

LA FILOSOFÍA, PRÁCTICA ENTRE PRÁCTICAS. IDEOLOGÍA, VERDAD Y SUJETO EN FOUCAULT Y ALTHUSSER

ROQUE FARRÁN

Universidad Nacional de Córdoba

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3724>

Resumen

La idea del presente artículo es aproximar el pensamiento de Althusser y de Foucault a través de los conceptos de verdad, ideología, sujeto y de sus modos de concebir la práctica filosófica, para sugerir sobre el final una posible modulación del concepto de gobierno. Sin hacer un repaso completo de estos conceptos, lo cual sería imposible en este espacio acotado, sino ensayando puntos de cruce electivos allí donde se puede producir una convergencia significativa. Así como la cuestión de la ideología, en su complejización althusseriana, resulta crucial para entender procesos de identificación que no pasan necesariamente por la “toma de consciencia” o la “decisión racional”, otro tanto ocurre con la práctica ética, tal como la estudia el último Foucault, que permite pensar cómo sería la constitución de un sujeto político que no se subordine pasivamente a las relaciones de poder imperantes. Entonces, si bien es un lugar común oponer Foucault y Althusser, por su rechazo o recurso respectivo a la noción de ideología, ello supone quedarse en un nivel de análisis meramente homónimo de los discursos y prácticas conceptuales desplegadas por ambos autores; pues, veremos, hay sitios de contacto y convergencias muy fuertes en relación al par ideología/verdad, en particular el modo en que se imbrican con el poder, lo cual plantea una problemática compartida en ciertos puntos nodales a indagar.

Palabras clave: Foucault, Althusser, verdad, ideología, prácticas.

Recibido: 14/11/2016. *Aceptado:* 24/01/2017.

Abstract

The idea of the present article is to approximate the thought of Althusser and Foucault through the concepts of truth, ideology, subject and their modes of conceiving the philosophical practice, to suggest towards the end a possible modulation of the government concept. Without making a complete review of these concepts, which would be impossible in bounded space, but assaying elective crossing points where a significant convergence can be produced. Just as the question of ideology, in its Althusserian complexion, is crucial to understand identification processes that do not necessarily pass through “awareness” or “rational decision”, the same happens with the ethical practice as studied by the last Foucault, which allows us to think about the constitution of a political subject that is not passively subordinated to the dominant power relations. Thus, while it is usual to oppose Foucault with Althusser because of their respective rejection or recourse of ideology notion, this imply remaining at the level of a merely homonymous analysis of the discourses and of the conceptual practices displayed by both authors; as we shall see, there are very strong contact and convergence points in relation to the ideology/truth pair, in particular the way they interlock with the power, which raises a shared problem in certain nodal points to be inquired.

Keywords: Foucault, Althusser, truth, ideology, practices.

*

La filosofía no es un saber específico ni una disciplina normativa, mucho menos un meta-saber enciclopédico que alcance y englobe todas las prácticas, saberes y disciplinas habidas y por haber; la filosofía, afirmo, es una *práctica entre prácticas* que conlleva asumir una singularidad irreducible: su acción restringida busca anudar las prácticas, enlazarlas entre sí y mostrar sus juegos de mutua implicación. Estas acciones u operaciones que definen más bien a la práctica filosófica materialista, surgen de manera contingente en función de estrategias coyunturales; la necesidad configurante se da *a posteriori* y la eternidad de las verdades por las que se debate, invariancia o recurrencia de problemáticas, se encuentra siempre retroactivamente. Antes que un saber acabado lo que orienta a la práctica materialista de la filosofía es un *ethos*, hábito o disposición al anudamiento de prácticas irreductibles. Por eso propongo hablar y pensar en términos de *nodalidad* en lugar de remitir a la clásica totalidad o su (de)negación.

Estas reflexiones sobre la práctica filosófica y el método me han llevado a pensar los conceptos de un modo singular. En mis investigaciones recientes he abordado la compleja relación entre sujeto, estado e ideología, desde una tradición de pensamiento postalthusseriana que ha leído y se ha nutrido profusamente de las elaboraciones conjuntas de Althusser y Lacan, del marxismo y el psicoanálisis, sin necesidad de adherir punto por punto a todas sus tesis pero encontrando allí, sin dudas, un campo fructífero para

plantear conceptos y problemáticas pertinentes a las cuestiones que nos interrogan al presente. En pos de ello me he servido recurrentemente de los tres registros lacanianos (real, simbólico, imaginario) anudados al modo borromeo para pensar, en rigor, la complejidad inherente a las intersecciones conceptuales.¹ En términos generales: *el estado responde a lo simbólico, el sujeto a lo real y la ideología a lo imaginario*. Pero como ningún registro es puro, esto es: *hay sobredeterminación*, entonces cada concepto presenta a su vez aspectos reales, simbólicos e imaginarios; así la ideología, por ejemplo, presenta aspectos vinculados a lo real (*ethos, habitus* o prácticas efectivas), lo simbólico (la interpelación o el llamado a ocupar un lugar en la estructura) y lo imaginario (el falso reconocimiento que genera tanto la autoevidencia como la distorsión respecto de las condiciones reales de producción). Esto explica, en parte, la pluralidad de significados asociados al término (*p. e.*, Zizek ensaya una modulación hegeliana en su mapa de la cuestión y declina la ideología bajo tres modos: doctrina, creencia, ritual). En Althusser encontramos entrelazadas las tres dimensiones de la ideología, en su ya clásico *Ideología y Aparatos ideológicos del estado*², a partir de las tesis centrales que allí presenta. Además, allí mismo, los tres conceptos indicados: sujeto, ideología y estado, aparecen expuestos en un nudo inextricable. Por eso, excediendo la problemática marxista más estricta (*p. e.*, la cuestión de la determinación económica), es posible deslindar otros modos de anudamiento entre esos términos recurriendo a otros autores y conceptos afines, que abren y desplazan la problemática hacia nuevas preguntas y problemas.

Como decía, entonces, en Althusser lo imaginario está claramente expuesto en su tesis de que “la ideología es una representación de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia”³; lo simbólico en ‘la interpelación de los individuos como sujetos’⁴, esto es, el llamado a ocupar un lugar en la estructura; lo real en ‘la materialidad de las prácticas y rituales que los sujetos realizan efectivamente’⁵. Por otra parte, si “la ideología es eterna”⁶, tanto como el deseo, la pregunta sería entonces:

¹ Cfr. R. Farrán, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.

² “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” en L. Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 102-151.

³ *Ibíd.*, p. 131.

⁴ *Ibíd.*, p. 138.

⁵ *Ibíd.*, pp. 134-8.

⁶ *Ibíd.*, p. 131.

¿cómo desatar el nudo ideológico?, ¿en cuál de sus hilos dar el corte justo? Sin dudas ello dependerá de lo que prime en la coyuntura. En cualquier caso, creo que la efectividad no pasa por responder a lo imaginario desde lo imaginario, a lo real desde lo real, o a lo simbólico desde lo simbólico, sino en producir desplazamientos —giros en el nudo, como practicaba Lacan con su escritura— de manera tal que si lo que prima es la representación de las relaciones imaginarias, por ejemplo, se apunte a producir el *vaciamiento* de la interpelación simbólica; en cambio, si lo que prima es esta última, lo que se debe hacer es acudir a la *instanciación* de otras prácticas reales; y, por último, si las prácticas se han ritualizado en exceso, se debe *generar* otro imaginario, etc. En alguno de esos desplazamientos puede emerger la oportunidad de dar el corte justo que reestructure el conjunto anudado, mientras que el giro simple en círculos, la confrontación circular (homogénea de registros) refuerza el nudo ideológico en su mismidad (el “nudo de servidumbre imaginaria”, decía Lacan). Otra posible variante de la lectura nodal de la ideología es considerarla, remitida ahora al trípode foucaultiano: saber-poder-ética, como el cuarto nudo que vendría a suplementar su falla estructural; en tal caso la ideología ocuparía el lugar de la “realidad psíquica”, el “complejo de edipo” o el “amor al padre” en la última teorización lacaniana del psicoanálisis. La problemática entonces se reformularía del siguiente modo: ¿nudo de tres o nudo de cuatro?, ¿podemos prescindir del cuarto término?, ¿se gana algo con el nudo de tres (y que se pierde)? En fin, antes de esbozar una mínima respuesta a cualquiera de estas preguntas, habría que reponer algunos posibles enlaces entre los conceptos de ideología, saber, poder y verdad, en Foucault y Althusser.

