

## Modulación ethopolítica de la existencia: una arqueología de lo político y la vida ética en Michel Foucault

Iván Torres Apablaza<sup>1</sup>

Recibido: 26-02-2020 / Aceptado: 28-08-2020 / Publicado: 30-01-2021

**Resumen.** El artículo tiene por propósito fundamentar la presencia de una reconceptualización de lo político en el pensamiento de Michel Foucault, teniendo por clave de lectura la ethopolítica como propuesta conceptual. Se reconoce allí un concepto completamente enfrentado al modo en que la gubernamentalidad moderna, así como la tradición de pensamiento político, han entendido el sentido de la política en Occidente. Siguiendo este propósito, se plantea y desarrolla la hipótesis según la cual, el gesto analítico que persiste en el pensamiento de Michel Foucault es el de un concepto de lo político que afirma la vida en su radical exuberancia y desfundamentación. En dicha afirmación, se reconocen las signatures de una estructura conceptual triangular, conformada por el pliegue entre vida, ética y poder. Luego de exponer el problema y despejar algunas dificultades metodológicas para su abordaje, se examinan en detalle las investigaciones que comprenden la arqueología de la vida ética en el filósofo francés. Se argumenta que la textualidad misma de la ethopolítica se formula como politicidad antes que como una política determinada, es decir, que se presenta como una política de la vida, puesto que la implica como modulación singular de la existencia. El artículo concluye con un umbral escritural compuesto de cinco tesis que intentan ampliar y proyectar hacia un programa de investigación, los rendimientos filosófico-políticos del análisis desarrollado.

**Palabras clave:** Política; ética; poder; vida; biopolítica; ethopolítica.

### [en] Ethopolitical modulation of existence: an archeology of the political and ethical life in Michel Foucault

**Abstract.** The article aims to base the presence of a reconceptualization of the political in Michel Foucault's thought, taking as the reading key ethopolitics as a conceptual proposal. There, we can find a concept completely opposed to the way in which both modern governmentality and the tradition of political thought have understood the meaning of politics in the West. Following this purpose, the hypothesis is proposed and developed, according to which the analytical gesture that persists in Michel Foucault's thought is a concept of the political that affirms life in its radical exuberance and unfoundedness. In this statement, we recognize the signatures of a triangular conceptual structure made up of the fold between life, ethics and power. After exposing the problem and clearing some methodological difficulties for its approach, we examine in detail the investigations that comprise the archeology of ethical life in the French philosopher. It is argued that the very textuality of ethopolitics is formulated as politicity rather than as a specific policy, that is, it is presented as a politics of life, since it is implied as a singular modulation of existence. The article concludes with a scriptural threshold composed of five theses that attempt to expand and project the philosophical-political returns of the analysis developed towards a research program.

**Keywords:** Politics; Ethics; Power; Life; Biopolitics; Ethopolitics.

**Cómo citar:** Torres Apablaza, I. (2021). Modulación ethopolítica de la existencia: una arqueología de lo político y la vida ética en Michel Foucault, en *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10 (18), pp. 87-97

Dos escenas podrían servir como recursos analógicos en el ejercicio de abrir la problematicidad *ethopolítica* en Michel Foucault: de un lado, una reflexión que constata la necesidad de pensar un nuevo concepto de lo político, por fuera de su saturación liberal; del otro, la afirmación de los contornos existenciales que comporta esta nueva conceptualidad, en la que se anuda la relación entre vida, poder y política.

En 1979 —durante la clase del 31 de enero del curso *Nacimiento de la biopolítica* y luego de haber estudiado extensamente las prácticas gubernamentales que inauguran la experiencia moderna de lo político—, Michel Foucault advertía la necesidad de *inventar* (2007, p. 120) una nueva forma de gubernamentalidad por fuera del liberalismo, teniendo en frente las prácticas gubernamentales de los regímenes socialistas europeos. En este contexto, dirá que,

<sup>1</sup> Escuela de Psicología, Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello, Chile.  
Email: [ivantorresapablaza@gmail.com](mailto:ivantorresapablaza@gmail.com) – ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4183-6544>

contrariamente a lo que se suele pensar, estos regímenes nunca consiguieron formular una gubernamentalidad que les resultara propia, por cuanto la racionalidad y las prácticas que consiguen movilizar (económicas y administrativas) no habrían sido otra cosa que variantes de la racionalidad liberal frente a la que intentaban cumplir “el papel de contrapeso, correctivo o paliativo” (2007, p. 118); la misma racionalidad que hoy sabemos, históricamente, que dio lugar a las técnicas disciplinarias, las biopolíticas y los campos de concentración. El análisis de Foucault, desde luego, no se agota en esta observación y muestra cómo es que esta misma concepción —al menos durante buena parte del siglo xx— no había hecho más que pensar y practicar una política de lo común, de acuerdo a su “conformidad con un texto” (2007, p. 119); problema que involucra no solo la brecha entre pensamiento y traducción, sino fundamentalmente, la ausencia en la textualidad misma de una analítica sobre lo político y su concepto.

Durante el mismo año, Foucault (1979a) da una entrevista a *Le Monde*, donde dirá que “*les soulèvements appartiennent à l’histoire. Mais, d’une certaine façon, ils lui échappent*”<sup>2</sup> (1979a, p. 790), afirmación a partir de la cual, piensa el levantamiento y su régimen de existencia, dentro y fuera de la historia, en un umbral de indistinción que lo vuelve irreductible e indomesticable en un decurso o desarrollo histórico, así como en cualquier forma de cálculo o racionalidad. A este análisis agrega que cuando nos enfrentamos a una sublevación habría algo más fundamental, como “*un point dernier d’anclage, plus solide et plus proche que les ‘droits naturels’*”<sup>3</sup> (1979a, p. 791), que insiste en hacer que los poderes no puedan ya nada y los sujetos, en consecuencia, se levanten.

Teniendo en cuenta el valor hermenéutico de estas escenas, deseo formular la hipótesis que organiza el recorrido de este artículo: el gesto analítico que insiste en el pensamiento de Michel Foucault es el de la afirmación de una conceptualidad de lo político que excede los marcos de racionalidad de la gubernamentalidad moderna, tornándose, por ello, intraducible a las categorías del pensamiento político clásico o, lo que ha sido denominado como la *tradicción de pensamiento político* (Arendt, 2008), en tanto aspecto central de la filosofía política occidental. Por contrapartida, aquello que emerge en su lugar, es un concepto alterado de lo político, que afirma la *vida* en su radical exuberancia. En esta dirección, cabría señalar que lo que se despliega en el pensamiento de Michel Foucault, es aquello *más fundamental* a lo cual aludía en la segunda de estas escenas: el acontecimiento-sublevación como afirmación de un principio ontológico con valor de criticidad y potencia afirmativa, sin el cual no sería posible pensar la política ni las relaciones de poder. Es este principio el que se ha tenido en cuenta en el trabajo de fundamentar lo que en este artículo se conceptualiza como *modulación ethopolítica de la existencia*, a partir del análisis de las investigaciones filosóficas sobre la arqueología de la vida ética en la obra del filósofo francés.

En dirección a desarrollar esta hipótesis, vale la pena recordar que, mucho antes de los planteamientos que exhiben estas escenas, Michel Foucault ya había propuesto la noción de *resistencia* en *La Volonté de Savoir* (1976), como una categoría filosófico-política que piensa lo político de un modo afirmativo, en su relación inmanente al poder. Tal como allí se lee, la resistencia estaría diseminada en todas partes dentro de la red de poder, haciendo por ello inviable algo así como una política del “*grand Refus*” (gran Rechazo, 1976 p. 126). Antes bien, su potencia residiría en la capacidad de instanciar una apertura o dar espacio al acontecimiento y su emergencia.

