 63).

Ahora bien, si en un diagnóstico de la relación entre subjetividad y verdad en el presente, podemos asumir que la pregunta acerca de “¿qué deseo?” se volvió la interrogación que desde la Modernidad, por la vía de la sexualidad, comanda el vínculo de sentido entre subjetividad y verdad del sujeto. Si podemos asumir que el deseo es hoy una *evidencia ciega*, no problematizada, es que amerita, a ojos de Foucault, ser objeto de un análisis genealógico (Cf. Foucault, 2020, p. 19). Por eso, la indagación de la relación entre subjetividad y verdad, debe ser acompañada por el recorrido de las discontinuidades históricas que puede proporcionar una genealogía del sujeto. Éste, en efecto, como ya lo planteaba en sus cursos sobre la Sexualidad en los años 1960, en la modernidad se constituye como “sujeto de sexualidad” (2018, p. 22), así sostiene una relación de verdad respecto de sí mismo. Es necesario entender entonces cuáles fueron los modos en que históricamente el sujeto se ha sujetado a la sexualidad, mediante diversas relaciones de veridicción, fraguadas en focos de experiencia particulares (las *aphrodisia*, la carne, la sexualidad); cómo es que devino sujeto de sexualidad (1976, p. 194), en función de qué estrategia de gobierno de la vida (*bios*) dando forma a su subjetividad. Dicha operación crítica busca dar cuenta del eslabonamiento de esta discontinuidad en el registro histórico. Una noción parece, empero, sostenerse como

prefijo de una preocupación que a Foucault interesa relevar especialmente: se trata de *bios*, presente tanto en el trabajo activo del sujeto sobre sí mismo (las *techné tou biou*⁷ examinadas con especificidad al año siguiente en la *Hermenéutica del sujeto*, son un ejemplo entre tantos otros los ejercicios y artes de vivir de la Grecia antigua retomados por Foucault), como en la dupla biopoder/ biopolítica movilizadas por su analítica para describir la conducción del poder hacia la vida y su lógica normativa de exclusión por parte de la gubernamentalidad moderna⁸.

El *bíos*, apunta Foucault en el curso de 1981, “es lo que nos pasa, pero desde la óptica de lo que hacemos con lo que nos pasa”, es decir, “es el curso de la existencia” que está “ineludiblemente ligado a la posibilidad de llevarlo adelante, transformarlo y dirigirlo” en determinado sentido” (2020, p. 50). El *bíos* es el correlato de la posibilidad de modificar la propia vida a través de técnicas que se refieren a dicho *bíos*, que a su vez, no es otra cosa que la parte de la vida que supone una técnica posible de transformación meditada y racional. Esas *tekhnai* que se aplican la vida y permiten darle forma Foucault las denomina técnicas del sí mismo o tecnologías de sí.

En la clase del 25 de marzo de 1981, Foucault aborda la diferencia entre el *bíos* antiguo y la vida cristiana, para señalar que lo más próximo a lo que, desde la modernidad, suele entenderse como subjetividad es la noción de *bíos*. La hipótesis de lectura que esbozamos más arriba halla así una orientación. De modo tal que si el *bíos* “es la subjetividad griega” (Cf. 2020, p. 267), es preciso advertir que se trata de un tipo de relación consigo mismo bien diferente a la de la vida cristiana que da forma a nuestro modelo de subjetividad. En efecto, como anticipamos, la forma subjetividad está transida por tres vínculos: una relación con un más allá, una operación de conversión, y una autenticidad, una verdad profunda por descubrir que constituiría la jurisdicción y el fondo de esa subjetividad. En este sentido, dicha forma de la subjetividad habría modelado las relaciones de saber-verdad de occidente, tanto en su verificación científica, como en su mitología religiosa: mientras que las formas religiosas harían mayor énfasis en el polo del más allá, las formas científico epistemológicas harían mayor hincapié en el descubrimiento de una autenticidad. Así, la matriz general de la

⁷ En *Subjetividad y Verdad Foucault* se refiere a la fábula del elefante como perteneciente al género de las *tekhnai perí bión* (2020, pp. 50- 51).

