

CÓMO CITAR

Villalobos, J. E. (2023). ¿Es posible la vida ética en el pensamiento de Foucault? Tensiones derivadas de las técnicas de sí. *Ethika+*, (8), 53-76.
<https://doi.org/10.5354/2452-6037.2023.71404>

¿Es posible la vida ética en el pensamiento de Foucault? Tensiones derivadas de las técnicas de sí

IS ETHICAL LIFE POSSIBLE IN FOUCAULT'S THOUGHT? TENSIONS
DERIVED FROM THE TECHNIQUES OF THE SELF

Jacobo E. Villalobos¹
Universidad Alberto Hurtado
jac.vill95@gmail.com

RESUMEN: La caracterización de la ética postulada por Foucault en sus últimas investigaciones choca con la concepción del sujeto de sus primeros escritos, donde este se presenta como el paciente de las diversas presiones institucionales que le dan forma. El presente texto propone delimitar las tensiones que surgen al contrastar ambas concepciones. Para ello, se esbozarán las particularidades de la ética en Foucault para luego perfilar las oposiciones que esta encuentra en las regulaciones del campo de las relaciones de poder. A través de esta indagación, se buscará dar respuesta a la pregunta de si es posible la vida ética en la filosofía foucaultiana.

PALABRAS CLAVE: Foucault, ética, poder, exomologesis, exagoreusis.

¹ <https://orcid.org/0009-0002-6113-6211>



ABSTRACT: The characterization of ethics postulated by Foucault in his latest research clashes with the conception of the subject of his early writings, where the subject is presented as the patient of the various institutional pressures that shape him. The present text proposes to delimit the tensions that arise when contrasting both conceptions. To this end, the particularities of ethics in Foucault will be outlined, in order to then outline the oppositions that it finds in the regulations of the field of power relations. Through this inquiry, we will seek to answer the question of whether ethical life is possible in Foucauldian philosophy.

KEYWORDS: Foucault, ethics, power, exomogenesis, exagoreusis.

Para el último Foucault, la *moral* es un conjunto de reglas o normas de comportamiento que regulan la actuación de los individuos en una sociedad y una época determinada, mientras que la ética es la manera en que tales individuos se relacionan con esas normas, cómo las valoran y cómo las adaptan a sí mismos (Foucault, 1984). Siendo así, la ética foucaultiana presupone, al menos, la autonomía² del sujeto que se vincula de manera particular con las normas morales y la reflexividad de este para trabajar sobre sí mismo. Ambas dimensiones se imbrican mutuamente y se cristalizan en las llamadas ‘técnicas de sí’, mediante las cuales el sujeto se produce a sí mismo, y que se oponen a lo que Foucault, en las conferencias de Dartmouth, de 1980, denomina ‘técnicas de dominación’, por las cuales se imponen ciertas formas

² Foucault no emplea explícitamente esta expresión. De hecho, en sus estudios éticos, esta noción solo aparece tematizada con relación a la psicagogía. Sin embargo, a lo largo de este estudio se recurrirá a una interpretación de la “autonomía” que sea armoniosa con los términos empleados por Foucault, entendiéndose aquí como la constante creación de nosotros mismos, como la creación, estilización y construcción del sí por sí mismo. Específicamente, en el contexto de la ética foucaultiana, esta interpretación se cristaliza en la relación que el sujeto guarda con las normas morales y en cómo este las adapta a sí mismo, con miras a un ideal.

de actuar a un sujeto y que constituyen estructuras de coerción y de dominación (Foucault, 2016). Esta diferencia posibilita una definición de ética como un reducto de ‘resistencia’³ de cara a regulaciones sociales, y a ensambles de poder-saber que tienen lugar en una época y lugares determinados. Más adelante se profundizará en esta idea.