Siguiendo esta formulación, es posible observar el despliegue de una politicidad que modeliza lo *otro* del poder y sitúa el valor de acontecimiento de la resistencia como un principio sin el cual, la historia no sería otra cosa que sucesión, integración, desarrollo y evolución (1979a). Por ello, al tiempo que expresa los contornos de una nueva conceptualidad de lo político, propone una figura de pensamiento de la descomposición y desinscripción en la historia y sus luchas. Es tal la relevancia de estas formulaciones al interior del pensamiento foucaultiano —aun cuando se enuncian con precaución y del modo más discreto— que, en sus últimos trabajos, incluso propone hacer de las prácticas de resistencia un envés analítico del poder, como si este fuese un “*un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoiry* analizarlas “*à travers l’affrontement des stratégies*”<sup>4</sup> (1982b, p. 225).

Habitando esta textualidad del problema, dos cuestiones son importantes de destacar: en primer lugar, el concepto de lo político que comienza a desplegarse a partir de las nociones de resistencia y sublevación, se reconoce local, plural y sin destino figurativo alguno (1978a); al tiempo que inscribe una precaución que impide normativizar la lucha política: los sujetos se levantan disponiendo sus potencias creativas en un lugar determinado y con los medios específicos que tienen a su alcance. Es lo que Foucault, más tarde designará como una “sublevación diferenciada y analítica” (1979b, p. 85), para distinguirla de sus expresiones globales, universales y masivas; puesto que, de lo que se trata, es de “multiplicar por todas partes, o bien en todos los lugares donde sea posible, las ocasiones de sublevarse con respecto a lo dado” (1979b p. 85). Tal como agrega: “es preciso que los hombres inventen a la vez aquello en contra de lo cual pueden y quieren sublevarse y aquello en lo que van a transformar sus sublevaciones” (1979b pp. 85-86). Como acertadamente ha hecho notar De Lagasnerie (2015), lo que se pone en juego en esta lectura, es una *política de las singularidades* que acompaña y respalda a las luchas múltiples y los combates sectoriales.

En esta misma dirección, Foucault también había argumentado que la existencia de las relaciones de poder a través de todo el campo social, se asienta en el hecho de que “*il y a de la liberté partout* [por todas partes hay libertad]” (1984a, p. 720). Este “*il y a*” [hay] habría que entenderlo en toda su paradójica condición: como indeterminación, incalculabilidad y desmesura, pero también como determinación, localización y medida; elusivo umbral de indistinción entre el *afuera* del poder y su plegamiento, entre la informalidad de las fuerzas y las positivities. Desde luego, la li-

<sup>2</sup> Trad.: las sublevaciones pertenecen a la historia, pero en cierto modo, se le escapan.

<sup>3</sup> Trad.: un punto de anclaje más sólido y más próximo que los ‘derechos naturales’.

<sup>4</sup> Trad.: un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder. [Y analizarlas] a través del antagonismo de las estrategias.

bertad de la que aquí se trata, no es la del humanismo ni de las doctrinas liberales, sino aquella de las “singularidades salvajes, que se mantienen suspendidas en el afuera” (Deleuze, 1987, p. 153). En *La Volonté de Savoir* (1976) Michel Foucault puntualiza que la libertad se encuentra íntimamente ligada a la resistencia: al mismo tiempo que no hay poder sin resistencia, no habría poder sin libertad. De todos modos, antes que una categoría cuasitrascendental, esta concepción de libertad funciona como condición ontológica de formación y formalización de *positividades* (1969).

La postura de Foucault, en este punto, es profundamente antiestratégica (1979a), por cuanto la libertad pensada en estos términos, solo podría consistir como una experiencia que se hace, de manera permanente e *indéfini* [indefinida] (1984b, p. 574). Antes que de un problema de liberación, de lo que se trataría es de ejercicios y prácticas infinitas de libertad. Por ello, más tarde agregará que “*la liberté est la condition ontologique de l'éthique*, así como que “*l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté* [la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad]”<sup>5</sup> (1984a, p. 712); precisamente porque aquello que se intenta pensar es la condición de existencia del plegamiento del sujeto en un modo de vida singular.

En segundo lugar, aquello que tenemos enfrente es una problematicidad que no hace más que insistir en la formulación, no ya de una política determinada, sino de un concepto de lo político cuya consistencia es la de una politicidad que vuelve indisolubles la relación afirmativa entre vida, ética y poder. Por esta razón, el ingreso al problema de lo político en Michel Foucault, a través del montaje de escenas, no resulta sorprendente. Sobre todo, si tenemos en cuenta las dos signaturas que anticipan y recorren las intensidades de esta conceptualización.

La primera es el programa de investigaciones histórico-críticas, a partir del cual, consigue dar forma a una analítica postmetafísica que intenta desactivar los operadores funcionales en los que se asienta el orden moderno: la pretendida soberanía del sujeto, el progreso de la razón, y la doctrina jurídica del poder, quedan así completamente descentradas y expuestas en la exterioridad de las relaciones de fuerzas. El gesto no es otro que el de aquello que Foucault insistió en llamar paradójicamente una *ontología del presente* (1978b) u *ontología histórica de nosotros mismos* (1984b). Paradójico, puesto que el *a priori* de esta ontología no es un principio trascendente, sino la pura inmanencia de la discontinuidad histórica, cuya escansión es la fuerza.

La segunda signatura es la compleja relación entre vida, poder y política, es decir, la formulación del problema *biopolítico*. Con él, Foucault desnuda la facticidad de la política occidental, advirtiendo que tanto el concepto de lo político como su puesta en obra, han separado el *bíos* de la política, para hacer de la vida un objeto de intervención, gestión y control, es decir, una producción técnica de la soberanía. Gilles Deleuze (1987) —quien dedicó, hasta ahora, uno de los estudios más bellos y profundos acerca del pensamiento de Michel Foucault— ya había hecho notar que, “cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder *de la vida*” (Deleuze, 1987, p. 122) y que la resistencia es *primera* —al igual que el deseo (2006)— respecto al poder (2014b). Un ingreso tal al problema de lo político, introduce una alteración sin precedentes de la tradición de pensamiento político. Su consecuencia es irreversible. Tal como ya había indicado Foucault: el “*seuil de modernité biologique* [umbral de modernidad biológica]” (1976, p. 188) que supone la formalización histórica de la biopolítica, vuelve imposible pensar la política sin atender a la problemática relación fundacional que establece con la vida, a quien toma por objeto, unas veces para protegerla y otras para aniquilarla. La racionalidad gubernamental del poder, en este contexto, es aquello que permite nombrar aquel conjunto heterogéneo de prácticas con las cuales esta relación modernamente llega a tener lugar y es modulada en la asunción de formas específicas.

En consecuencia, tal concepción de lo político, podría ser entendida como la deriva específica del pensamiento foucaultiano desplegada a partir de un diagnóstico del presente donde la vida adviene el centro del poder y la política, y cuya relación se expone en su textualidad ontológica: si “*la vie —de là son caractère radical— c'est ce qui est capable d'erreur*”<sup>6</sup> (1985, p. 774) —siguiendo la única definición formal que sobre ella es posible hallar en los trabajos de Michel Foucault—, lo que tenemos enfrente es una politicidad que se ordena a la potencia de variación e indeterminación de la existencia —su radical exuberancia—, y que precisamente por ello, no pasa por el Estado sino que lo trasciende en un espacio microfísico que transita por su *exterior*, esto es, por aquel espaciamento en que la vida puede libertad, deseo, y resistencia.