⁸ Sobre la dimensión política de la biopolítica en Foucault sugerimos consultar el artículo de Marcelo Raffin (2018) sobre las dos nociones de política en Foucault, una vinculada al paradigma de la gubernamentalidad y el biopoder y la otra al paradigma de la resistencia y las prácticas de libertad.

subjetividad occidental y cristiana estaría estructurada del siguiente modo: por un lado, la existencia de un más allá como fin último para todos a través del cual cada uno que debe polarizar la existencia; por el otro, la existencia de una profundidad que pone al sujeto en la necesidad de descubrirse y descubrir en sí mismo lo que auténticamente es (Cf. 2020, p. 267).

En contraste, la arqueo-genealogía de Foucault señala que el *bíos* griego no se piensa desde la perspectiva de un más allá absoluto y común, sino desde la perspectiva de los fines que cada uno se plantea a sí mismo. Asimismo, el *bíos* griego tampoco se define alrededor de un mandato de conversión, sino de un trabajo continuo de sí sobre sí mismo; ni en función de una relación con una autenticidad oculta a ser descubierta, sino en función de un *bíos* a ser producido a través de lo que Foucault, en el manuscrito reproducido en la cuarta nota de clase del 14 de enero de 1981, Foucault nombra “biopoética” (2020, p. 50). Allí, establece la diferencia entre una biopolítica -que se orienta en función de “lo que se considera políticamente como exigencia de una población” con el objetivo de alcanzar cierta “normalización de las conductas” (Cf. 2020, p. 50)- y una biopoética en la que se trata de “una suerte de fabricación personal de la propia vida” en la que rige el criterio “estético-moral” acerca de belleza de la conducta de la existencia individual (Cf. 2020, p. 50). Esta distinción a su vez se apoya sobre una diferenciación previa entre el verbo *zen*, que significa “tener la propiedad de vivir, la condición de ser vivo” en el sentido compartido con los animales (2020, p. 49) y el *bioun*, “el pasar la vida”, “de llevarla delante” y de “conducirla”. Es también el objeto de un juicio a partir del cual estimarla y evaluarla, por ejemplo, “puede calificársela de dicho o desdichada” (Cf. 2020, p. 50). El *bíos* es “el curso de la existencia”, “el correlato de la posibilidad de modificar la propia vida” en función de determinadas *teckhnai* (Cf. 2020, p. 50).

En este sentido, el *bíos* griego resulta de la aproximación y la búsqueda indefinida en la forma misma de la existencia. En consecuencia, las técnicas de vida son procedimientos de constitución de una subjetividad o de subjetivación importantes a ojos de Foucault. No son representaciones que refieren a la realidad, ni ideologías que tratan de enmascarar un código, ni tampoco la racionalización que busca hacer evidente el funcionamiento de un código. Antes bien, las artes de vivir delimitan las condiciones en las cuales era posible inscribir en cierto modo el *bíos*, *i.e.* la subjetividad del

individuo dentro de un código. Por eso el *bíos* no puede ser reducido a una ideología o una racionalización: son procedimientos de subjetivación de un código que implican la práctica de un *hacer*.

La cuestión entonces es intentar comprender esas artes de vivir que constituían un dominio que abarcaba tanto los momentos fuertes de la existencia (muerte, exilio, ruina, duelo), como también el régimen general de existencia (el régimen del cuerpo vinculado a la medicina y el régimen del alma relativo a la moral). Estas artes de vivir entraron en crisis y perdieron su autonomía en el comienzo de la modernidad y, en este sentido, puede hacerse referencia a un umbral de modernidad en torno a las artes de la conducta, señalando que dicho umbral se franquea cuando la literatura psicagógica pierde su autonomía al comenzar a quedar incorporada en las estrategias de la pedagogía, primero, y de las ciencias humanas y la industria cultural, después (cf. 2020, p. 42-44). Sin embargo, tal como muestra Foucault, tal pérdida de autonomía se inserta en un proceso que se había ido preparando desde mucho antes y que aún produce consecuencias.

En cuanto a tal proceso, nuestro autor introduce una tercera distinción que alumbró el umbral de modernidad. Se trata de la distinción entre el ser y el hacer: las artes de vivir y las artes del comportamiento. Evidentemente, en estas artes de la vida la cuestión de la relación entre subjetividad y verdad es absolutamente central. Nuestra hipótesis al respecto es la siguiente: si el umbral de modernidad consistió en la pérdida de autonomía de las artes de conducirse, ello supuso un paulatino pasaje y transformación de las artes de vivir en artes del comportamiento. Asimismo, el umbral de nuestra contemporaneidad implicaría la incorporación de la biopoética en las estrategias de la biopolítica, pero esto último será objeto de un futuro artículo.