No obstante, como quizá ya se podrá advertir, esta definición también introduce una tirantez hacia extremos opuestos. La caracterización de la ética que hace Foucault se apoya en las ‘técnicas de sí’ mediante las cuales el sujeto obra sobre sí mismo de manera autónoma, como agente libre, y esto choca con la concepción de sujeto del primer Foucault. Producto de las relaciones de poder, de los discursos y de los imperativos del contexto socio-histórico en el que se inscribe, Foucault hace una descripción del sujeto que hace que este parezca ser el paciente indefenso de diversas presiones institucionales, poco apto para hacerle frente a los sistemas de poder que le dan forma. Esta antropología describe a un sujeto que no puede hacerse responsable de sus decisiones ni puede obrar como un agente autónomo. Así lo indica Gutting:

¿Es mi aceptación de las exigencias de la liberación una expresión de mi “verdadera naturaleza” en mayor medida que la aceptación por parte de nuestros abuelos de las exigencias de la moral tradicional? Foucault sugiere que, en ambos casos, la aceptación puede no ser más que una interiorización de normas externas. (2005, p. 98).

Esta concepción de las relaciones de poder y su impronta en los sujetos pareciera ser contradictoria con la idea de un sujeto ético, el

³ En la filosofía foucaultiana, la noción de resistencia puede adquirir diferentes significados según el contexto de empleo y según el objeto al que se aplique. Castro (2011) recoge y categoriza estos usos: “A lo largo de su exposición acerca de las formas de resistencia al poder pastoral, Foucault utiliza una serie de conceptos: resistencia, revuelta, desobediencia, etc. (...) La posibilidad de resistencia no es para Foucault esencialmente del orden de la denuncia moral o de la reivindicación de un derecho determinado, sino del orden estratégico y de la lucha” (p. 76; p. 357).

cual no podría ser ni genuinamente autónomo ni ejercer un trabajo sobre sí. La pregunta sería: ¿cómo es posible compatibilizar la idea de un sujeto que se produce éticamente a sí mismo con la descripción de un individuo que es producido por la interiorización plausiblemente involuntaria y acrítica de las fuerzas externas que operan sobre él? Este problema ya fue delimitado por Christa Bürger y Peter Bürger (2001). En una discusión en torno a las concepciones contemporáneas del *sujeto*, estos autores confrontan al Foucault de *Las palabras y las cosas* (2008) con el de sus últimas investigaciones éticas: “Detrás se encuentra el pensamiento de que el *yo* en modo alguno se proyecta libremente, que más bien está sometido a prácticas discursivas y no-discursivas que posibilitan antes que nada su hacerse sujeto” (p. 15), pero el mismo autor, posteriormente, “rastrea en sus últimos trabajos las formas de autorreferencia mediante las que se constituye el sujeto en la antigüedad”. En *El uso de los placeres* (1984), Foucault supone un sujeto capaz de autoformación, autorreferencia y autonomía, al tiempo que mantiene la idea de lo que Bürger y Bürger denominan como la “desaparición del sujeto”⁴, en tanto este estaría determinado externamente. Habría, entonces, un sujeto que es, al mismo tiempo, autoformado y autoformante, pero también sometido y producido involuntariamente: sería al mismo tiempo autónomo y no autónomo, ético y no ético.

Foucault reconoce la existencia y campo de acción de ambas dimensiones e insiste en que estas son coexistentes, como dos caras de una misma moneda. En las conferencias de Dartmouth apunta a la insondable “interacción entre esos dos tipos de técnicas (de sí y

⁴ Aunque Foucault habla más expresamente de la desaparición del *hombre*, esto no parece restarle fuerza al argumento de Bürger y Bürger, en cuanto a las determinaciones exteriores que se oponen a la autoformación: “Si estas disposiciones desaparecieran tal como han aparecido, si mediante algún suceso, cuya posibilidad como mucho podemos presentir, pero cuya forma o promesa no conocemos aún, por el momento, si estas disposiciones se balancearan, como al borde del siglo XVIII el fundamento del pensamiento clásico, entonces se puede muy bien aventurar que el hombre desaparecería como a la orilla del mar un rostro trazado en la arena” (Foucault, 1966, p. 398).