Teniendo en cuenta este punto, críticas como la de Jacques Rancière (2000), que acusan en Michel Foucault la disolución de lo político en un nudo que lo ata al poder y la política, dejan de tener sentido, puesto que, contrariamente —como intentaremos demostrar en este artículo—, es en el pliegue entre vida, ética y poder que es posible pensar otro modo de lo político, al tiempo que, otra política. Desde este ángulo, no resulta difícil advertir el gesto análogo con el cual Foucault piensa la labor intelectual como *actitud crítica* (1978b), en la medida que involucra un modo de estar en el mundo; un *ethos* como forma cultural general, que involucra a la vida misma en toda su complejidad, al constituirse como “*partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner; comme manière des'en méfier; de les récuser; de les limiter; de leur trouver une juste mesure, de les transformer*”<sup>7</sup> (1978b, p. 38).

Ciertamente, la gestualidad filosófico-política que pulsa con insistencia en esta constelación de planteamientos, es la de una politicidad agonal como saber de las fuerzas y las luchas (2006b). Sin embargo, es esta tonalidad la que, en apariencia, se disuelve en la reflexión ética de la década de los ochenta, cuestión que habría que problematizar a fin de examinar y arriesgar una lectura que permita pensar el sentido del desplazamiento.

<sup>5</sup> Trad.: la libertad es la condición ontológica de la ética. La ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

<sup>6</sup> Trad.: la vida —de ahí su carácter radical— es aquello que es capaz de error.

<sup>7</sup> Trad.: compañera y adversaria de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas

## La arqueología de la vida ética como conceptualización *ethopolítica*

De todos modos, una doble y extendida dificultad se interpone en el camino de intentar abordar este problema: de un lado, sostener que el trabajo de Michel Foucault se compone exclusivamente de sus libros, de manera tal que todo lo demás, no sería sino secundario o incluso *apócrifo*. Contra esta lectura que llamaré *oficial*, quisiera sostener con Foucault, una interpretación que reconozca allí la inflexión y la marca de una pretendida *voluntad de poder*, es decir, un intento por inscribir el pensamiento como *firma*, al interior de protocolos de lectura instituyentes, y como forma de enmascarar y sepultar su potencia en “coherencias funcionales o sistematizaciones formales” (2006b, p. 21). Por contrapartida, consideramos aquí que los materiales llamados *secundarios* (conferencias, entrevistas y cursos) constituyen prolongaciones y ampliaciones de perspectivas y trabajos en curso, es decir, partes integrantes de una *obra* —como lo planteará Deleuze (2014a)—, puesto que exhiben nuevas zonas al interior de una compleja topografía de pensamiento.

El riesgo que asume esta lectura es el de toda exploración que se aventura por terrenos inciertos, allí donde todavía no hay senderos ni estancias en las que refugiarse o ponerse a resguardo. Se trata de tomar el riesgo de pensar en la intemperie, provistos únicamente de las firmas que, pese a todo, se reconocen en una cartografía dispersa, borronada, que fortuitamente Foucault debió “dejar caer” y permaneció durante largo tiempo ignorada. Es la consecuencia de intentar trabajar con los materiales de un *pensar interrumpido*, abiertamente suspensivo. Un gesto tal de pensamiento, podría conducir la exploración de rutas *intempestivas* de análisis y retrasar otros modos de comprensión, como si Foucault fuese un signo en medio de la noche oscura de este mundo y, en tanto tal, autorizara múltiples y sucesivos ingresos, sin pretender en ellos el establecimiento o fundación de una clausura. Antes bien, se busca relanzar las posibilidades de exploración, como aquella tirada de dados de la que nos hablaba Deleuze (1987) refiriéndose a Foucault, puesto que, aun cuando habitamos el riesgo de un pensamiento de firmas, cada vez que intentamos reconstruir la cartografía, no podemos sino habitar ese extraño umbral en el que cada lectura es un reencadenamiento sucesivo que nunca parte exactamente desde cero, sino que convoca algo de lo no dicho, pero también de lo impensado. Justamente allí, descansa la posibilidad de relanzar o de hacer proliferar el pensamiento.

La segunda dificultad, consiste en describir el pensamiento de Michel Foucault separado en momentos o etapas, en lo que se ha interpretado como la preocupación por el *saber*, el *poder* y la *ética*. Para atender al *sentido* del desplazamiento (como significación y dirección), sin embargo, habría que abandonar esta lectura habitual de carácter escolar, puesto que, no hace otra cosa que inscribir el pensamiento en una línea de progresión, que localiza la discontinuidad y su valor en el objeto de investigación que es su medio, e intenta leer a Foucault a partir de una *geometría metafísica* (Arancibia, 2006) de pensamiento, que cree reconocer allí su “verdad” *realizada*.

En lugar de esta lectura, que denominaré *extensiva*, quisiera proponer una interpretación *intensiva* del pensamiento filosófico de Michel Foucault, con objeto de intentar sortear el obstáculo de la periodicidad, por cuanto, de lo que aquí se trata, no es del problema de la duración, sino de fronteras móviles y porosas, que habilitan lecturas provisionarias y aproximaciones sucesivas a determinados problemas. Afirmar en este sentido, un pensamiento de intensidades —en el sentido de una fuerza que se manifiesta como *gravedad* en el ejercicio de pensamiento, frente a una figura u objeto específico tenido como urgencia—, abre la posibilidad de restituir a la analítica foucaultiana su carácter de *acontecimiento*. Judith Revel (2014), se ha referido a este asunto, afirmando la presencia en la obra de Foucault de una *discontinuidad del pensamiento* (en cuanto a la progresión de la escritura, a sus objetos), al tiempo que de un *pensamiento de lo discontinuo* (como proyecto filosófico). Quisiera, de todos modos, sostener que en Foucault la *discontinuidad* se expresa, no tanto en sus figuras de pensamiento, sino en el segundo sentido, es decir, como un proyecto que ha tomado a su cargo a la discontinuidad misma, de tal manera que dichas figuras no serían otra cosa que *estancias de pensamiento*, en el sentido de inscripciones diferentes de una *intensidad diferida*, cuyo centro de *gravedad* coincide con una actitud crítica, de muy larga data, por alcanzar la dispersión histórica en que nos hemos constituido o aquello que Deleuze llamó “una extraña figura de tres dimensiones” (2014a, p. 151), con la que Michel Foucault habría perseverado en alcanzar *una manera de vivir*.

Recurriendo a este gesto, me interesa cartografiar el trazado del desplazamiento, siguiendo el signo de la relación vida, ética y poder introducida en el capítulo anterior, con la cual Foucault habría desarrollado la investigación arqueológica de una ética con miras a la fundamentación de una libertad.<sup>8</sup> Esta posición, se sustenta al advertir que toda esta intensidad de lo ético, toda su *gravedad*, se encuentra en aquello que Agamben (2008) ya había hecho notar respecto a la analítica foucaultiana, en cuanto a proceder a través de *paradigmas*, esto es, *ejemplos* o casos singulares que le permitían volver inteligibles la totalidad de un problema o de un contexto histórico problemático más amplio: es el caso de figuras como la *epísteme*, el *panóptico*, o la *biopolítica*, pero también de nociones como la *epimeleia heautou* o la *parrhesía*. Dentro de esta lectura, el paradigma no consistiría tanto en la constatación de una semejanza sensible entre un conjunto de procesos históricos y un caso particular que lo represente en la forma de un ejemplo convencional, sino en producir esta semejanza a través de una operación analítica, verificando en este gesto que aquello que tenemos en frente es una *arqueología* no precisamente historiográfica sino *filosófica*.