Artes de vivir y artes del comportamiento

Foucault destaca que entre el cristianismo medieval y el renacimiento y los siglos XVII y XVIII el acento en las artes de vivir recayó cada vez más en el aspecto "actividad", es decir, en "cómo hacer algo" y así, paulatinamente, se habría pasado de la cuestión del ser a la cuestión del hacer. Esta línea de problematización, que ocupará en 1983, en *Historia de la sexualidad III*, el desarrollo y apuesta por una "ética de los

placeres” que tiene en las prácticas dietéticas, sexuales y filosóficas de las *aphrodisias* de la Grecia antigua su foco de experiencia, es particularizada por Foucault a lo largo del curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*, donde la preocupación reflexiva es material de una puesta en valor de los tiempos y modos de escritura de sí mismos, como ejercicios de subjetivación ético-políticos (Foucault, 2001). En el contexto de *Subjetividad y verdad*, este proceso atañe a la paulatina transformación de las artes de vivir -orientadas a modificar el propio ser, calificarlo y modelarlo con el objetivo de darse una experiencia y un modo de existencia específicos- en artes del comportamiento centradas en el hacer y el desenvolverse, es decir, en el aprendizaje de los gestos requeridos para el ajuste, sin modificar el propio ser, a un determinado modelo de comportamiento social. Desde esta perspectiva las artes de vivir como se desarrollan tanto en la antigüedad griega y romana como en los comienzos del cristianismo, se refieren al ser que uno es. En ellas cuando se trata del hacer, solo es en carácter de instrumento o elemento táctico en el marco de una estrategia general cuya finalidad es la de transformar el propio ser y cambiar el estatus ontológico del sujeto. El objetivo último mentado por ellas era adquirir determinadas cualidades y modalidades de experiencia que afectarían y modificarían el ser mismo del sujeto: “por medio de esas artes de vivir se trata de permitir al individuo adquirir cierto estatus ontológico que le abre una modalidad de experiencia calificable en términos de tranquilidad, felicidad, beatitud” (Foucault, 2020, p. 47). En contraste con estas artes del vivir, las artes del comportamiento, en cuanto artes del hacer se hallan vinculadas a lo que posteriormente sería la formación profesional. De acuerdo con Foucault, este proceso constituye una gran transformación y uno de los factores que condujo a la desaparición del arte de vivir como género autónomo de reflexión y análisis. En efecto, las artes del hacer y de la formación profesional desde entonces ya no implican la adquisición de cualidades de existencia, sino de aptitudes, idoneidades y destrezas que permiten el ajuste del propio comportamiento al dispositivo. Quedan así conformadas dos series: artes de vivir - ser - cualidades de existencia - transformación del estatus ontológico; artes del comportamiento – hacer – aptitudes - formación profesional. La primera está vinculada a la biopoética, mientras que la segunda remite a la biopolítica y el ajuste de las conductas a sus objetivos.

La distinción entre biopoética y biopolítica permite detenernos en la primera serie para explicar el modo en que con las artes de vivir se trata de definir el trabajo

complejo y las técnicas por las cuales puede alcanzarse el estatus ontológico de la experiencia, a través de una triple relación: con los otros, con la verdad y con uno mismo (cf. 2020, p. 48) que Foucault sintetiza por contraste con las tres dimensiones de la subjetividad arriba mencionadas. En este sentido, la relación con los otros está mediada por el aprendizaje y la enseñanza (*mathesis*); la relación con la verdad, por la reflexión y la meditación (*melete*) y la relación con uno mismo, por el trabajo de la prueba y la ascesis (*áskesis*) (cf. 2020, p. 49). Estos tres elementos están vinculados a aquello a lo que se refiere dicho arte de vivir: el *bíos*, la vida calificable, la vida con sus accidentes, necesidades, pero también la vida tal como uno mismo puede hacerla y decidirla, en relación a condiciones de posibilidad históricamente determinadas.