de dominación) (...), siempre hay un equilibrio inestable, con complementariedad y conflictos, entre las técnicas que se ocupan de la coerción y los procesos mediante los cuales el sí mismo se construye o se modifica por obra propia” (2016, p. 45). ¿Cómo es posible esa complementariedad y equilibrio, y cómo se produce ese punto de encuentro complementario? La necesidad de que ambas dimensiones, en apariencia opuestas y mutuamente excluyentes, sean contemporáneas y mantengan una relación de mutua imbricación impone ciertas tensiones: ¿cómo puede haber ética si el sujeto es producto de los sistemas institucionales de regulación y de los poderes en los que habita?, ¿cómo el sujeto puede ser producto de estos y, al mismo tiempo, oponerles resistencia y constituirse a sí mismo? Se podría afirmar, pues, que estamos ante un falso dilema y aseverar más bien que somos productos de ambas dimensiones, que la ética del sujeto resiste los poderes externos que operan sobre este, en virtud de las relaciones extensas, inestables y mutables del poder mismo. No obstante, la pregunta subsiste: ¿cómo?

El propósito de este artículo es delimitar las tensiones antes mencionadas. Para ello, en primer lugar, se esbozarán las particularidades de la ética en Foucault y, en segundo lugar, se perfilarán las oposiciones que esta encuentra al interior de las regulaciones sociales e institucionales que son encarnadas por el campo de relaciones de poder. En tercer lugar, se explicitarán las presiones que se producen entre ambas dimensiones y algunas consecuencias de la simultaneidad de ambas. Para ilustrar la problemática, se recurrirá a las prácticas de la *exomologesis* y la *exagoreusis*, así como a la vida virginal entendida como vigilia y conocimiento de sí, según aparecen tematizadas en *Las confesiones de la carne* (Foucault, 2019). En cuarto lugar, se señalará la necesidad de una mediación que, sin embargo, no parece figurar explícitamente en la filosofía de Foucault. La conclusión del artículo rescatará sucintamente las dificultades enunciadas e intentará proponer posibles aproximaciones para comprender la complementariedad inestable anunciada en Dartmouth, es decir, se evaluará la posibilidad de la ética foucaultiana de cara

a la producción externa del sujeto, tal y como se ha señalado, sin incurrir en contradicciones.

Ética y ‘técnicas de sí’

“Ahora quiero estudiar las formas de conocimiento creadas por el sujeto por referencia a sí mismo” (2016, p. 44). Para ello, Foucault opone las ‘técnicas de dominación’⁵, que permiten determinar las conductas de los sujetos, imponerles voluntades y someterlos, a las ‘técnicas de sí’, que constituyen prácticas por las cuales el sujeto se forma a sí mismo, se otorga fines y desarrolla su voluntad operando sobre sí mismo con miras a su perfeccionamiento. Se tratan de tecnologías que facultan al sujeto para operar activamente y para producir modificaciones sobre sí mismo. De lo anterior se desprende que las técnicas de sí presuponen un sujeto que es autónomo, reflexivo y autoconstituyente, y estas características se realizan u objetivan en prácticas que demarcan una relación del sujeto consigo mismo.

Lo anterior también lleva consigo otras dimensiones reflexivas. Al menos dos resultan especialmente destacables. Por un lado, las técnicas de sí implican un régimen de verdad particular en el que el sujeto explora la verdad de sí mismo, en una suerte de práctica actualizada del *gnothi seauton* socrático, es decir: del imperativo griego que ordenaba el autoconocimiento, el “conócete a ti mismo”; las técnicas de sí, entonces, también conducen a una hermenéutica de sí (Büttgen, 2022). Por otro lado, las técnicas de sí también se componen de una estética del sujeto, en tanto que este realiza sobre sí una estilización de su vida con arreglo a un fin. Ambas nociones volverán a aparecer un poco más adelante. Por ahora, hay que retener las dimensiones prácticas, epistemológicas y estéticas que están implicadas en el trabajo del sí hacia sí.

⁵ Como ya se indicó, este término es utilizado en *El origen de la hermenéutica de sí* (2016), que recoge las conferencias de 1980 en Dartmouth College.

Lo anterior delimita el campo de la ética en Foucault, que va de la mano de las tecnologías de sí. Como ya se dijo, esta descripción de la ética refiere a la relación que el sujeto guarda con las normas morales y cómo las adapta a sí mismo. Por ello, la ética refiere al otorgamiento de normas particulares que el sujeto se confiere con miras a un ideal de perfeccionamiento, que puede ser racional o de otro tipo. La consecuencia es que el sujeto se asume a sí mismo bajo su cargo, se responsabiliza de sí.