Si se tiene esto en cuenta, no resulta complejo entender lo que está en juego para Foucault en la arqueología de la vida ética. Durante una entrevista publicada en 1984, se le pregunta, específicamente, sobre las posibilidades

<sup>8</sup> De todos modos, en un trabajo de investigación de mayor alcance que este artículo, quisiera sostener que este gesto es el que vertebra el pensamiento filosófico de Michel Foucault.

de *actualizar*<sup>9</sup> la ética en sentido clásico al mundo contemporáneo, a lo cual responde que está de acuerdo con un trabajo de esas características, pero que nada le resulta “*plus étranger que l'idée que la philosophie est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oublié quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir*”<sup>10</sup> (1984a, p. 723). Además, como tempranamente advierte, el atolladero de las éticas en la antigüedad, es su referencia normativo-moral y el modo en que constituyeron en Occidente “las morales sin duda más austeras, más rigurosas, más restrictivas” (2006a, p. 31). Desde estas consideraciones, sería pertinente tener en cuenta la precaución de no asumir las descripciones de archivo como el *sentido* de la investigación misma.<sup>11</sup>

Una primera coordenada que nos permite aproximar una comprensión a la relación indicada, es posible encontrarla en el *Curso* del período 1979-1980, donde Foucault intenta cartografiar la investigación venidera, advirtiendo a su audiencia que aquello que le ocupa —luego de haber trabajado extensamente en los dos cursos anteriores sobre la gubernamentalidad en sus formas liberales y neoliberales— es el *gobierno por la verdad* o la función política de la verdad en el gobierno de los hombres (2014). Sin embargo, el problema específico que comienza progresivamente a inquietarle, serán las producciones de verdad, en la medida que se trata de procedimientos que apelan a la transformación de los sujetos. En este sentido, la figura de la *aleurgia*, o los procedimientos de verdad en el cristianismo primitivo estudiados en detalle en los *Cursos* posteriores, constituirán *ejemplos* de lo que luego denominará *técnicas de sí* o *tecnologías del yo* (1981a), como aspectos de una preocupación filosófica más amplia.

Al año siguiente, en lo que hoy conocemos como las *Conferencias de Dartmouth* (2016), Foucault formaliza esta inquietud, al trazar una hoja de ruta un tanto más sistemática que la cartografía del *Curso* comentado, recurriendo a tres movimientos. En primer lugar, se plantea llevar a cabo una “genealogía del sujeto moderno” (2016, p. 41), a través de una arqueología de las tecnologías y discursos referidos al sujeto, puesto que, de lo se trataba era de “construir una historia de lo que hemos hecho y, simultáneamente, un diagnóstico de lo que somos” (2016, p. 43). El segundo movimiento, consiste en aclarar que este diagnóstico no podría acotarse en su estratificación descriptiva, por cuanto su singularidad se arraiga en una *dimensión política*, que Foucault caracteriza como “un análisis que concierna a lo que queremos aceptar en nuestro mundo, aceptar, rechazar y cambiar, tanto en nosotros como en nuestra situación” (2016, p. 43). Así se entiende la previsión según la cual, “uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos” (2016, p. 94), para algunos años más tarde agregar que, “*nous devons non seulement nous défendre, mais aussi nous affirmer, et nous affirmer non seulement tant qu'identité, mais en tant que force créatrice*”<sup>12</sup> (1984c, p. 736).

Finalmente —según explica—, este proyecto de investigación implica una condición para su despliegue y su posibilidad: “buscar otro tipo de filosofía crítica... una que busque las condiciones y las *posibilidades indefinidas* de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación”<sup>13</sup> (2016, p. 43). Si entendemos la politicidad puesta en juego en todo este proyecto, este “otro tipo de filosofía crítica” —que Foucault venía desarrollando desde *Histoire de la Folie* (1961)— no puede consistir sino como *otra filosofía*, al mismo tiempo que como un pensamiento otro, *alterado*, puesto que no es una filosofía en general, sino una que se interroga por el presente y sus posibilidades (1984b). En dicho gesto, es que esta “otra filosofía” se vuelve *intempestiva* y desde luego, crítica, al no reconocerse en una historia de la que intenta más bien distanciarse —no para aferrar sus luces sino para descubrir su oscuridad—, a través de un gesto que no admite necesidad, sino *emergencia, dispersión y posibilidad* (1969).

Desde aquí es posible esclarecer el movimiento que lleva a Foucault a interesarse por la investigación arqueológica de unas experiencias donde lo que está en juego es un “régimen general de existencia” (2014, p. 267), al interior del cual se formulan reglas singulares de comportamiento que involucran todos los aspectos de la vida, es decir, *modos de existencia*. En el *Curso* del período 1981-1982, precisará que las técnicas de sí son *técnicas de vida y de existencia* (2006a) que

*permettent aux individus d'effectuer, seuls ou avec l'aide d'autres, un certain nombre d'opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d'être; de se transformer afin d'atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d'immortalité*<sup>14</sup> (1981a, p. 785).

Foucault, sin embargo, nos deja otra coordenada para interpretar la relación entre vida, ética y poder, a partir de la cual resulta reconocible el gesto hacia una política de la vida que aspira a modificar la relación que mantenemos con el poder y la verdad (2006a). Según señala:

<sup>9</sup> La cursiva es mía para destacar que el interés de Foucault no reside en la aplicación de antiguos preceptos morales a los modos de existencia contemporáneos, sino más bien, en actualizar o reposicionar el pensamiento de un *ethos* -una manera de vivir- según las urgencias del presente.

<sup>10</sup> Trad.: más ajeno que la idea de que la filosofía se ha descarrado en un momento dado y ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento que sería preciso redescubrir

<sup>11</sup> Nos enfrentamos a la misma dificultad cuando se quiere derivar un diagnóstico del presente a partir de las figuras conceptuales propuestas por Foucault para la analítica de las formas de gubernamentalidad modernas, aplicando mecánicamente categorías como *panóptico, sociedad disciplinaria, encierro, poder psiquiátrico, biopolítica o biopoder*.

<sup>12</sup> Trad.: no solo debemos defendernos, sino también afirmarnos, y no solamente en tanto que identidad, sino como fuerza creadora.

<sup>13</sup> Las cursivas son mías.

<sup>14</sup> Trad.: permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad

*sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de "double contrainte" politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne*<sup>15</sup> (1982b, p. 232).

Así vista, esta preocupación constituiría un signo por pensar una lucha permanente contra nosotros mismos, como ejercicio *atlético* para el acontecimiento y su posibilidad; un permanente ejercicio de sí en el camino de un trabajo incesante de la libertad (1984b), que permite descubrir un pensamiento en el que es posible la figuración de un nuevo concepto de lo político, al tiempo que una nueva imaginación de la política misma. Teniendo esto en cuenta, la *epimelesthai sautou* [inquietud de sí] es la figura griega que a Foucault le permitirá pensar una práctica de sí cuya complejidad no es posible reducir a un conjunto de técnicas y procedimientos específicos sobre el yo — siempre indeterminados y de resolución histórica (1984a)—, puesto que su singularidad se encuentra en constituir una norma de conducta social y personal, una regla coextensiva al *arte de la vida* (2006a) que forma parte del *ethos* de quienes han de vivir juntos. Por ello, dirá que su propósito es mostrar “*que le grand problème grec n'était pas une technique de soi, c'était une tekhnê de vie, la tekhnê tou biou, la manière de vivre*”<sup>16</sup> (1983, p. 390). De este modo, la *inquietud de sí* asume la forma de un principio de agitación y movimiento, de desasosiego permanente a lo largo de una vida concebida como relación, como un *más-de-uno*. Foucault nos recuerda, con ello, que en la Grecia Antigua lo ético se determina como *bíos* [vida] (2006a), por lo que asume la forma de un modo de vida cualificado, irreductible a la vida personal —que, sin embargo, no la excluye—, sobre todo si se considera que lo que aquí está implicado es una experiencia de lo colectivo,<sup>17</sup> un *ser-con*<sup>18</sup> que —como sabemos— es condición de lo político mismo (Nancy, 2000).