*

La triple perspectiva convergente que venía sosteniendo en mis investigaciones, ontología-política-filosofía, encuentra ahora una modulación específica que se reanuda en torno a tres tópicos descentrados y algunos campos de intersección conexos a ellos. Así se produce un anudamiento entre método-estado-sujeto⁷ y, a su vez, se abren nuevas vías de indagación que involucran tópicos relacionados —algunos que ya venía explorando— como son: ética, ideología, racionalidades políticas. Aparecen también nuevos puntos de articulación conceptual —convergencias y diferencias— entre autores próximos, que no habían sido tratados hasta el momento con

⁷ R. Farrán, *Nodal. Método, estado, sujeto*, Adrogué, La cebra/Palinodia, 2016.

la debida atención; ejemplarmente: Althusser y Foucault. Sobre todo en lo que atañe a la diferencia articulada entre Ideología y Verdad, en relación a la constitución del sujeto, y la explicitación de la filosofía como *práctica entre prácticas*. Estos desplazamientos obedecen no sólo a determinaciones teóricas abstractas, sino a la necesidad concreta de pensar la coyuntura política y los procesos de subjetivación actuales. En particular, atento a desprender de allí una nueva noción de gobierno (de sí y de los otros). La cuestión de la ideología, en su complejización althusseriana, resulta crucial para entender procesos de identificación que no pasan necesariamente por la “toma de consciencia” o la “decisión racional”. Asimismo, la práctica ética, tal como la estudia el último Foucault, también permite pensar cómo sería la constitución de un sujeto político que no se subordine pasivamente a las relaciones de poder imperantes.

Si bien es ya un lugar común oponer Foucault y Althusser, por su rechazo o recurso respectivo a la noción de Ideología, ello supone quedarse en un nivel de análisis meramente homónimo de los discursos y prácticas conceptuales desplegadas por ambos autores; pues, veremos, hay sitios de contacto y convergencias muy fuertes en relación al par Ideología/Verdad, en particular el modo en que se imbrican con el poder, lo cual plantea una problemática compartida en ciertos puntos nodales a indagar. Claro que estos puntos de contacto sólo pueden ser leídos retroactivamente, reconstruyendo la escena especulativa e interviniendo desde otro lugar (no hay neutralidad posible), dado que en su momento se produjeron con cierto desfase temporal (*décalage*); efecto, quizás, de algunas diferencias personales o institucionales que no exploraremos.

Luego de ser objeto de ciertos saberes o efecto de sujeción de ciertos dispositivos, pero aún antes de autoconstituirse a través de las *prácticas de sí*, el sujeto emerge como un desprendimiento de la verdad en la cual el poder muestra que necesita del reconocimiento de aquél para legitimarse, que no le basta con conocimientos específicos de regulación, disciplinamiento o control de los cuerpos. Es allí donde la verdad como *aleturgia*, esgrimida por Foucault, se encuentra con la *teoría de la ideología* elaborada por Althusser. Por otra parte, si bien ambos autores se pueden considerar filósofos prácticos o “filósofos de las prácticas”, no acudieron exactamente a las mismas para determinar su proceder entre ellas. Por distintos caminos y trayectos teóricos, aunque evitando simplificaciones y obstáculos similares, Foucault y Althusser llegaron a formular a través de diversos conceptos una problemática común; la cual, sostengo, aún es la nuestra. Pues la cuestión de la ideología en Althusser se enlaza estrechamente a la cuestión de la

verdad en Foucault, especialmente con lo que éste denomina *procedimientos aletúrgicos*; así como ambos coinciden en la elaboración de un *pensamiento materialista* que se orienta a partir de prácticas concretas en lugar de postular principios trascendentales o construir sistemas acabados.⁸ Diría que inscriben su proceder, más acá de la oposición entre una ontología lingüística o retórica *versus* una ontología matemática o formal (que domina la escena posfundacional), en una ontología histórica o práctica. Para mostrar cómo se aproximan las categorías mencionadas en ambos autores es necesario reconstruir mínimamente el trayecto final del pensamiento foucaultiano, sobre todo sus indagaciones en torno a la verdad que despuntan con vigor en los 80 (*El gobierno de los vivos, Obrar mal, decir la verdad y El origen de la hermenéutica de sí*).

Es sabido que Foucault, luego de publicar *La voluntad de saber*⁹ (Tomo I de la *Historia de la sexualidad*), se encuentra ante un impasse que resuelve, finalmente, con una “largo rodeo” (para usar la expresión althusseriana) a través de la indagación relativa a las “prácticas de sí”, la ética que cultivaban los antiguos y, en definitiva, todo lo atinente a los procesos de subjetivación. Menos conocido, en cambio, es el pausado desprendimiento de una nueva concepción de la verdad, ya no identificada de manera exclusiva

⁸ Esta apuesta por elaborar una problemática común se inscribe en el gesto que también sostuvo W. Montag en un texto ya clásico, “El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975” (Youkali, 8, En línea: <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>), donde de manera muy pertinente se señalaba que hay más acuerdo entre los detractores de ambos autores que en los partidarios de los mismos. No obstante, si allí se proponía leer “Ideología y aparatos ideológicos del estado” junto a *Vigilar y Castigar*, para encontrar divergencias irreductibles o puntos de contacto, hoy vemos con mayor claridad que el clásico de Althusser debe ser leído más bien junto a *El gobierno de los vivos*. Así comenzaba Montag su texto: “No hace demasiados años era posible (o quizás inevitable) leer “Ideología y aparatos ideológicos de estado” de Althusser y *Vigilar y castigar* de Foucault no solamente como textos contrapuestos, sino como las respectivas expresiones de dos sistemas de pensamiento rivales que podían ser comparadas y contrastadas, de las que podían señalarse semejanzas y diferencias, pero que no por ello dejarían de estar tan definitivamente separadas como los hombres que las escribieron.” (p. 156) Y aquí resumía de manera sagaz su apuesta de lectura conjunta: “los detractores de Althusser y Foucault han tropezado con una verdad que los partidarios de estos filósofos han negado a menudo: que las dos obras no se oponen, ni son externas la una a la otra, ni la una es la alternativa de la otra. En lugar de sentirnos empujados a elegir entre “Ideología y aparatos ideológicos de estado” y *Vigilar y castigar*, y así entre Althusser y Foucault, dado que tomamos los comentarios en toda su dislocación como efectos objetivamente determinados de las obras en cuestión, podemos leer el aparente dilema, Althusser o Foucault, al modo de Spinoza, como Althusser *sive* Foucault, Althusser, esto es, Foucault.” (p. 158).

⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

a un régimen de saber ni a las coacciones de un dispositivo de poder, que exige *el reconocimiento del sujeto en su manifestación*. El punto de inflexión de esta historia de la verdad se precipita en el curso del *Collège de France* que lleva por título *El gobierno de los vivos*¹⁰. Todavía en un texto anterior titulado “Verdad y poder” (entrevista publicada en *Microfísica del poder*¹¹), la verdad designaba circularmente los efectos del poder sobre el saber, es decir cómo se regían entre sí los enunciados, y viceversa: cómo el saber legitimaba y permitía operar al poder para que éste no se reduzca a la mera violencia, en tanto conocimiento específico que permitía intervenir sobre los cuerpos: “La ‘verdad’ está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. ‘Régimen’ de verdad”.¹² Así como, en términos de saber, más precisamente:

[L]o que está en juego, es lo que *rige* los enunciados y la manera en que se rigen los unos a los otros para constituir un conjunto de proposiciones aceptables científicamente y susceptibles en consecuencia de ser verificadas o invalidadas mediante procedimientos científicos. A este nivel, se trata de saber no cuál es el poder que pesa desde el exterior sobre la ciencia, sino qué efectos de poder circulan entre los enunciados científicos; cuál es de algún modo su régimen interior de poder.¹³

Otro tanto ocurría en un texto clave de ese momento, *¿Qué es la crítica?*¹⁴, donde también el acento estaba puesto en mostrar las relaciones circulares entre saber y poder y, por ende, la función de la crítica pasaba por “no ser gobernados de tal modo” (ver más adelante).