Para ejemplificar el rol de la ética en el pensamiento foucaultiano, Danaher et al. (2000, p. 144) evocan la imagen del rebelde escolar. Para estos autores, este rebelde es un corto circuito en el sistema educativo, cuya función es la de desarrollar prácticas que imprimen códigos, reglas y regulaciones destinadas a formar una “buena subjetividad” en sus objetos de trabajo y a las cuales se deben adecuar los estudiantes. El rebelde sería, entonces, un individuo que escoge rechazar o resistir tales prácticas. Este ejemplo es polémico, tal y como está enunciado. No obstante, si este rebelde fuese Jonathan Pryce, protagonista de *Brazil* (Gilliam, 1985), o Winston Smith, el desertor que traiciona al Ministerio de la Verdad en *1984* (Orwell, 1949), entonces quizá el comportamiento de ambos podría ser tomado como ético con mayor facilidad. Estos dos casos ponen de manifiesto que no parece ser suficiente la autonomía del sujeto o la particular modificación de las normas para sí mismo, como en el caso del rebelde escolar, sino que debe haber la autoimposición de ciertas metas destinadas al perfeccionamiento de sí. ¿Qué se entiende por “perfeccionamiento”? Foucault es ambiguo al respecto. Aunque quizá se pueda extraer una aproximación a partir de otro ejemplo: la figura del *dandy*.

Foucault encuentra en el modelo del dandismo de Baudelaire un canon de la modernidad ilustrada y de la conducta ética (Foucault, 1999). Los rasgos que componen a este *dandy* son la conciencia reflexiva del paso del tiempo como suerte de atención socio-histórica de sí y del contexto en que hace vida, acompañada de una “heroización del presente” que da cuenta de una pertenencia refigurativa al presente vivido (está anclado al presente al tiempo que lo refigura), en tanto

que revela la verdadera naturaleza del propio presente sin perderse en él. Pero, sobre todo, el *dandy* de Baudelaire mantiene una relación transformadora consigo mismo, ascética y responsable, en la que él mismo trabaja sobre sí para producirse autónoma y voluntariamente. El *dandy* es el hombre creado por sí mismo: “El hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo. Tal modernidad (...) le obliga a la tarea de elaborarse a sí mismo” (1999, p. 344). De esto se deriva un *ethos*, una ética caracterizada por la “crítica permanente de nuestro ser histórico”, que se cristaliza en una “actitud límite” (1999, p. 347): exploración de los límites del sujeto mismo y de los límites de lo dado externamente como necesario. La antropología del *dandy* como modelo ético resiste, indaga, critica y se adentra en las relaciones de poder que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos. En fin, el canon ético de Foucault es el hombre que se produce a sí mismo como sujeto socio-histórico, que se reconoce como tal y que establece una antropología “crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres” (1999, p. 349). Se trata de esa libertad que Paul Veyne (1993) expresa como: “Esa autonomía de la que la modernidad no puede prescindir”.

El modelo del *dandy* no solo confiere contenido práctico y ejemplar a la ética de Foucault como posible y realizable modernamente, más allá de las técnicas de sí de la antigüedad, sino que trae a primer plano la relación de resistencia que se establece entre la ética de sí y el poder externo que trabaja sobre el sujeto, el cual tercamente mantiene una actitud crítica, de sospecha, autónoma y de autoproducción.

El haber traído a Baudelaire como modelo ético también facilita ahondar en la ya mencionada dimensión estética de la ética del sujeto. Bajo la forma de un *style of existence*, Foucault apunta a que el sujeto ético toma su propia vida como materia de un trabajo de producción artística. Así como Baudelaire toma el lenguaje para hacer de él un

poema, así el *dandy* se toma a sí mismo como insumo de creación. En ello, el sujeto se vuelve autor de sí mismo:

Lo que me llama la atención es que, en nuestra sociedad, el arte se ha convertido en algo relacionado únicamente con los objetos y no con las personas o con la vida (...). Pero ¿no podría la vida de cada uno convertirse en una obra de arte? ¿Por qué la lámpara o la casa deben ser un objeto de arte y no nuestra vida? (Foucault, 1997, p. 261).