Interpretar de este modo el cuidado de sí hace posible pensar una ética de la coexistencia, puesto que la transformación de uno mismo no puede actualizarse sin la modificación de las relaciones en que aquella se inscribe y despliega. En Foucault, esta inquietud emerge en la forma de un *deseo* de un mundo donde otras formas de relación sean posibles (1981b, 1982a:), al tiempo que, otras formas de ejercicio, exploración, invención, multiplicación y modulación de relaciones, puedan, efectivamente, llegar a tener lugar.<sup>19</sup> Precisamente porque aquello que está en juego es el agenciamiento de una *potencia afirmativa*. Así se podría leer su interés en la concepción de Platón según la cual, la *epimeleia* es una definición de la filosofía (2006a), y constituye un “*état politique et érotique actif* [estado político y erótico activo]” (1981a, p. 791), un modo de ser coextensivo a una actitud crítica sobre nosotros mismos y el mundo.

Seguir desde aquí el signo de un concepto de lo político en Foucault, nos permite pensar una politicidad antes que una política determinada, en la medida que se trataría de una práctica *sin a priori* ni fundamento trascendente, esto es, una modulación vital, efectuada, cada vez, singular y creativamente. Tal como hemos visto, esta operación de modulación compromete la existencia al modificarla y establecer condiciones inéditas para su despliegue. Desde este ángulo, la politicidad puesta en juego podría ser nombrada como una *ethopolítica*, al interior de la cual, ética y política permanecen coligadas y se vuelven por ello, indisolubles. El sentido de un concepto tal dentro de esta lectura, intenta precisamente proponer una vía que permita sortear el obstáculo que implica nombrar la modulación vital conforme a una partición entre ética y política, de manera tal que, vida y poder, existencia y relaciones de fuerzas, dejen de resultar exteriores la una a la otra o registros disyuntos de experiencia.

Esta disociación del problema, es precisamente el modo en que la *tradicción de pensamiento político* (Arendt, 2008) ha conceptualizado la política, disolviendo su eticidad —contrariamente, un aspecto central de la política en el mundo griego— al reducir su actividad hacia operaciones estrictamente técnicas e instrumentales. La misma operación disociativa es aquella que es posible hallar en Nikolas Rose, quien en 1999 utiliza la expresión *ethopolitics* [ethopolítica] en un sentido directamente enfrentado al propuesto aquí, puesto que su denominación más bien intenta destacar las efectuaciones psicológicas de tecnologías de gestión sobre la vida, cuestión que, si bien expresa un fenómeno característico de las transformaciones en el diagrama de poder contemporáneo, persiste en el estrato psicológico/individual de la diagnosis de dichas transformaciones, al tiempo que insiste en un concepto tradicional y negativo de lo político, entendiéndolo por ello, un conjunto de procedimientos técnicos sobre la conducta. Se trata, en consecuencia, de una noción restringida, estrictamente tecnológica, que además hace de las *técnicas de sí* foucaultianas una noción reversible, que se utiliza indistintamente para designar procesos de sujeción y también de *desujeción* o agencia, con el resultado de vaciar su precisión hermenéutica. Por contrapartida, siguiendo lo que he planteado en este artículo, la lectura foucaultiana de estas técnicas no es sino afirmativa. No habría, por tanto, tal reversibilidad y

<sup>15</sup> Trad.: sin duda el objetivo principal hoy en día no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de esta clase de política de “doble vínculo” que es la simultánea individualización y totalización de las estructuras de poder modernas.

<sup>16</sup> Trad.: que el gran problema griego no era una técnica de sí, era una *technê* de vida, la *technê tou biou*, la manera de vivir.

<sup>17</sup> En el sentido del *légein* [decir, hablar] griego pluralizado por el *cum* [con] latino de un habla común

<sup>18</sup> Resulta interesante considerar que la voz griega para la común es *koiné*, la que etimológicamente se encuentra emparentada con la voz *oikia* [casa, hogar], de manera tal que la politicidad puesta en juego resulta irreductible a la *pólis*, puesto que la excede hacia el *oikos* de la vida cotidiana.

<sup>19</sup> Basta con recordar lo que significa para Foucault la figura de la *sociedad disciplinaria*: un diagrama de relaciones de fuerzas donde lo que está encerrado es el *afuera*, su emergencia, la potencia de variación. Por ello, todas las tecnologías del poder disciplinario dirigidas al cuerpo-individuo, tendrán por función la reproducción social por neutralización de la variabilidad, la imprevisibilidad y la diferencia. Véase Foucault (1975).

en ello descansa precisamente su singularidad respecto a la categoría de *proceso de subjetivación*, en tanto conjunto heterogéneo de experiencias agenciales (Deleuze, 2014).<sup>20</sup>

El planteamiento foucaultiano, en cambio, hace de esta disyunción la posibilidad de pensar el pliegue entre ética y política, con el resultado de alterar completamente el concepto tradicional de la política, a partir del cual toda política determinada es examinada según el *ethos* que contribuye a formalizar o a partir del cual se constituye.

Siguiendo el modo en que Foucault (2010) aborda este problema en la arqueología de la vida ética, es posible pensar, entonces, que no habría separación o disociación entre el mundo de la política y el modo de ser, puesto que abordar el *problema de la ciudad*, es abordar al mismo tiempo el problema de sí y viceversa. Plantear de este modo el problema de la relación entre lo político y los modos singulares de existencia, implica desmontar el régimen de verdad a partir del cual se ha entendido y practicado la política en Occidente, recusando en dicho gesto, su reducción a una esfera estrictamente tecnológica, al mismo tiempo que se plantea crítica respecto a la racionalidad calculante que la ha reducido a una ciencia de la administración de los entes (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2012).

Foucault exhibió la profundidad de este problema, cuando pensó la noción griega de *ethopoiein* (2006a), con la cual también aproxima una definición de la ética, entendiéndola pragmáticamente, esto es, sin ninguna textura normativa o moral, como aquello a partir de lo cual se efectúa el modo de ser y actuar del sujeto. *Ethopoiein* —nos explica—, es la voz griega para el ejercicio de producir, modificar y transformar un *ethos*, la manera o modo de vivir, al tiempo que, modo y lugar en el que se *es*, se (co)habita. Precisamente, porque en la lectura que hace Foucault de las éticas del cuidado de sí en la Grecia Antigua, lo que encuentra es un modo de conocimiento de sí que pone en cuestión la existencia misma y produce (*poiein/poiesis*) un cambio en el modo de ser. Este cuestionamiento —surgido de una inquietud y desasosiego incesante con el mundo—, es el que se constituye como un *ethos*, cuyo despliegue no puede ser sino agonal. Es el elemento del poder, el carácter relacional de la fuerza, que también encuentra en la estructura de la *parrhesía* como verdad política sobre lo real, toda vez que introduce en la ciudad un discurso crítico de verdad<sup>21</sup> (2009) respecto al poder y el conjunto de la existencia.

Nos enfrentamos, en este sentido, a una verdad que no remite al conocimiento de una interioridad, sino a una ontología, por cuanto se trata de un discurso que, en un *juego de verdad*, confiere un modo de ser a lo real, al tiempo que impone un modo de ser al sujeto que lo pronuncia (2009). En *El gobierno de los vivos* (2014), Foucault aclarará que esta verdad puede responder a discursos diversos acerca de lo real, razón por la cual siempre se encuentra vinculada con una cierta ficción ontológica.