Lo que le permite a Foucault escindir este círculo y desprender el concepto de verdad en su *autonomía relativa* respecto de los otros dos, es la indagación de las prácticas de sí y la constitución efectiva del sujeto, ya no sólo como mera *objetivación* del saber o *sujeción* del poder en sus diversos dispositivos: primero a través de la verdad como *aleurgia*, y luego como *parresia*. Así expone Foucault, de manera contundente, el desplazamiento operado entre sus consabidos tópicos:

Se trata con ello, desde luego, de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que

¹⁰ M. Foucault, *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires, FCE, 2014.

¹¹ M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1992.

¹² *Ibíd.*, p. 199.

¹³ *Ibíd.*, p. 188.

¹⁴ M. Foucault, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, en *Daimon. Revista de filosofía*, n°11, 1995, pp. 5-25.

una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad.¹⁵

Este “gobierno por la verdad”, veremos, no implica únicamente un régimen de saber o veridicción sino el punto complejo de articulación entre “gobierno de sí y de los otros”. Nos encontramos ante un punto de inflexión o nudo sintomático que, temporalmente, se sitúa en una suerte de anacronismo, un entre-dos que habilita una *lectura productiva* (en sentido althusseriano): *ya no* se trata de la verdad que liga el círculo del saber-poder y sujeta o coacciona, pero *todavía no* es aquella otra de la práctica de sí que constituye al sujeto y libera. Además, en esta historia de la verdad Foucault siempre hace jugar la distinción opositiva respecto a un abordaje centrado en la ideología, abordaje que una lectura apresurada puede asociar inmediatamente como un ataque directo a la posición althusseriana.¹⁶ En *Microfísica del poder*, dice:

El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva

¹⁵ M. Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 30. Como precisa E. Castro, este desplazamiento en realidad es doble: “por un lado, de la noción de poder a la de gobierno y, por otro, la de saber a verdad” (“Gobierno y veridicción” en M. Foucault, *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 25). El primero se produjo durante los cursos biopolíticos (1978-1979) y el segundo en 1980. Esto lleva a su vez al último desplazamiento: el de la ética y el sujeto (op. cit., p. 26).

¹⁶ La desconfianza que le genera a Foucault el término ideología pasa por la fuerte asociación que éste tiene respecto a una supuesta conciencia: “Me pregunto si, antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiar primero la cuestión del cuerpo y los efectos que el poder ejerce sobre él. Porque lo que me fastidia de estos análisis que privilegian la ideología es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado con una conciencia que, se piensa, es incautada por el poder” (“Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 109). Pero, como señala pertinentemente W. Montag, dicha concepción desconoce los aspectos materiales y simbólicos de la ideología que toman el cuerpo y son previos a cualquier conciencia. En realidad lo que sucede es que las operaciones filosóficas divergen, pese a afrontar una problemática común de índole materialista: mientras Althusser opera sobre el término “ideología” para vaciarlo de sus contenidos semánticos más evidentes, por lo que funciona de manera inmanente a través de los aparatos de estado y prácticas concretas excediendo la mera violencia física, Foucault necesita plantear un término nuevo, “aleturgia”, que da cuenta de una interpelación del sujeto que excede también, a través de procedimientos rituales de manifestación de la verdad, la mera coerción del poder fáctico.

política de la verdad. El problema no es ‘cambiar la conciencia’ de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de producción de verdad [...] No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder —esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento [...] La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma.¹⁷

Y también en la entrevista donde resume por qué hay que tener cierta precaución, “metodológica” se podría decir, si se toma el concepto de ideología:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en separar entre lo que, en un discurso, evidencia la científicidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino en ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto de algo que funciona para ella como infraestructura, o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones pienso que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución.¹⁸

Se puede mostrar, punto por punto, cómo estas tres razones no dan en el blanco con el concepto de ideología, al menos tal como lo trabaja Althusser.¹⁹ Pero hay algo más. En *El gobierno de los vivos*, mediante el empleo del término “aleturgia” Foucault podrá diferenciar el rol suplementario que cumple la verdad en relación al círculo entre saber y poder, de un modo que resalta —lo que con Althusser podemos llamar— su *función de interpelación y efectividad simbólica* respecto al sujeto:

A menudo se dice que, detrás de todas las relaciones de poder, hay en última instancia algo que es como un núcleo de violencia y que, si se despoja el poder de sus oropeles, lo que se encuentra es el juego desnudo de la vida y la muerte. Tal vez. Pero ¿puede haber un poder sin oropeles? En otras palabras, ¿puede haber en concreto un poder que prescinda del juego de la luz y la sombra, la verdad y el error, lo verdadero y lo falso, lo oculto y lo manifiesto, lo visible y lo invisible? ¿Puede haber un ejercicio del poder sin un anillo de verdad, sin un círculo aletúrgico que gire en su torno y lo acompañe?²⁰

¹⁷ M. Foucault, *Microfísica del poder*, op. cit., p. 200.

¹⁸ *Ibid.*, p. 192.

¹⁹ Véase por ejemplo R. Terriles, “Althusser, Foucault y la cuestión de la ideología”, en S. Caletti et al., *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Žizek*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, pp. 267-288.

²⁰ M. Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 37.

La idea de un “anillo de verdad” o un “círculo aletúrgico” que es suplementario al “trillado círculo del saber-poder” me parece un singular hallazgo que merece detenerse a extraer sus consecuencias, sobre todo en lo que atañe a la mutua implicación de estas instancias (algo que no suele tenerse muy presente a la hora de evaluar el “último Foucault”). Y el análisis de Edipo Rey con el que comienza el curso muestra el papel clave que juega la “reflexividad” en la subjetivación, en el procedimiento de verdad:

Les he citado este texto, una vez más, para decirles que el tema de la aleturgia o, si se quiere, de los actos reflexivos de verdad, las aleturgias por las cuales los individuos son convocados a manifestar lo que ellos mismos son, en el fondo de sí mismos, esa aleturgia, a través de toda la cultura antigua y de manera continua al menos desde el siglo V griego, se consideró como algo absolutamente indispensable para la realización del poder en su esencia justa y legítima: no hay poder justo y legítimo si los individuos no dicen la verdad sobre sí mismos, y a cambio basta, o en todo caso es preciso que los individuos digan la verdad sobre sí mismos para que el poder se restablezca efectivamente conforme a leyes que son las leyes del sol, del sol que organiza el mundo y del sol que ilumina hasta el fondo de las conciencias.²¹

En este punto, donde el funcionamiento del poder exige también el reconocimiento del sujeto, encontramos claramente expuesta la intersección entre la dimensión simbólica e imaginaria de la ideología, tal como las articula Althusser. Por otra parte, el primer ejemplo que da Foucault en su curso remite a una escenificación del poder (una espectacularización) cuyo efecto netamente simbólico retomará luego Agamben (sin citarlo) en *El reino y la gloria*.²² En Althusser, en cambio, la dimensión propiamente simbólica que excede el mero ejercicio del poder y lo legitima, se puede encontrar en la interpelación ideológica del sujeto. Es decir que Althusser, en lugar de rechazar masivamente el concepto de ideología, sí tiene en cuenta ciertas precauciones metodológicas que lo vuelven más complejo y no simplemente

²¹ *Ibíd.*, p. 113.