Se trata de una ética estética en la que el sujeto es de cuño propio.

Hasta el momento he perfilado sucintamente la ética en el último Foucault, señalando sus rasgos principales. No me he adentrado en las sutilezas que la componen puesto que el análisis minucioso de la misma excede los límites de este trabajo. No obstante, hace falta una clarificación ineludible. Si bien traté a la ética de forma independiente, Foucault nunca deja de vincularla a los discursos y poderes externos que presionan al sujeto. Como ya se indicó, el trabajo del último Foucault consiste, al menos en parte, en encontrar los puntos de contacto entre lo que llamó las tecnologías de sí y las de dominación, dilucidar su encuentro complementario. El siguiente capítulo dará cuenta de esta relación problemática, bajo la forma de tensiones o presiones que la coexistencia de ambas tecnologías ejerce sobre el pensamiento foucaultiano. Valga adelantar que la propia ética guarda un estrecho vínculo con la normas sociales, no solo porque esta consiste en una manera estilizada y autoral de relacionarse con ellas, sino porque tanto la moral como la ética están determinadas por el contexto social (McNay, 1992) y porque el ideal de constitución de sí mismo al que apuntan las tecnologías de sí es también un ideal que lleva al sujeto a asumir una posición en la sociedad tal que no dañe ni a otros ni a sí mismo, y al establecimiento y puesta en práctica de relaciones adecuadas (Danaher et al., 2000). La ética implica un deber de automejoramiento que relaciona el bien de sí y el bien de la sociedad como un todo. ¿Cómo se vinculan ambas dimensiones?

Ética e instituciones de poder

La particular concepción de ‘poder’ en Foucault rechaza las usuales ideas “jurídico-discursivas” que se han sostenido tradicionalmente en torno al poder. Lo que Foucault está negando es que el poder sea un sistema ejercido verticalmente, en tanto que accionado por una sola persona, o grupo de personas, y padecido por otros, que no tendrían poder alguno. Rechaza esta forma de visión porque, a su parecer, estereotipa la actividad del poder en términos de un binarismo legislativo que motiva exclusiones meramente negativas e improductivas: su poder sería el de meramente limitar según una estructura dada de prohibiciones. Foucault sustituye este andamiaje conceptual con motivo de su ingenuidad y reducida funcionalidad, evidenciada al presentar al poder como “extrañamente limitativo” y “pobre en recursos”, así como monótono e incapaz de producir, solo facultado para negar.

Mientras, la concepción de poder foucaultiana apunta hacia una estrategia o un sistema de relaciones amplio, inestable, mutable y heterogéneo que da cuenta de su naturaleza socio-histórica contingente. Esta noción no es solo más compleja sino que trae a primer plano el rol energético y productor del poder. El poder referiría entonces a “la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen” (Foucault, 2021, p. 88). El poder se muestra como un sistema de relaciones que encuentran apoyos u oposiciones, permisos y resistencias, cuyo movimiento se co-crea en las instituciones sociales que lo expresan. De manera sumaria, los rasgos principales de esta caracterización son: 1) el poder no se adquiere, 2) no es exterior respecto de otro tipo de relaciones, sino inmanente, 3) no establece oposiciones binarias, 4) es intencional y subjetivo en tanto establece, traza y busca objetivos que son producidos tras un “cálculo”, pero 5) no es individual sino colectivo. Por lo anterior, se puede deducir que allí donde hay poder hay ‘resistencias’⁶, que

⁶ “Con frecuencia se le ha reprochado a Foucault que al hacer circular el poder por

también forman parte de las redes de poder, y que operan como una estrategia contraria (2021, pp. 90-91).

Ahora bien, ¿cómo se relaciona este sistema omniabarcante con los sujetos que componen una parte de tales relaciones? y sobre todo, ¿qué efectos tiene sobre las técnicas de sí?