En este preciso sentido es que el saber al que está ligada esta verdad en la subjetivación, no es el de uno que somete al individuo, sino aquel de una ontología que es saber sobre el mundo, el devenir y la interacción. Es en este registro de experiencias donde es posible disponer una verdad que *afecte* al sujeto. Aquello que está en juego no es, por ello, la verdad o falsedad de unos discursos —como si estos dependieran de la soberanía de un sujeto—,<sup>22</sup> sino los modos de existencia que modulan, los mundos que contribuyen a formular; a fin de cuentas, una ontología de la veridicción, que no es sino una determinada y singular producción ficcional de lo real (Foucault, 2009).

El énfasis de Foucault en este punto, es que la figura de la *ethopoiein* se encuentra estrechamente ligada a la *dramaturgia* de una verdad, su puesta en acto, así como a una *gimnástica* de la exposición al poder, ya que con ella lo que se postula es una *otra ontología* que disputa una concepción de la existencia. Aun cuando resulte evidente, vale el esfuerzo recordar que, en Foucault, lo existente, el mundo de los entes y las *positividades*, no es sino una efectuación de *fuerzas* en relación. Es precisamente esta *verdad* la que orienta un modo específico de conducción en el mundo, al tiempo que su singular figuración. Foucault (2009) precisa, en esta dirección, que no habría que analizar la *parrhesía* por la estructura interna del discurso, sino por el lado del riesgo que el decir veraz comporta para quien lo pronuncia, puesto que la *ethopolítica* dentro de la cual se expresa, no tiene la textura de una existencia sosiega, pacificada, sino aquella del riesgo. A fin de cuentas, se trata de un peligro que pone en juego a la existencia misma, como ser o en cuanto ser, puesto que, cuando una verdad política es pronunciada, genera una fractura que compromete el orden y la comunidad de sentido organizada conforme a él. Es, en este sentido, una forma de *levantamiento*, de aquel que no puede nada frente al que lo puede todo; un discurso y un acto agonista que revela o desnuda el *pathos* de la existencia, exponiendo la vida “en todos los sentidos de la palabra” (2010, p. 246), esto es, se muestra y arriesga en lo más *íntimo*.

Todo este problema en la investigación ética de Michel Foucault, es aquel de la valentía y el riesgo de dotar de una forma al *bíos*, al interior de una politicidad que se ocupa de las “estéticas de la existencia” (2010, p. 173), en el sentido de modelarla, de asignarle un *estilo*. Sin embargo, tal como fue puntualizado por Deleuze (2014a), este problema no reenvía a la conformación de un estilo de vida personal o individual, sino a la invención de una posibilidad vital, entendiéndolo por ello un conjunto de prácticas de individuación creativas, recorridas por los efectos de sus posiciones al interior de un campo de relaciones de fuerzas y prácticas singulares de libertad.

Este aspecto se esclarece si se tiene en cuenta que lo que la modernidad llama sujeto, en la antigüedad es el resultado de una multiplicidad de prácticas a partir de las cuales una libertad es reflexivamente plegada en un *estilo*, al tiempo que persiste en un continuo despliegue de su propia potencia. Como acertadamente lo ha hecho notar Sandro

<sup>20</sup> Para una lectura atenta al uso de la noción por el autor británico, ver Rose (1999a) y (1999b), donde aparecen sus primeras referencias. También Rose (2001, pp. 18ss., 2007, pp. 27ss).

<sup>21</sup> Es lo que Foucault subraya luego de comentar el acto parrhesiástico de Platón frente al tirano de Siracusa.

<sup>22</sup> Foucault se encuentra plenamente advertido de esta diferencia, presente ya en *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral* de Friedrich Nietzsche (2018).

Chignola, “la individuación clásica nunca es pasiva, pacificada u objetual. Se determina en un cuadro agonístico y belicoso, en cuyo interior cada uno existe en función de los otros” (2018, p. 113). Como se trata de una verdad sobre la existencia en común, antes que, de una interioridad del sujeto, nos encontramos frente al problema de “la vida como escándalo de la verdad” (Foucault, 2010, p. 198), donde aquello que se arriesga es la consistencia misma del ser. Sin embargo, la resolución de este riesgo resulta incalculable, imprevisible. Politicidad, por tanto, sin normatividad, sin punto de partida ni destino señalado.

## Umbral

El año 1977, Michel Foucault redactó un prefacio para la edición anglosajona de *Anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1977). Allí señala que la investigación que tiene en frente es un libro de ética, puesto que “*anti-OEdipe est devenu un style de vie, un mode de pensée et de vie* [Anti-Edipo ha devenido un estilo de vida, un modo de pensar y de vivir]” (1977a, pp. 134-135). Luego se pregunta:

*Comment faire pour ne pas devenir fasciste même quand (surtout quand) on croit être un militant révolutionnaire? Comment débarrasser notre discours et nos actes, nos coeurs et nos plaisirs du fascisme? Comment débusquer le fascisme qui s’est incrusté dans notre comportement?*<sup>23</sup> (1977a, p. 135).

A los ojos de Foucault, el libro intenta responder a estas preguntas y por ello constituye lo que luego llama una “*Introduction à la vie non fasciste* [Introducción a la vida no fascista]” (1979a, p. 135).

Esta intervención resulta importante en el contexto de los problemas desarrollados en este artículo, puesto que, para Foucault, allí donde resuena *Anti-Edipo* es la vida cotidiana y el arte de vivir. Si se analizan las preguntas que formula a partir de su lectura, se descubre que el problema que tiene enfrente es el de la consistencia entre acción y verdad, entre ética y política,<sup>24</sup> problema al que aquí hemos dado el nombre de *ethopolítica*, para distinguirla de la política determinada y connotar aquella politicidad con arreglo a la *modulación la existencia* en que se verifica la coligadura que estas voces. Provisto de este análisis, quisiera proponer algunas notas o puntos de problematización en el umbral de este artículo, que ciertamente cumplen la función de conclusión de esta escritura, mas no una clausura a los problemas aquí desarrollados:

1. Foucault advierte la necesidad de pensar el pliegue entre ética y política al plantear el problema de los *modos de existencia*. En este sentido, la politicidad agonal de la analítica del poder, no se disuelve en la arqueología de la ética, sino que más bien adquiere otra intensidad con la exploración de otro de sus vértices: aquel restante en el triángulo vida, ética y poder. Aquello que he llamado *ethopolítica*, configura una tentativa por pensar *otra* conceptualidad de lo político, que no se agota en la institución estatal, al tiempo que expresa una profunda crítica al carácter fundacional y representacional de la política moderna, al no descansar en el presupuesto de un sujeto, ni en un fundamento normativo capaz de orientar su actividad. Así dispuesto, el problema de lo político en Michel Foucault, será solidario del problema de la vida y sus modulaciones singulares, esto es, de la exuberancia creativa de sus modos. Por ello, no sería posible pensar aquí un nuevo concepto de lo político sin considerar su geometría triangular. Reconocer esta geometría de la *ethopolítica*, conduce a pensar, al tiempo que un nuevo concepto de lo político, una nueva politicidad, esto es, un modo otro de practicar la política en la complejidad extensa de la vida, recuperándola en su potencia afirmativa: una vida indisociable de sus modulaciones creativas. En otras palabras, *otro modo de vivir*.
2. El problema político en Foucault no emerge en la forma de la inquietud griega por la posibilidad de vivir juntos, sino a partir de la pregunta por cómo no ser gobernados (1978b). La experiencia histórica a partir de la cual Foucault se plantea esta pregunta es la biopolítica, esto es, el nudo que enlaza la vida al poder y la política, transformándola en una producción técnica de la soberanía. Como tal, ésta abre un campo de problemas que —según la indicación de Esposito (2011)— exige replantear el léxico filosófico y político moderno, y recusa la posibilidad de pensar lo político según las claves de aquello que Arendt llamó la *tradición política* (2008, p. 77-98), esto es, una política basada en la fundación y preservación de una *civitas*. Contemporáneamente, sin embargo, es la indecibilidad de un *ser común* la que nos exhorta a no poder mirar la *polis* —como su dimensión más extensa— sino a través o por medio de una inquietud sobre nosotros mismos. Y esta situación tal vez, incluso, ponga en entredicho a la *polis* misma como dato originario de la política, haciendo imposible persistir en un pensamiento de lo político separado de sus extensiones con lo viviente y el conjunto de la existencia. Si se aborda el problema ethopolítico desde este ángulo, es posible observar que Michel Foucault no deja de advertir la importancia filosófica que reviste la inquietud por la vida para un ejercicio tal de reconceptualización de lo político, aún cuando este proyecto permaneciera inconcluso. Si se tiene esto en cuenta, lo biopolí-