²² Agamben dice en *El reino y la gloria* que ningún estudioso ha tenido en cuenta la relación “entre el poder como gobierno y gestión eficaz y el poder como majestuosidad ceremonial y litúrgica, dos aspectos que han quedado curiosamente descuidados tanto por los filósofos de la política como por los politólogos [...] ¿por qué el poder necesita la gloria? Si este es esencialmente fuerza y capacidad de acción y gobierno, ¿por qué asume la forma rígida, embarazosa y ‘gloriosa’ de las ceremonias, de las declamaciones y de los protocolos? ¿Cuál es la relación entre economía y Gloria?” (G. Agamben, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la Economía y del Gobierno, Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 10). Si bien Agamben comienza su obra clave inscribiéndola en la huella foucaultiana, sólo cita el seminario *Seguridad, territorio y población*; ¿acaso el italiano no estaba al tanto del viraje que Foucault había producido en los 80 y de cómo profundiza cada vez más en las raíces del pensamiento cristiano y greco-romano antiguos para deslindar las complejas relaciones entre subjetividad y verdad?

opositivo respecto a la verdad, subordinado respecto a la infraestructura material, o ligado a un concepto de sujeto intencional, consciente, etc.²³

Así explica Althusser, en un párrafo asombroso de *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, cómo se enlaza la cuestión de la ideología a la de la verdad (y el sujeto interpelado que resulta de ello):

Es como si, cuando creo en una idea o en un sistema de ideas, no fuera yo quien las reconoce y, al encontrarlas, dice: ‘Sin duda, ¡son ellas! Y son verdaderas’... Pero, muy por el contrario, es como si, cuando creo en una idea o en un sistema de ideas, fuera esa idea o ese sistema de ideas lo que me domina y me impone, a través del encuentro con su presencia o con su manifestación, el reconocimiento de su existencia y de su verdad, al mismo tiempo que mi capacidad para reconocerlos como verdaderos y repetirlos de buena fe. Es como si, llevados al límite, los roles se invirtieran completamente y no fuera yo quien interpelara a una idea, para decir: ‘Oye, tú, ¡deja ver un poco tu cara para que yo pueda decir si eres verdadera o falsa!’, sino que fuera la idea o el sistema de ideas el que me interpelara a mí y me impulsara su verdad y, con su verdad, el reconocimiento de su verdad y, con este reconocimiento, la función, pero, qué digo, ¡la obligación! de reconocer su verdad.²⁴

Toda esta temática atinente a la “fuerza de la verdad” que, para Althusser, funciona claramente en la ideología, Foucault la reencontrará luego a través del concepto de *aleurgia*.²⁵ Sin embargo, en la clase del 30 de enero de 1980, Foucault vuelve a la carga contra el concepto simplista de ideología, sin registrar en ningún momento la complejización althusseriana:

²³ Es curioso que no se haya podido leer esta conjunción entre Foucault y Althusser a partir de la efectividad simbólica de la ideología y de los procedimientos aleúrgicos, ya no en los textos de los 70 sino incluso en el curso en Lovaina de los 80, *Obrar mal, decir la verdad*, donde el problema de la confesión y la interpelación del sujeto que ella supone son tratados explícitamente; se dice, por ejemplo, en el comentario “Situación del curso” de reciente edición: “Sabemos que, según Althusser, lo que constituye como sujetos a individuos concretos (y en esa constitución él ve la función de la ideología y aquello que la define) es una interpelación en la cual ellos se reconocen. Toma de distancia con respecto al filósofo marxista: al dejar atrás el concepto de ideología, Foucault, con Kant, reformula la cuestión de la siguiente manera.” (F. Brion y B. Harcourt, “Situación del curso”, en M. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 318) Y sigue, por supuesto, con la propuesta foucaultiana ensayada en *¿Qué es la Ilustración?* en lugar de detenerse a considerar lo que hay en común respecto a ese efecto simbólico de la verdad o la ideología que excede el poder mismo. Claro que Althusser tampoco piensa que la ideología sea la última palabra en todo este asunto, pero su salida de ese efecto circular pasa por otras prácticas y en pos de ello también inscribe su propia práctica filosófica en otras tradiciones (p. e., el materialismo aleatorio).

²⁴ L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015, pp. 138-9.

²⁵ Sobre la “fuerza de la verdad” véase, por ejemplo, el comentario de Laura Cremonesi, Arnold Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini y Martina Tazzioli en la “Introducción” a *El origen a la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, pp. 25-26.

No es la crítica de las representaciones en términos de verdad y error, en términos de verdad o falsedad, en términos de ideología o ciencia, de racionalidad o irracionalidad, la que debe servir de indicador para definir la legitimidad del poder o denunciar su ilegitimidad. Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad.²⁶

Por lo cual, a su vez, como dirá luego en *La hermenéutica del sujeto*²⁷, ya se tiene que haber producido cierto movimiento y transformación del sujeto —es la función de las “prácticas de sí”— que le permita librarse del poder (o, más bien, del “estado de dominación”) y acceder a la verdad. Se puede apreciar así cómo se van produciendo los desplazamientos y rearticulaciones entre saber-poder-verdad, hasta arribar a una formulación bastante equilibrada, entre irreductibilidad y anudamiento conjunto, en *El coraje de la verdad*²⁸ y, finalmente, en *¿Qué es la Ilustración?*²⁹

Antes de pasar a estas consideraciones, hay un punto clave donde Foucault distingue verdad de conocimiento, lo que permite resaltar la dimensión simbólica que está en juego: “Traté de poner de relieve [el hecho de que] esa manifestación de verdad no había que comprenderla simplemente como la constitución, la formación, la concentración de los conocimientos útiles para gobernar con eficacia; que se trataba de otra cosa, que había algo parecido a un complemento con respecto a esa economía de utilidad.”³⁰ Luego una breve consideración de método que es relevante: “Digamos que si el gran rumbo filosófico consiste en introducir una duda metódica que pone en suspenso todas las certezas, el pequeño rumbo lateral y a contracarril que les propongo consiste en tratar de hacer intervenir en forma sistemática, no pues el suspenso de todas las certezas, sino la falta de necesidad de todo poder, sea el que fuese.”³¹ Y finalmente, entre consideraciones metodológicas y grandes desplazamientos de dispositivos, resume la perspectiva del curso que le permite redefinir la problemática a indagar:

De manera general y para terminar con esta introducción que ha sido un poco demasiado larga, diré que hacer la arqueología o la (an)arqueología del saber no sería, por lo tanto, estudiar de manera global las relaciones de poder político y el saber o los conocimientos científicos; el problema no es ese. El problema sería estudiar los tipos

²⁶ M. Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 99.

²⁷ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014.

²⁸ M. Foucault, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*, Buenos Aires, FCE, 2010.

²⁹ M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996.

³⁰ M. Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 39.

³¹ *Ibíd.*, p. 99.

de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos. Lo cual implica, por consiguiente, que no se haga una partición binaria entre lo que sería ciencia por un lado, donde reine la autonomía triunfante de lo verdadero y sus poderes intrínsecos, y por otro lado las ideologías en que lo falso, e incluso lo no verdadero, deban armarse o estar armados de un poder complementario y externo para cobrar fuerza, valor y efecto de verdad, y para cobrarlo de manera abusiva. Una perspectiva arqueológica semejante excluye pues por completo la partición entre lo científico y lo ideológico. Implica al contrario tomar en consideración la multiplicidad de los regímenes de verdad y el hecho de que todo régimen de verdad, sea científico o no, comporta maneras específicas de ligar, de un modo más o menos vinculante, la manifestación de lo verdadero y el sujeto que la lleva a cabo.³²

Este desplazamiento de la cuestión de la ideología a los regímenes de verdad resulta crucial porque permite apreciar mejor cómo se producirá luego la elaboración badiouana en torno al sujeto (¿operador?, ¿objeto?, ¿ambos?) y a la verdad en tanto *procedimiento genérico*. Sin embargo, es necesario retomar la cuestión de la ideología como la trabaja Althusser ya que se condensan allí dimensiones que posteriormente, en la multiplicidad de regímenes y procedimientos, se pierden: la interpelación, la reproducción, el falso reconocimiento, la materialidad de las prácticas, etc. A su vez, el desplazamiento de Foucault en torno a los regímenes de verdad permite introducir la cuestión del sujeto en una trama más compleja que la del círculo de saber-poder (el procedimiento aletúrgico cristiano, por ejemplo, no comprende sólo el acto de fe sino la confesión) y también le confiere un papel a la reflexividad que en Badiou no está tematizado. A diferencia de Althusser, la reflexividad no pasa sólo por el reconocimiento, sino, en un sentido más psicoanalítico, por *hacerse cargo de eso que no se desea reconocer* (tanto en Edipo como en el acto de confesión). En Foucault la dimensión de la verdad, primero como *aleturgia* y luego como *parresia*, se desmarca del círculo del saber-poder (incluso como régimen que confiere saber al poder y viceversa), gracias a la emergencia del sujeto y la ética como práctica de sí. En este sentido, si bien Althusser y Foucault comparten el sostener la primacía de las prácticas por sobre la postulación de universales abstractos, este último trabaja explícitamente la singularidad de las prácticas de sí, lo cual implica un modo explícito de abordar la problemática del sujeto y los procesos de subjetivación que el primero desestima o deja suspendido del sintagma marxista “lucha de clases”.