Antes de continuar, es necesario hacer una aclaratoria fundamental. Hasta el momento he centrado el problema en las tensiones que se derivan de la coexistencia de la ética del sujeto y de los poderes externos que obran sobre él. Si bien se ha mostrado la trabazón indisoluble entre las tecnologías de sí y la ética, y se ha mostrado también que las técnicas de sí se oponen a las técnicas de dominación, no se ha hecho ninguna identificación entre las técnicas de dominación y los poderes externos al sujeto. Dicho de otra forma: el asunto de este texto no se halla entre la ética y las técnicas de dominación, sino entre la ética y las relaciones de poder que dejan su impronta en el sujeto que se les resiste. No se ha hecho una identificación entre las relaciones de poder y las técnicas de dominación no solo porque Foucault no la faculta sino porque hacerlo implicaría volver a la noción “jurídico-discursiva”, rechazada por Foucault, ya que el poder se reduciría solo a la dominación de unos por otros y a la imposición unidireccional de voluntades. Además, de ser así, la ética sería una relación externa al poder y establecería una relación binaria con este, lo cual sería un contrasentido dentro del pensamiento foucaultiano. El poder no es solo dominación, sino que la resistencia a este forma parte de las redes mutables de poderes descritas anteriormente. Esto podría conducir a la conclusión de que tanto la ética como los poderes externos al sujeto son dos cabos del poder. Aunque es relevante para lo que seguirá, no me comprometeré de entrada con esas tesis. Una vez más, lo que resulta relevante aquí es la tirantez entre las relaciones de poderes que dejan su huella en el sujeto y la ética de este. No la

todas partes, se inhibe cualquier posibilidad de resistencia. Desde su perspectiva, sin embargo, se trata de hacer aparecer ‘la lucha perpetua y multiforme más que la dominación oscura y estable de un aparato uniformizante’ (...). Si no hubiese resistencia, no habría poder” (Castro, 2011, p. 357).

relación entre técnicas de sí y técnicas de dominación, o la de la ética y las técnicas de dominación, ni una improbable oposición entre la ética y las relaciones de poder.

Las normas de regulación social y las estructuras disciplinares dejan su estampa en la construcción del sujeto; esto deja en vilo la posibilidad de complementariedad entre estas y una fuerza opuesta, como la ética del sujeto. Si bien la ética en Foucault aparece de la mano de las técnicas de sí y de una reflexividad constructiva, las herramientas, prácticas y categorías que usamos para definirnos no son escogidas autónomamente, ni son elaboradas por el sujeto, sino que arrecian desde afuera como una exigencia o una imposición (Gutting, 2005) ante la cual el sujeto no puede sino dar su asentimiento, “aceptar y adherir” (Büttgen, 2022). Esto queda más explícitamente enunciado hacia el final de *La voluntad de saber* (2021), bajo la noción de “biopolítica”, más específicamente: de la “anatomopolítica”. El jaez distintivo de la anatomopolítica es que se trata de una acción normativa que es interiorizada pasivamente por los individuos, quienes se convierten en monitores de sí, vigilantes atentos de su propia naturaleza, no por sí mismos sino porque han recibido la presión de las normas disciplinares y de las redes de poder. Esto entra en directo contraste con la atención de sí voluntaria que figura en la ética del último Foucault. Los sujetos de la biopolítica también emprenden una transformación de sí en virtud de las normas interiorizadas, por lo que incluso al “liberarse” de ellas, el sujeto no está sino reformando su vida de acuerdo con un nuevo *set* de normas igualmente exteriores, disciplinares y estandarizadas (Gutting, p. 98). Si bien la noción de “biopolítica” parece circunscribirse a los temas tratados en *La voluntad de saber*, es armoniosa con el resto de la obra del primer Foucault.

Es así que, desde *Raymond Roussel* (1976), Foucault tematizaba su renuencia a asumir cualquier identidad fija, siguiendo su comprensión de que incluso lo que le parecía una decisión autónoma, llevada a cabo por sí, no era sino el resultado de una adhesión acrítica a las normas sociales, en un proceso en el cual esas normas penetran en el sujeto y constituyen su identidad desde afuera (Gutting, 2005, p. 101). Esta

interiorización dicta desde las pautas de comportamiento que debe acatar en su relación con los demás, hasta las regulaciones que debe seguir consigo mismo, como “proyecto de autorrealización”, cuyo resultado no es sino “una ilusión de autocreación” (Gutting, p. 102).