<sup>23</sup> Trad.: ¿Cómo hacer para no devenir fascista incluso cuando (sobre todo cuando) uno cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar del fascismo nuestro discurso y nuestros actos, nuestro corazón y nuestros placeres? ¿Cómo hacer salir de su refugio al fascismo que se incrustó en nuestro comportamiento?

<sup>24</sup> Este problema será trabajado específicamente por Foucault a propósito del *examen de conciencia*. Véase Foucault (2006a, p. 461).



tico cobra un nuevo sentido, tornándose una clave de lectura decisiva, que permite observar el despliegue de un conjunto de inquietudes y problematizaciones que recorren el proyecto filosófico foucaultiano en dirección a una *biofilosofía*. Al respecto, Gilles Deleuze (2014a) no se equivoca cuando afirma que el pensamiento de Foucault está hecho de dimensiones trazadas y exploradas sucesivamente y también, de haber inventado un *nuevo vitalismo*, al señalar la vida como posibilidad de “resistir a la fuerza” (Deleuze, 1987, p. 122), pero también, al mostrar que su novedad reside en hacer de la vida un plano de immanencia a partir del cual pensar la condición acontecimental y diferencial de la existencia; aspecto que lo distingue del vitalismo propio del pensamiento biológico y mecanicista de los siglos XVIII y XIX.

Siguiendo esta ruta de lectura, no habría que pasar por alto el hecho de que, en el mismo trabajo donde Foucault formula la problematización de la biopolítica (1976) —la que, como más tarde precisa, constituye “*le fond du livre* [el fondo del libro]” (1977b, p. 323)—, se incluya un breve excursus sobre del lugar de las *resistencias* al interior de la analítica del poder: de un lado, se disponen las claves de lectura de una *ontología del presente*, donde la vida emerge transfigurada como artefacto de tecnología política, esto es, despojada de su singularidad, su potencia y su *acontecer*, y del otro, una reflexión acerca de la contracara de todo poder y las posibilidades de franquear la línea de las fuerzas que subsumen y mortifican la vida; cuestión que abre la posibilidad de pensar otro modo de lo político y con ello, otras formas singulares de modulación de la existencia. Sin embargo, cuando se piensa en este otro modo de lo político en Foucault, no se trataría de una política determinada —cuestión que despeja y clarifica abiertamente en *La Volonté de Savoir*—, sino de una comprensión de lo político en tanto disposición de relaciones y variaciones continuas (1981b), al interior de una “*situation stratégique complexe* [situación estratégica compleja]” (1976, p. 123) en la que se despliegan las relaciones de fuerzas.<sup>25</sup>

Desde aquí es posible argumentar que, pese a la intensidad y extensión de la biopolítica en el horizonte de experiencias contemporáneas, habría una vitalidad irreductible al ejercicio del poder, pero también a las resistencias particulares (Le Blanc, 2002). Una indicación decisiva en este punto, es la distinción hecha por Roberto Esposito (2009) al señalar que la vida en Foucault nunca coincide con la subjetividad, puesto que esta es siempre presa de un proceso de sometimiento y subjetivación. Así, la vida constituiría “el espacio que el poder embiste sin llegar a ocuparlo en su totalidad, e incluso generando formas siempre renovadas de resistencia” (p. 31).

Confrontada con las formas contemporáneas de la política, reducidas a procesos gubernamentales neoliberales de control y administración de los entes (Torres, 2017), la *ethopolítica* abre así, la posibilidad de trascender las codificaciones institucionales y la racionalidad instrumental de este modo de lo político, ofreciendo puntos de resistencia y umbrales de huida, allí donde precisamente se afianza su poder: la vida y su potencia inventiva. En consecuencia, de lo que se trataría es de la posibilidad de pensar una política en la *forma de la vida*, reconociendo que aquella, no es sino el conjunto de sus modulaciones singulares.

3. La inquietud de sí con la cual Foucault arriba a esta politicidad, implica una actitud de profundo rechazo a lo que somos, como una forma de limitar y controlar el poder y sus efectos en la existencia. Sin embargo, dicho gesto no reenvía al descubrimiento de una verdad en las profundidades de una interioridad psicológica, fundamentalmente por dos motivos. El primero, reside en la concepción de sujeto con la cual Foucault trabaja, haciendo que esta resulte irreductible a la interioridad de un contenido o significado, puesto que su consistencia no habría que buscarla allí, sino en la exterioridad de su forma o como encarnación de *la fuerza* (1982b). En segundo lugar, la *verdad* del sujeto no constituye aquello que sería preciso hallar al final de una búsqueda introspectiva, sino su radical exterioridad. El sujeto no es aquello que se repliega sino lo que se despliega en un campo histórico de relaciones de fuerzas. Como se trata de una verdad que reenvía a la existencia, esto es, de discursos y procedimientos de verdad con efectos de existencia, al decir que el sujeto es una forma antes que un contenido, lo afirmamos como *positividad* y, como tal, remitimos su verdad a la historia, a su carácter temporal, agonal y relacional. En el trazado de esta problematización, es que Foucault se interroga acerca de una *genealogía del sujeto*, por cuanto aquello que comienza a rastrear es la huella del conjunto pragmático que ha constituido la experiencia occidental del sujeto en torno a la *verdad*. Si el sujeto es una forma, las posibilidades de desactivar el dispositivo soberano de la subjetivación, se constituyen en torno a una pragmática que ensaye la producción de una *otra verdad*, capaz de disponer otras formas de existencia, otras formas de figuración de mundos. Es decir, una *otra ontología* que coimplica en lugar de implicar individuos aislados o solitarios.
4. Como hemos visto, el lugar de la *verdad* resulta ser fundamental en toda esta analítica, puesto que es en su nombre que se figura una disposición polémica con lo existente. Actúa como un operador conceptual que permite a Foucault activar un antiguo problema que lo desplaza desde una historia de los discursos verdaderos a una ontología de los discursos de verdad; desde un énfasis puesto en la voluntad de saber, esto es, en lo que hay de fuerza y dominio, de juego de coacciones en el establecimiento de la verdad y sus efectos de conocimiento, hacia una inquietud acerca de los efectos de existencia del saber y la verdad. En este contexto, afirmar la

<sup>25</sup> De ahí la distinción entre guerra y política —de la que ciertamente Foucault sospecha— según la cual, ambas constituirían estrategias diferentes de integración e inscripción de las relaciones de fuerzas. Véase Foucault, (1976, p. 123).

textura ontológica del problema de la verdad en relación a la *ethopolítica*, permitiría recusar una recaída en la moral, que es el riesgo al que una cierta lectura intencionada de la investigación foucaultiana podría conducir. Foucault, sin embargo, nunca propuso un *ethos* específico, o un modo de existencia. Hacerlo, habría constituido un contrasentido. Parece más consistente, en cambio, seguir la indicación del propio Foucault según la cual, habría que pensar qué forma podría adoptar la ética, en tanto práctica reflexiva de la libertad, en nuestra actualidad; labor, por cierto, que excede a la filosofía y concierne a las prácticas vitales.