³² *Ibid.*, p. 123.

Llegado a este punto me replanteo que quizás, en mis investigaciones anteriores, he ido demasiado rápido al pensar con Badiou los procedimientos genéricos de verdad en los que se constituyen *sujetos esencialmente militantes*; pues la coyuntura política actual me ha llevado ineluctablemente a detenerme en los sutiles mecanismos de sujeción ideológica propuestos por Althusser en los 70, y luego en el desprendimiento de la verdad como procedimiento aletúrgico y las prácticas de sí que estudia Foucault en los 80, como modo de abordar ciertas inercias del presente. Antes que complacerme en oponer ambos autores, prefiero trabajar sus conceptos para pensar lo que nos sucede, lo actual: *cómo nos constituimos al presente*. Si bien continúo pensando que la gran teoría contemporánea del sujeto es la que se desprende de la filosofía de Alain Badiou, pues allí no son escatimados recursos para su formación compleja: desde las matemáticas modernas, pasando por el marxismo y el psicoanálisis, hasta un recorrido sino exhaustivo al menos bastante amplio por varios de los trayectos más significativos de la historia del pensamiento occidental (política revolucionaria, arte de vanguardia, historia de la filosofía, etc.); sin embargo, dicha teoría del sujeto depende esencialmente del azar del acontecimiento, por eso no hay ni puede haber preparación del sujeto, sólo ocurrencia azarosa de un encuentro y, de allí en más, la fidelidad militante. En este punto pienso que resulta crucial volver sobre el último Foucault³³ —ser honestos intelectualmente con su último giro subjetivo— e indagar en torno de esas “prácticas de sí” que preparan a los individuos para acceder a una verdad; pero los preparan no de cualquier manera sino afectando su ser mismo; se trata de una verdadera mutación ontológica la que se debe afrontar para sostener un *ethos* crítico que implique la interrogación recíproca de las prácticas políticas, epistémicas y éticas que nos constituyen al presente. Tenemos que pasar de esa ontología consumada de las multiplicidades puras, descualificadas, a una ontología crítica de nosotros mismos. Para ello hay que situar el *ethos* propio de la práctica filosófica, la indagación del presente a través de diversas arqueologías, genealogías e invenciones conceptuales.

Puede resultar extraño que Foucault vuelva sobre el sujeto luego de hacerse célebre —junto a otros “antihumanistas teóricos” como Lacan y

³³ Recordemos que Badiou, en *Pequeño panteón portátil* (Buenos Aires, FCE, 2009), dice: “Personalmente, yo ya estoy afectado, conmovido, por el hecho de que, a propósito de esa empresa sobre la genealogía grecolatina de la dominación sexual, Foucault reintroduzca la categoría de Sujeto, y más específicamente que haya podido declarar (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en *Les Nouvelles* del 28 de junio): ‘Llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto’”(p. 114).

Althusser— por la mentada “muerte del sujeto”, pero es sabido que él mismo ha hecho su autocrítica en numerosas ocasiones³⁴ y, en todo caso, ha mostrado en sus obras que se trataba de complejizar el abordaje del sujeto a través de una genealogía del mismo que implicaba diversas prácticas discursivas y no discursivas. El asunto era más bien, como mencioné antes, sostener cierta precaución metodológica: aplicar el escepticismo respecto a todos los universales supuestos, incluido ante todo el antropológico (como enfatiza Paul Veyne³⁵), para poder pensar así los modos concretos en que el ser del sujeto se produce históricamente. Los procesos de subjetivación son infinitos, e incesantemente recomenzados, aunque el modo de circunscribirlos resulta acotado por ciertos desplazamientos rigurosos. Podría decirse que, en Foucault, la inteligibilidad ofrecida por sus conceptos emerge más bien de los desplazamientos laterales producidos entre dispositivos (saber, poder, verdad, subjetivación) que de la profundización o el detalle en el estudio de las diversas prácticas; o, para ser más justo, en todo caso hay que leer estas últimas a la luz de aquéllas porque, en sí mismas, no nos dicen demasiado; de ahí la indiferencia de los eruditos respecto de la relevancia de las indagaciones foucaulteanas, o el sentimiento de desvío innecesario que embarga a los legos en la materia.

Entonces repasemos. Luego de escribir el tomo I de la *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*, Foucault se encuentra ante un impasse: el que le presenta la circularidad “demasiado trillada” entre saber y poder (ver prefacio al tomo II, la entrevista de Dreyfus y Rabinow, además de

³⁴ Ejemplarmente aquí: “Cuando hablo de la muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoque al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron -una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad-, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no lo cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la nueva constitución de una subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto” (M. Foucault, *La inquietud por la verdad*, op. cit., p. 74).

³⁵ P. Veyne, *Foucault: pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

El gobierno de los vivos); la verdad se encuentra oscilando entre ambos polos, legitimando el poder a través de los conocimientos específicos para distribuir y regular los cuerpos, o bien dando fuerza a los enunciados en tanto se ordenan y rigen entre sí. El punto de inflexión y desprendimiento de la verdad como otra dimensión irreductible al saber-poder, lo constituye el análisis de los procedimientos aletúrgicos y la constitución del sujeto a través de ellos (auto-aleturgia). Luego vendrán la cuestión de los *afrodisia* y el uso de los placeres, en el marco de la sexualidad; la *epimeleia heautou*, en la cultura de sí; y la parresia, circulando entre el dominio político, ético y filosófico. Todos estos términos, interrogados en su historicidad concreta, permiten seguir los desplazamientos sucesivos que va ensayando Foucault en cursos y escritos y, a su vez, observar cómo reconfigura los marcos más amplios del saber, el poder, la verdad, sobre todo el modo en que se encuentran imbricados.

En términos generales, se puede decir que hay tres desplazamientos fuertes en las indagaciones de Foucault a lo largo de las tres décadas principales en que desarrolla su producción teórica: i) de la dominancia de lo epistémico, en los 60, a la dominancia de lo político en los 70; de la dominancia de lo político, en los 70, a la dominancia de lo ético en los 80; y finalmente, en torno a esta última problemática, el anudamiento ontológico práctico de las tres dimensiones, más precisamente en el 84 (fecha de su muerte). Estos desplazamientos no abandonan las formulaciones anteriores, sino que las rearticulan y resignifican. Como bien señala Deleuze “saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación”.³⁶

En este sentido, también puede decirse que hay tres nociones clave que organizan todo su recorrido y se vinculan diferencialmente en el desarrollo y complejización de su método de pensamiento: i) *Episteme* (ligada a la arqueología del saber); ii) *Dispositivo* (ligado a la genealogía del poder-saber); iii) *Gobierno o Gubernamentalidad* (ligada tanto al modo en que se vinculan los enunciados en un régimen de saber, como a los individuos en relaciones de poder con otros y respecto a sí mismos). Cada desplazamiento, entonces, rearticula los términos anteriores y abre nuevas dimensiones de análisis. Así, como la *episteme* permitía articular los más diversos saberes y disciplinas, el *dispositivo* enlaza la dimensión discursiva del saber a la extradiscursiva de las relaciones de poder (un concepto más amplio); y luego la noción de *gubernamentalidad* permite pensar desde las relaciones de saber (cómo se gobiernan los enunciados), a las relaciones de poder

³⁶ G. Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 148.

(cómo se dirigen las conductas de otros) y el cuidado de sí o *ethopoiesis* (cómo gobernarse a sí mismo). La verdad es un concepto transversal a estos desplazamientos y se va enriqueciendo con ellos: de *a priori histórico* o condición de posibilidad discursiva, a *régimen* que incluye relaciones de fuerza, y finalmente la relación ética consigo mismo: *aleturgia* o *parresia*.