Si atendemos a los análisis de Foucault de finales de los años 1970 y 1980, la idea de *bios* tiene una recurrencia que no puede ser soslayada. Biohistoria, biopoder, biopolítica, bioética... son nociones que el autor dispone para efectuar su propia lectura de las relaciones que hacen a las dinámicas de producción de subjetividad en el siglo XIX. Frente a las categorías de autoanálisis ofrecidas por la herencia crítica weberiana, pareciera que Foucault dispone otra unidad de abordaje de la subjetividad, o mejor dicho, de la relación entre subjetividad y verdad, no coincidente con una forma predada de sujeto. Curiosamente, la impronta crítica que acompaña la idea de *bios* en la lectura foucaultiana de la modernidad, ya estaba presente en sus escritos más tempranos. Este es el caso de la mención, mejor dicho, del planteo, que tiene lugar en las primeras páginas del curso sobre *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, de 1952. Allí Foucault, recientemente diplomado en filosofía y también en psicología, contrapone a una visión antropológica y naturalista dominante en el siglo XIX, que reconoce incluso presente en la idea de libido en Freud y en el sujeto trascendental husserliano, una recuperación de la “antigua noción” de *bios* a partir de una “ambivalencia crítica” que amerita ser considerada en el análisis: la que inscribe una diferencia productiva entre “lo vital” y “lo vivido”, abriendo una doble línea de análisis de la temporalidad considerando tanto la historia biológica y como la biográfica en los recorridos existenciales del individuo (Foucault, 2021, p. 14). Esta historicidad, explica, no puede reducirse a las etapas de un ciclo vital o a los términos de un finalismo. Tampoco tiene

como fundamento el sujeto ni una fenomenología unívoca del mundo⁹. Por la vía de *bios*, entonces, ya tempranamente Foucault inscribe un posicionamiento crítico frente a cualquier trascendental antropológico. A través de esta noción, y de su relación con distintos focos de experiencia (*biopoder*, *biopolítica*, *biopoiética*, y otras), Foucault parece interpelar las concepciones dominantes que abordan la subjetividad a partir o en contra de una forma sujeto.

A modo de conclusión: la subjetividad ampliada por el *bíos*

En los análisis de *Subjetividad y verdad*, la noción de *bios* habilita a Foucault la elaboración de una perspectiva ampliada para el desarrollo de una problematización genealógica de la moral y de la ética, tanto como del diagnóstico crítico de las preguntas que nosotros mismos ya no nos hacemos respecto de los modos en que veridiccionalamos nuestra subjetividad. En efecto, este camino de análisis es importante porque por la vía de la interpelación al sujeto de deseo Foucault puede dar tratamiento al problema –su preocupación fundamental, al decir de Gros– de la vigencia de la pregunta “¿por qué obedecemos?” (Gros, 2017, p. 9). Su estudio demuestra cómo junto al sujeto obediente, también se forja el surgimiento del sujeto de deseo. En efecto, ambas elaboraciones subjetivas enlazan una relación de interrogación con la propia interioridad, que tiene como característica un vínculo de dependencia hacia un “tercero”, sea respecto del gobernante como representante de la ley, o del pastor como maestro de conciencia. Estas mediaciones son las que veridiccionalan como “propia” la interioridad del sujeto, compeliendo su ejercicio de sí a una elaboración discursiva que permite objetivar, confesar y expiar sus faltas. La subjetividad emerge, de esta manera, como una experiencia interior, pero siempre objetivable hacia un afuera que la juzga y conduce. La dinámica que le da forma tiene lugar a través de relaciones de conducción que Foucault reconoce como parte del acervo que da consistencia al modo de gobierno pastoral que constituye la posición sujetada del sujeto moderno. La impronta política de la genealogía de la subjetividad es, en este sentido, insoslayable, puesto que a ojos de Foucault solicita la recuperación de una posición activa por parte del sujeto, que la gubernamentalidad moderna sistemáticamente busca sustraer. El eje *bíos*-subjetividad le

⁹ En el caso de este curso, la pregunta acerca de cuál es el mundo-de-la-vida del enfermo mental convocada con y contra Binswanger, Heidegger y Husserl (Cf. Foucault, 2021, pp. 24-29).

abre una clave de acceso más ampliada: puede abordar los modos de subjetivación en su materialidad efectiva a partir de las tecnologías de sí, las técnicas y las artes de vivir. No es sino en estas diferentes prácticas donde la obediencia cumple un rol fundamental en la conformación del sujeto, ya sea que se trate del tipo de relación de dirección de conciencia grecorromano, limitado en el tiempo y vinculado a la tarea pedagógica de adquisición de la soberanía de sí; ya sea que se trate de la relación pastoral en la que se despliega una obediencia ilimitada y permanente vinculada al descubrimiento y a la renuncia de sí (cf. Foucault, 2001). No obstante, también desde estas mismas prácticas emergieron contraconductas resistentes que trazan una frontera difusa entre el paganismo y el judeocristianismo. Por esta vía Foucault (1983) llegará al uso de los placeres y hará de *bios* una noción clave para la afirmación de su apuesta ética-estética.