5. Reconducir el problema de la verdad al de una textura ontológica, posibilitaría abrir, al mismo tiempo, el problema de la relación entre verdad y política, puesto que la verdad así entendida implicaría una determinada concepción del mundo, al tiempo que una determinada concepción de la existencia. Michel Foucault desarrolla algunos principios de esta ontología —principalmente aquellos contenidos en *L'archéologie du Savoir* (1969) y *Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire* (1971), bajo las figuras conceptuales de la *emergencia*, la *dispersión*, la *procedencia*, la *multiplicidad*, y el *acontecimiento*—, al mismo tiempo que figuraciones analíticas a partir de ellas, en la forma de una *ontología del presente*, una *ontología histórica de nosotros mismos* o una *ontología histórica de la verdad*, con las cuales conduce sus investigaciones genealógicas. Si la relación verdad y política se resuelve en una práctica y un ejercicio incesante de la libertad, habría por tanto que pensar una ontología a la altura de esta relación así dispuesta. Sin embargo, esta ontología *otra* —en un juego polémico de verdad o en una relación agonial con lo existente— no podría ocupar el lugar vacío dejado por la moral, puesto que no puede ser prescriptiva ni normativa. Tal vez, una alternativa a este problema, podría consistir en sostener una cierta fidelidad a la condición desfundamentada de la vida. Fidelidad a un discurso de verdad sobre el acontecimiento de la existencia misma.

## Referencias bibliográficas

- Arancibia, Juan Pablo (2006). *Extraviar a Foucault*. Palinodia.
- Agamben, Giorgio (2008). *Signatura rerum. Sobre el método* (Flavia Costa y Mercedes Ruvituso, Trad.). Adriana Hidalgo.
- Arendt, Hannah (2008). *La promesa de la política* (Eduardo Cañas, Trad.). Paidós.
- Chignola, Sandro (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía* (Fernando Venturi, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1977). *Anti-OEdipus: Capitalism and Schizophrenia* [Antiedipo: Capitalismo y esquizofrenia] (Robert Hurley, Mark Seem, y Helen R. Lane, Trad.). Viking.
- Deleuze, Gilles (1987). *Foucault* (José Vázquez Pérez, Trad.). Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006). *Deseo y placer* (Silvia Barei, Trad.). Alción.
- Deleuze, Gilles (2014a). *Conversaciones* (José Luis Pardo, Trad.). Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles (2014b). *El poder. Curso sobre Foucault* (Vol. 2) (Pablo Ariel Ires, Trad.). Cactus.
- De Lagasnerie, Geoffroy (2015). *La última lección de Michel Foucault* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal* (Carlo Molinari, Trad.). Amorrortu.
- Esposito, Roberto (2011). *Bíos. Biopolítica y filosofía* (Carlo Molinari, Trad.). Amorrortu.
- Foucault, Michel (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique* [Historia de la locura en la época clásica]. Plon.
- Foucault, Michel (1969). *L'archéologie du savoir* [La arqueología del saber]. Gallimard.
- Foucault, Michel (1971). Nietzsche, la généalogie, l'histoire [Nietzsche, la genealogía, la historia]. En *Dits et écrits: Vol. 2* (texte n° 84, pp. 136-156). Gallimard.
- Foucault, Michel (1975). *Surveiller et punir* [Vigilar y castigar]. Gallimard.
- Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* [Historia de la sexualidad. La voluntad de saber]. Gallimard.
- Foucault, Michel (1977a). Préface [Prefacio], en G. Deleuze y F. Guattari (eds.) *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. En *Dits et écrits: Vol. 3* (pp. 133-136). Gallimard.
- Foucault, Michel (1977b). Le jeu de Michel Foucault [El juego de Michel Foucault]. En *Dits et écrits: Vol. 3* (pp. 298-329). Gallimard.
- Foucault, Michel (1978a). La philosophie analytique de la politique [La filosofía analítica de la política]. En *Dits et écrits: Vol. 3* (texte n° 232, pp. 534-551). Gallimard.
- Foucault, Michel (1978b). Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung [¿Qué es la crítica? Crítica e Ilustración]. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84(2), 35-63.
- Foucault, Michel (1979a). Inutile de se soulever? [¿Es inútil sublevarse?] En *Dits et écrits: Vol. 3* (texte no 269, pp. 790-794.). Gallimard.
- Foucault, Michel (1979b). Entrevista. Michel Foucault. En *Sublevarse* (pp. 35-98). Catálogo.
- Foucault, Michel (1981a). Les techniques de soi [Las técnicas de sí]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 363, pp. 783-813). Gallimard.
- Foucault, Michel (1981b). De l'amitié comme mode de vie [De la amistad como modo de vida]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 293, pp. 163-167). Gallimard.

- Foucault, Michel (1982a). Entretien avec M. Foucault [Entrevista con M. Foucault]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 311, pp. 286-295). Gallimard.
- Foucault, Michel (1982b). Le sujet et le pouvoir [El sujeto y el poder]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 306, pp. 222-243). Gallimard.
- Foucault, Michel (1983). À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours [A propósito de la genealogía de la ética: un panorama del trabajo en curso]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 326, pp. 383-411). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984a). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté [La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte 356, pp. 708-729). Paris, France: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984b). Qu'est-ce que les Lumières? [¿Qué es la ilustración?] En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte 339, pp. 562-578). Paris, France: Gallimard.
- Foucault, Michel (1984c). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité [Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y la política de la identidad]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte no 358, pp. 735-746). Gallimard.
- Foucault, Michel (1984d). Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana). [Una estética de la existencia (entrevista con A. Fontana)]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte n°. 357, pp. 730-735). Gallimard.
- Foucault, Michel (1985). La vie: l'expérience et la science [La vida: la experiencia y la ciencia]. En *Dits et écrits: Vol. 4* (texte 361, pp. 763-776). Gallimard.
- Foucault, Michel (2006a) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2006b). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014). *El gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)* (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2016). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980* (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.
- Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc (2012). Retrazar lo político. *Nombres, Revista de Filosofía*, XXI (26), 51-67.
- Le Blanc, Guillaume (2002). *La vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem* [La vida humana. Antropología y biología en Georges Canguilhem]. PUF.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *La comunidad inoperante* (Juan Manuel Garrido, Trad.). Lom.
- Nietzsche, Friedrich (2018). Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral. En *Verdad y mentira* (José Jara, Trad.). (pp. 17-34). Universidad de Valparaíso.
- Rancière, Jacques (2000). Biopolitique ou politique? [¿Biopolítica o política?] *Multitudes*, 1(1), s/p.
- Revel, Judith (2014). *Foucault. Un pensamiento de lo discontinuo* (Irene Agoff, Trad.). Amorrortu.
- Rose, Nikolas (1999a). *Power and freedom* [Poder y libertad]. Cambridge University.
- Rose, Nikolas (1999b). Inventiveness in politics: review of a A. Giddens, the third way [La inventiva en política: revisión de A. Giddens, la tercera vía]. *Economy and Society*, 28(3), 467-493.
- Rose, Nikolas (2001). The politics of life itself [Políticas de la vida]. *Theory, Culture & Society*, 18(6), 1-30.
- Rose, Nikolas (2007). *The politics of life itself. Biomedicine, power, and subjectivity in the Twenty-First Century* [Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI]. Princeton University.
- Torres Apablaza, Iván (2017). Soberanía política, inmunidad y excepción. Claves hermenéuticas sobre la gubernamentalidad neoliberal. *Revista de Filosofía Ideas y Valores*, 66(164), 79-104.