Esta concepción amplia de gubernamentalidad, que excede el poder político (a diferencia del esquema que ensaya luego en *El gobierno de sí y los otros* donde aparece asignada al segundo momento de su obra, entre veridicción y subjetivación³⁷), se encuentra expuesta en *La hermenéutica del sujeto*, cuando trata de definir la dimensión política que tiene la constitución de una ética de sí. Foucault se refiere a ese tipo de expresiones de las que se alimenta el discurso *New Age* y que circulan aún hoy, tales como “ser uno mismo”, “liberarse”, “ser auténtico”, etc., y encuentra allí, ante esa imposibilidad de pensar, una tarea fundamental, urgente, que es en esencia política:

Y tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética del yo, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética del yo, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética del yo, cuando en realidad su constitución sea acaso una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo.³⁸

Y luego continúa exponiendo cómo la noción de gubernamentalidad le permite enlazar la dimensión política y ética aludidas:

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad —gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no simplemente político—, por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar de pasar, teórica y prácticamente, por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad —es decir: el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles— debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo.³⁹

³⁷ Véase M. Senellart, “Situación del curso”, en M. Foucault, *El gobierno de los vivos*, op. cit., p. 381.

³⁸ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 246.

³⁹ *Ibíd.*, p. 246-7.

Esta complejización del concepto de gubernamentalidad, que queda en cierta forma suspendida o en ciernes luego de la muerte de Foucault, se puede apreciar mejor si se comparan los dos textos referidos a la crítica y a la Ilustración. En general, se suelen tomar *¿Qué es la crítica?* y *¿Qué es la Ilustración?* de manera conjunta, enfatizando la continuidad temática entre ellos, más acá de la mayor complejidad y elaboración que tiene ciertamente el segundo; sin embargo, hay algo más esencial entre ambos textos, que muestra el pasaje por ese *punto de inflexión* aludido en el que Foucault modificó su modo de concebir la noción de gobierno. En breve, falta explicitar *qué modo de gobierno se deduce de una ontología crítica del presente*, si en la anterior elaboración de la actitud crítica aún primaba la circularidad entre saber y poder, por lo cual aquella se definía de manera general y negativa como “el arte de no ser de tal modo gobernado”. En esta última definición de la crítica, si bien tiene algunos matices, parece primar la simple negativa a ser gobernados: lo que ha llevado a algunos de sus lectores a enfatizar el desplazamiento hacia la ética, la subjetivación y el gobierno de sí como alternativas liberadoras exclusivas ante el gobierno de los otros o el régimen de veridicción de determinado saber. Sin embargo, en *¿Qué es la Ilustración?* Foucault es bastante claro y contundente respecto a que la crítica se ejerce en todas las direcciones posibles respecto de estos tres vectores: saber, poder y ética. La *reversibilidad* y mutua imbricación no afecta sólo a las relaciones de poder, sino a los tres ámbitos involucrados en una “ontología histórica de nosotros mismos”. Allí define los “conjuntos prácticos”:

Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.⁴⁰

Pero antes de arribar a este grado de sistematización de su propio trabajo, e indicar la orientación de posibles investigaciones que se inscribieran en

⁴⁰ M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., p. 107-8.

su estela, Foucault definía la crítica como una actitud meramente negativa respecto al gobierno:

Enfrente y como contrapartida, o más bien como compañero y adversario a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial, pero también y por ello mismo como línea de desarrollo de las artes de gobernar, habría algo que habría nacido en Europa en este momento, una especie de forma cultural general, a la vez actitud moral y política, manera de pensar, etc., que yo llamaría simplemente el arte de no ser gobernado o incluso el arte de no ser gobernado de esa forma y a ese precio.⁴¹

Para matizar un poco: si bien se ve que la definición es aún demasiado general, de ninguna forma se puede decir que sea una fórmula solamente negativa, hay toda una serie de matices expresados respecto a las “artes de gobierno” en términos de “limitarlas”, “encontrarles su justa medida”, “transformarlas”, “desplazarlas”, etc. Y sin embargo, Foucault no alcanza allí el grado de sistematicidad por el cual se producen tales operaciones, en efecto, a través de la mutua limitación y desplazamiento del poder, el saber y la ética expuesto en *¿Qué es la Ilustración?* y reforzado también en *El coraje de la verdad* al presentar la actitud parresiástica en filosofía (diferenciada de la actitud técnica, la sabiduría, la profecía, pero también de la parresía estrictamente política o ética). Resulta todavía más notable esta limitación en los movimientos alternados que debe efectuar la crítica, si observamos la excelente definición que da unos párrafos más adelante, donde la interrogación la efectúa el sujeto sobre los *efectos de verdad* del saber y del poder, pero no sobre sí mismo, la *ethopoiesis*, pues el modo de constitución del sujeto aún no es tematizado por fuera de este círculo:

[V]emos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anuda el uno a la otra, o el uno a los otros dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.⁴²

⁴¹ M. Foucault, *¿Qué es la crítica?*, op. cit., p. 7.

⁴² *Ibíd.*, p. 8.

Entonces se aprecia la consecuencia de esta limitación en el juego de la crítica, que todavía no llega a cuestionar al sujeto mismo en su formación, en su modo electivo de sujetarse a determinados procedimientos que lo constituyan como tal, sólo queda una definición negativa: desujeción y no-gubernamentalidad.

Hay que repensar, pues, la idea de gobierno. Es necesario problematizar las simples oposiciones que suelen plantearse entre ideología y procedimientos de verdad, entre althusserianos y foucaultianos, a través de un juego de dimensiones que sólo permite efectuar el anudamiento lacaniano. En general, todas las metáforas del engaño y la sujeción que nos mantienen bajo dominación, desde la caverna platónica hasta la *Matrix*, son leídas en clave del efecto de pérdida de la realidad tras el juego de las apariencias; por lo que, si uno acaso tuviese la oportunidad de correr el velo, vería las cosas como son. Lo que se pasa por alto así es que, más acá de lo que se ve o no se ve, del juego de lo visible/invisible, está el cuerpo mismo que es sujetado y constreñido a permanecer inmóvil —o, en todo caso, sujeto a movimientos regulados— por diversos dispositivos de poder. Por eso resulta clave producir el movimiento mismo del cuerpo, aunque sea un mínimo desplazamiento, y un pensamiento que no puede surgir si no de allí, de su captación momentánea, más que de cualquier otra realidad; esto es: producir una *física del pensamiento*. No se trata de “tomar consciencia” (sentido común de ideología) sino de “tomar cuerpo” (producción de verdad). Por ende, no es cuestión de revelación o iluminación sino de hábito, *ethos* o práctica; se trata, apenas, de un pasaje o cambio de dimensiones. La conciencia siempre se juega en el plano (“la pizarra mágica”, según Freud), o sea en dos dimensiones: verdadero/falso, adentro/afuera, individuo/colectivo, etc.; el cuerpo, en cambio, asume un pasaje a la espacialidad que lo constituye, o sea, tres dimensiones irreductibles y entrelazadas donde lo imaginario es puesto en su lugar, pero no desestimado, junto a lo real y lo simbólico. Así, cuando se toma cuerpo, en verdad, lo ideológico es asumido en su irreductibilidad y descompletado: no hay oposición absoluta entre ciencia/ideología, o verdad/error, pues eso mismo es apenas un efecto de uno solo de los registros de la experiencia. El hábito o la práctica de la verdad, sea donde sea el campo que tome, no se restringe a los pares de oposición (imaginario), a las posiciones diferenciales (simbólico), ni siquiera a la materia misma con la que trabaja (real), sino que cada una de estas dimensiones la constituye como tal en el juego de dislocación mutua y anudamiento. Quizás habría que precisar que el acontecimiento, en todo caso, no es una simple ruptura con la situación o el plano ideológico sino un corte singular que pasa por una suerte de borde topológico, entre lo simbólico y lo imaginario, y

permite captar la estructura en su doblez (como intenta exponer Lacan en el *Atolondradicho* respecto a la banda de Moebius); de allí que lo clave del acontecimiento, más que exaltar su ocurrencia (proyectada, imaginaria, opositiva o rupturista), sea captar su recurrencia real y los modos siempre singulares de reanudar las dimensiones involucradas; lo que hace al cuerpo de verdad en sus consecuencias impredecibles.