Bibliografía

BLENGINO, LUIS F. (2016) “Los umbrales de modernidad del diagnóstico político del presente en los cursos de Foucault posteriores a 1976”, en: Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía. Vol. VI, n 7, año 6, pp. 85-122.

BLENGINO, LUIS F. (2018) El pensamiento político de Michel Foucault. Madrid: Guillermo Escolar Editor.

CHEVALLIER, PHILIPPE (2011) *Michel Foucault et le christianisme*. París: ENS Éditions.

DALMAU, IVÁN (2021) “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía”, en Escritos. Revista científica, vol. 29, pp. 84 – 100.

FOUCAULT, MICHEL (1961) *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2010) *Historia de la locura en la Época Clásica*, 2 vols. México: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (1966) *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2008c) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (1975) *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2008d) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (1976) *Histoire de la sexualité, I, La Volonté de savoir*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2008) *La historia de la sexualidad, I, La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (1983) *Histoire de la sexualité, II, L'Usage des plaisirs*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2008a) *Historia de la sexualidad, II, El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (1984) *Histoire de la sexualité, III, Le Souci de soi*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2008b) *Historia de la sexualidad, III, La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (1988) *Tecnología del yo y otros escritos*. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, MICHEL (1994) *Dits et écrits*, Vol. II. París: Gallimard.

FOUCAULT, MICHEL (1999) *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*. París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2007) *Los anormales*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2001) *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2001) *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2003) *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974*. París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2005) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2010) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2004a) *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2008) *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2010a) *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2009) *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*. París: Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2010b) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2012) *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*. París: EHESS–Gallimard–Seuil. Trad. Cast. (2014) *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.

FOUCAULT, MICHEL (2012a) *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. Lovaina: Presses Universitaires de Louvain–University of Chicago Press. Trad. Cast. (2014a) *Obrar mal, decir la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (2013) *L'Origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, París, Vrin. Trad. Cast. (2019) *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (2015) *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. París: Vrin. Trad. Cast. (2018) *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (2017) *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. París: Vrin.

FOUCAULT, MICHEL (2018) *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964). Suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de Vincennes (1969)*. París: Gallimard-Seuil. Trad. Cast. (2020) *La sexualidad. Seguido de El discurso de la sexualidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (2018) *Histoire de la sexualité IV. Les Aveux de la chair*. París: Gallimard. Trad. Cast. (2019) *Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (2020) *Subjetividad y verdad*. Buenos Aires: FCE. Versión original. (2014) *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: EHESS-Gallimard-Seuil.

FOUCAULT, MICHEL (2021) *Binswanger et l'analyse existentielle*. París: EHESS-Gallimard-Seuil. Trad. Cast. (2022) *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, MICHEL (2022) *La question anthropologique*. París: EHESS-Gallimard-Seuil.

GROS, FRÉDÉRIC y LÉVY, CARLOS. (eds.) (2003). *Foucault et la philosophie antique*. París: Kimé. Trad. Cast. (2004) *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva Visión.

GROS, FRÉDÉRIC. (2017) *Désobéir. Albin Michel*. Paris: Flammarion.

LÓPEZ, CRISTINA. (2005) "Pensar el sexo sin la ley, y el poder sin el rey". Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe, num. 13, 45-63.

LÖWITH, KARL (2012) *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.

MARX, KARL (2014) "Sobre la cuestión judía", en *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2000) *Genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

RAFFIN, MARCELO (2018) “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural*, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 29-59.

SFERCO, SENDA (2020) “La genealogía del sujeto occidental”, en: Antonelli, M. y Sferco, S. (comp.). *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze*. Vicente López: Red Editorial, pp. 51-103.

SFERCO, SENDA (2022) “Necropoder, gubernamentalidad y deseo, a partir de la analítica foucaultiana”, *Revista Acta sociológica*. Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Centro de estudios sociológicos. Nums. 88-89. Mayo-diciembre, pp. 53-79.

SFERCO, SENDA (2023) “Las posesas de Loudun. Notas para una genealogía de la víctima a partir de Michel Foucault.”, en: *Bestiario Michel Foucault*, UCM, Madrid.

WEBER, MAX (2019) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.