Es necesario en consecuencia articular la idea foucaultea de prácticas de sí con lo que dice Althusser en *Iniciación a la filosofía para no filósofos* acerca de qué es una práctica, para entender la materialidad de las mismas y cómo se puede exceder el efecto de interpelación simbólica que producen tanto la ideología como la *aleurgia*. Primero, como decía Marx, la práctica reúne los dos sentidos que distinguía Aristóteles: *poiesis* y *praxis*. Es decir, se aplica tanto a un objeto exterior como a sí misma, y la transformación del material atañe a ambos polos. Segundo, la práctica nunca va escindida de la teoría: “En la práctica más elemental (la del peón caminero que cava una zanja) hay ideas sobre la manera de proceder”.⁴³ Así, la primacía de la práctica sobre la teoría define al materialismo filosófico. “Toda práctica es, pues, social”.⁴⁴ En esto coincide con Foucault y su énfasis en que las prácticas de sí son de naturaleza social y, por ende, no conducen a solipsismo alguno (requieren de otro, un maestro, ciertos procedimientos, etc.). Aunque, como dice Althusser, si bien a cierto nivel de generalidad toda práctica es social, no hay que diluir tampoco su especificidad:⁴⁵ hay prácticas de producción, de conocimiento técnico y científico, prácticas políticas, ideológicas, estéticas, psicoanalíticas; y cuando desarrolla el concepto de “práctica ideológica”⁴⁶ muestra su necesidad complementaria respecto a los aparatos represivos del estado, lo cual resuena con lo que dice Foucault de los procedimientos aletúrgicos de la verdad como irreductibles y complementarios también al saber-poder. Escribe Althusser:

No se trata de una fantasía, de un lujo de la clase dominante que querría dominar no sólo por la fuerza, sino también por el lujo de un suplemento gratuito: la persuasión, el consenso, el consentimiento. Pues ninguna clase dominante puede asegurarse la permanencia solo por la fuerza: debe adquirir, además el libre consentimiento de los miembros de la clase que domina y explota, el de sus propios miembros, que no aceptan tan fácilmente someter sus intereses privados, individuales, a los intereses generales de su propia clase...⁴⁷

⁴³ L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 101.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 102.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 103.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 144.

⁴⁷ *Ídem.*

En Foucault, la orientación por las prácticas de su *práctica filosófica* es decisiva. Según J. Revel:

[S]i es la práctica lo que da cuenta de los “pasos” foucaultianos, es decir, de la discontinuidad coherente del pensamiento de Foucault a contrario de una lectura fragmentaria de la que ya hemos mencionado los límites, ¿no ocurre lo mismo con la vieja cuestión del paso de una episteme a otra? De hecho, este es el tipo de análisis al que recurrirá cuando, por ejemplo, halle la explicación del paso a la biopolítica en el nacimiento del neoliberalismo a principios del siglo XIX, o cuando insista en la noción de gubernamentalidad: todo eso siempre se capta en una práctica de sí mismo o de los otros, y es el devenir de esta práctica lo que produce los efectos de verdad, esto es, los desplazamientos o las rupturas epistémicas.⁴⁸

Asimismo, cuando Foucault se refiere en particular a la escritura como práctica de sí, diferencia cierta tendencia a darle un papel determinante a los sistemas simbólicos en la constitución del sujeto, de las “prácticas reales” en las que éste se constituye en su historicidad concreta:

Tengo la impresión —quizás me equivoque— de que hay una tendencia a presentar la relación entre la escritura y el relato de sí mismo como un fenómeno específico de la Modernidad europea. No pretendo negar que se trate de un fenómeno moderno, pero también fue uno de los primeros usos de la escritura. Por lo tanto, no es satisfactorio decir que el sujeto se constituye en un sistema simbólico. Se constituye en prácticas reales: prácticas históricamente analizables. Hay una tecnología de la constitución de sí que atraviesa los sistemas simbólicos a la vez que los utiliza. El sujeto no sólo se constituye en el juego de los símbolos.⁴⁹

Aquí se muestra claramente la distinción que opera Foucault entre “sistemas simbólicos” y “prácticas reales”, sin oponerlos, sino, al contrario, mostrando su mutua implicación y uso diferencial.

Por su parte, Althusser plantea que una *nueva práctica política* exige, a su vez, una *nueva práctica de la filosofía* que se distancie de la cuestión del Estado y de la formulación de *sistemas* que le es inherente; piensa ejemplarmente en Hegel: “En la filosofía, como en el Estado, siempre se trata de poder. En la filosofía hay ideas que ejercen el poder sobre otras ideas y las *explotan*. En el Estado hay clases que ejercen el poder sobre otra clase a la que *explotan*. Y el poder de las ideas sobre las ideas sostiene desde lejos, pero realmente, el poder de una clase sobre otra.”⁵⁰ Es necesario entonces liberar a la filosofía de su sujeción al Estado para no continuar reproduciendo esta explotación que afecta incluso a las distintas prácticas al situarlas

⁴⁸ J. Revel, “El pensamiento vertical: una ética de la problematización”, en F. Gros et al., *Foucault: El coraje de la verdad*, Madrid, Arena, 2010, p. 73.

⁴⁹ M. Foucault, *La inquietud por la verdad*, op. cit., pp. 154-5.

⁵⁰ L. Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, op. cit., p. 224.

en un orden de jerarquías incuestionable: “La filosofía idealista se la pasa *explotando* la práctica científica para mayor gloria de los *valores* morales, religiosos y políticos de la burguesía [...] De hecho, es necesario que las prácticas se dejen apresar en el tornillo de las ideologías sometidas a la ideología dominante y que la filosofía que mantiene unida esta ideología se aproveche de unas para ejercer su presión sobre las otras.”⁵¹ Por supuesto, dice Althusser, es posible imaginar otro modo de vinculación entre la filosofía y las distintas prácticas que ya no sea de “explotación y sometimiento”, sino de “liberación y libertad”; lo extraño es que en ese modo revolucionario, inspirado en el marxismo, el término que utiliza Althusser es el mismo al que recurre Foucault: *gobierno*. Así, al distinguir entre materialismo y dialéctica, dice Althusser: “¿Qué puede significar tal distinción en las *posiciones* marxistas? Nada más que la diversidad de las tesis filosóficas. Diremos, entonces, que no existen *leyes* de la dialéctica, sino que existen *tesis dialécticas*, así como existen tesis materialistas, pues el materialismo no es en modo alguno una teoría de un objeto definido, sino que es *el conjunto de las tesis que gobiernan y orientan las prácticas científicas y políticas*.”⁵² Pues es así, en una práctica materialista de la filosofía, como en una ontología crítica de nosotros mismos, lo enunciados, la ideas, las tesis se gobiernan y orientan mutuamente junto a otras prácticas, no se explotan ni subordinan jerárquicamente.

Ambos autores reponen una *ontología histórica de las prácticas* que recorta las condiciones de posibilidad entre singularidades irreductibles y constituyen así una problemática específica. En el caso de Foucault, lo expone claramente Deleuze cuando explica por qué, pese a no ser un historiador, su trabajo es histórico:

Es porque en Foucault las condiciones nunca son las condiciones de la experiencia posible, como en Kant. En otros términos, las condiciones no son más generales que lo condicionado (...) las condiciones son singulares y no universales a la manera kantiana. Entonces es distinto que la historia, porque es el estudio de las condiciones, y sin embargo es ontología histórica, porque las condiciones jamás son generales o universales. O para emplear un término filosófico, no son apodícticas, habría que decir que son problemáticas. Problemáticas en el sentido de que varía en cada época y según cada formación social.⁵³

En el caso de Althusser, en cambio acude a Spinoza para mostrar que se trata de circunscribir lo singular del caso histórico a partir de ciertas

⁵¹ Ídem.

⁵² *Ibid.*, p. 231 (el último remarcado me pertenece).

⁵³ G. Deleuze, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, Buenos Aires, Cactus, 2015, p. 177.

invariancias y repeticiones genéricas que muestran su faz ontológica (Foucault en *¿Qué es la Ilustración?* Menciona ciertas de “problemáticas recurrentes” cuando se refiere a la ontología histórica⁵⁴):

[E]n la vida individual y social no hay más que singularidades (nominalismos) realmente singulares —pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género. De este modo, de manera totalmente natural, Spinoza vuelve a encontrar en la historia singular del pueblo Judío una constante que ha tematizado “en general” en el Apéndice del Libro I a propósito de la religión en general, y sin embargo, al igual que sucede en Marx con la producción, no hay nunca en Spinoza religión en general. Constantes o invariantes genéricas, como se prefiera, que afloran en la existencia de los “casos” singulares y que permiten su tratamiento (teórico o práctico, poco importa). Constantes o invariantes genéricas, y no “universales”, constantes y no leyes que, evidentemente, no constituyen el objeto de una voluntad de verificación en un dispositivo experimental abstracto renovable, como en física o química, pero cuya insistencia repetitiva permite identificar la forma de singularidad y, por tanto, su tratamiento.⁵⁵

Y en el comentario que hace de *El Príncipe* de Maquiavelo, para mostrar cómo se enlazan la fortuna y la *virtú* a partir de la conjunción del vacío, quizás también se pueda aproximar con lo que intenta formular Foucault a través del gobierno de sí y de los otros. Escribe Althusser:

Maquiavelo dice que [el Príncipe] no debe ser ni amado ni odiado sino solamente temido, es decir, siempre en la *distancia* justa que a la vez le mantiene por encima del pueblo y de los grandes, y de su perpetuo antagonismo, por encima y más allá de la reacción inmediata que puedan suscitar tales o cuales iniciativas puntuales (que, a diferencia de su imagen, *no duran*) y, en definitiva, a *distancia de sí mismo, de sus propios deseos, pulsiones e impulsos*, esto es, en el lenguaje de la época: pasiones. Su imagen le obliga de algún modo a permanecer siempre fiel a esta imagen de sí, a domar sus propias “pasiones” para ser de *forma duradera* conforme a ella, porque sin ella no podría hacer *duradera* la fortuna y, así, la amistad de sus pueblos. Maquiavelo considera al temor del pueblo como una especie de amistad hacia el Príncipe, pero nunca considera de ese modo al amor.⁵⁶

Lo que permite el gobierno de sí y de los otros es la *distancia justa* respecto a las pasiones que, obviamente, no se trata de neutralizar ni de usar pues se hallan en una relación de mutua implicación; hay un trabajo allí.

Hay de ese modo una relación extremadamente profunda entre las “pasiones” del Príncipe y las “pasiones” del pueblo. Si el Príncipe no controla sus pasiones no puede

⁵⁴ M. Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, op. cit., pp. 109-10.

⁵⁵ L. Althusser, “La única tradición materialista”, *Youkali* 4, p. 136-7, En línea: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 142.

controlar las pasiones del pueblo; peor: las desencadena, y termina por ser su primera víctima, y su Estado parece con él. Todo sucede entonces como si la condición absoluta del reino que dure, de la fortuna gobernada por el Príncipe para que dure en su favor, pasara por esa distancia fundamental por la que el Príncipe, incluso si interiormente es distinto, tiene que saber aparentar ser conforme a su imagen duradera: un jefe de Estado que mantiene a sus súbditos a distancia, los mantiene al tiempo distanciados de sus pasiones mortales, ya sean el amor o el odio (¡qué bella ambivalencia!).⁵⁷

En definitiva, el gobierno de sí (de las propias pasiones) está estrechamente enlazado al gobierno de los otros (con toda su ambivalencia afectiva). Foucault permite anexar aquí una cuestión clave: no sólo la del saber necesario para el gobierno de sí y de los otros, sino la de sostener una actitud crítica que se desplaza entre esos tópicos en lo que tienen de irreductibles. Hay que pensar pues conjuntamente crítica y gobierno, sin identificarlos ni oponerlos de manera simple. El gobierno sería, en rigor, la *distancia justa asumida respecto de sí y de los otros*. Así se precisa a Foucault mediante la lectura maquiaveliana de Althusser: el gobierno, es decir la posibilidad de incidir sobre la conducta propia y ajena, no está definido a priori y luego declinado sobre sí, los otros, los enunciados; el gobierno se define por la distancia justa solicitada entre los términos en cuestión (saber, poder, cuidado); he allí la función del vacío y su rigurosa circunscripción a partir del anudamiento. En consecuencia, volviendo sobre lo que decía anteriormente, si bien la mayoría de los lectores de Foucault —incluso algunos muy atentos como Didier Eribon— toman de manera indistinta los textos *¿Qué es la crítica?* (1978) y *¿Qué es la Ilustración?* (1984) hay que tener en cuenta que mientras en el primero se trataba de cómo no ser tan gobernados, o no ser gobernados de tal manera, en el segundo hay una concepción de la crítica más compleja y sistemática que anuda rigurosamente las dimensiones o “conjuntos prácticos” con que ha venido trabajando en el curso de sus investigaciones. No se trata simplemente de no ser gobernados, sino, de manera más rigurosa, de criticar el modo histórico en que nos constituimos como sujetos a determinadas relaciones de poder, a través del saber y del *ethos*; de criticar cómo nos constituimos en tanto sujetos a determinadas relaciones de saber, a través del poder y el *ethos*; y de criticar cómo nos constituimos en tanto sujetos morales de nuestras acciones, a través del poder y el saber que disponemos. Todos esos movimientos de la crítica, en un sentido y en otro, implican una renovada y compleja forma de concebir el gobierno. En consecuencia, así como Foucault llegó a postular, en términos

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 143.

filosóficos, una “ontología crítica de nosotros mismos”, una ontología crítica del presente, nosotros tenemos que llegar a plantear, en términos políticos, un “gobierno crítico de nosotros mismos”: un gobierno que no sea el de la pastoral cristiana, ni el de la razón de estado, ni el del neoliberalismo, mucho menos el de un retorno imposible a los antiguos; sino un gobierno que, al igual que la ontología crítica, se ejerza re-trazando los límites en torno a las relaciones de saber, poder y cuidado, que nos constituyen al presente; no para contenernos dentro de ellos, sino para desplazarlos y articularlos mejor; y digo “mejor” no en función de un ideal abstracto sino de las materialidades concretas puestas en juego: *la apertura efectiva de nuevos posibles*. Por ende, la fórmula más adecuada para anudar el régimen de regulación entre enunciados y modos de veridicción, el gobierno de sí y de los otros, y la ontología crítica del presente, quizás sea: *el gobierno de nosotros mismos*.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la Economía y del Gobierno, Homo sacer, II, 2*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- Althusser, Louis, “Ideología y Aparatos ideológicos del Estado” en *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 102-151.
- Althusser, Louis, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Buenos Aires, Paidós, 2015.
- Althusser, Louis, “La única tradición materialista”, Youkali 4, p. 136-7, En línea: <http://www.youkali.net/youkali4d%20Althusser%20launicatradicionmaterialista.pdf>
- Badiou, Alain, *Pequeño panteón portátil*, Buenos Aires, FCE, 2009.
- Brion, Fabienne y Harcourt, Bernard, “Situación del curso”, en Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 318.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles, *La subjetivación: curso sobre Foucault III*, Buenos Aires, Cactus, 2015.
- Castro, Edgardo, “Gobierno y veridicción” en Michel Foucault, *La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 25.
- Farrán, Roque, *Nodal. Método, estado, sujeto*, Adrogué, La cebra/Palino-dia, 2016.

- Farrán, Roque, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Cremonesi, Laura; Davidson, Arnold; Irrera, Orazio; Lorenzini, Daniele y Tazzioli, Martina en la “Introducción” a Michel Foucault, *El origen a la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1981*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, pp. 25-26.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires, FCE, 2014.
- Foucault, Michel *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1992.
- Foucault, Michel, “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, en *Daimon. Revista de filosofía*, n°11, 1995, pp. 5-25.
- Foucault, Michel “Poder-Cuerpo” en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992.
- Foucault, Michel *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*, Buenos Aires, FCE, 2014.
- Foucault, Michel *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros, II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*, Buenos Aires, FCE, 2010.
- Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta, 1996.
- Montag, Warren, “El alma es la prisión del cuerpo: Althusser y Foucault, 1970-1975”, *Youkali*, 8, En línea: <http://www.youkali.net/Youkali8-ClasicoMontag.pdf>
- Revel, Judith, “El pensamiento vertical: una ética de la problematización”, en F. Gros et al., *Foucault: El coraje de la verdad*, Madrid, Arena, 2010, p. 73.
- Senellart, Michel, “Situación del curso”, en Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*, Buenos Aires, FCE, 2014, pp. 365-398.
- Terriles, Ricardo, “Althusser, Foucault y la cuestión de la ideología”, en S. Caletti et al., *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*, Buenos Aires, Prometeo, 2011, pp. 267-288.
- Veyne, Paul, *Foucault: pensamiento y vida*, Buenos Aires, Paidós, 2014.