Danaher et al. (2000) parecen coincidir con esta interpretación, refiriéndose al mismo apartado ya citado de *La voluntad de saber*. Los autores indican que las normas discursivas cristalizadas según los movimientos de ciertas redes de poder, las referentes a la biopolítica, determinan estándares de cumplimiento para el individuo. Y este tipo de prácticas fuerzan al sujeto a trabajar en ellos mismos para alcanzar y satisfacer tales modelos de normalización impuestos (p. 127). “No podemos conocer la verdad sobre nosotros mismos, porque no hay verdad que conocer, simplemente una serie de prácticas que conforman el yo” (p. 131), y esas prácticas de creación son externas, normativas y resultado de relaciones ante las cuales el sujeto no parece ser resistente.

Exomologesis, exagoreusis y vida virginal

Hay en la propia filosofía foucaultiana un ejemplo de los dos cabos que articulan el problema aquí tratado. La ética, y con ella, las tecnologías de sí tienen una expresión privilegiada en la práctica de la confesión y, especialmente, de la confesión cristiana. Es esta condición lo que permite que esta sea un escenario óptimo para mostrar la tensa articulación entre el sujeto autónomo y el sujeto sometido. La confesión en este contexto puede verbal o no verbal y corresponden a las prácticas de la *exagoreusis* y de la *exomologesis*, respectivamente.

De acuerdo al estatuto existencial del penitente que es caracterizado, entre otros rasgos, por la obligación de mostrarse a sí mismo en todo momento, la *exomologesis* consiste en diversos ejercicios estéticos de *publicatio sui*, o publicación de sí, en los que el sujeto se manifiesta tal y como es realmente, mediante actos dramáticos. Con ello, el confesante aplica sobre sí la “disciplina de la penitencia” como *set* de normas. En estos actos, el sujeto también solicita la cooperación y la

contribución de quienes lo atestiguan, en un proceso de reconocimiento del sí por sí, y del sí por los otros. La expresión de sí, entonces, demanda al otro que lo atestigua. El fin de esta publicación dramática es la limpieza del sí, la muerte de la vida vieja y el nacimiento a la vida verdadera: “Debemos sacrificar el sí para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos” (Foucault, 2016, p. 91). Se ve entonces el circuito ético en el sujeto que se asume, se conoce, manifiesta su verdad y accede así a su perfeccionamiento en una vida verdadera y depurada: “El pecador debe llorar sus faltas antes del momento del perdón” (Tertuliano, *De baptismo*, X, 6), según cita Foucault (2019) las palabras de Tertuliano. La *exomologesis* designa, pues, tanto el cambio del alma como la manifestación de ese cambio en actos que permiten su autenticación. En síntesis, la *exomologesis* se refiere a

todo lo que el penitente hace para obtener su reconciliación durante el tiempo en que conserva el estatus de penitente. Los actos por los cuales se castiga son indisolubles de los actos por los cuales se revela. Castigo de sí mismo y expresión voluntaria de sí están ligados el uno a la otra” (p. 77).

Por su parte, la *exagoreusis* es la expresión verbal y continua en donde lo que se enuncia es el sí. Su objetivo es llevar a la luz, por la palabra, aquello que en el sujeto estaba oculto y, mediante tal exposición, purificar el alma según “la ley de Dios” (Foucault, 2016, p. 90). Por lo anterior, la *exagoreusis* también implica el proceso reflexivo de inspección del pensamiento que se va a verbalizar y la práctica confesional que descubre la verdadera naturaleza del sujeto, mediante la intervención del padre espiritual, quien sopesa, mide, extrae y desentraña la sustancia de lo expresado.

La *exomologesis*, así, tiene su paralelo verbal en la *exagoreusis*: regla de la maceración dramática del cuerpo, por un lado, y obligatoria expresión confesional de sí, mediante la palabra, por otro. Ambas prácticas se hallan hermanadas por la ética del sí: conocimiento de sí, manifestación pública del sujeto, solicitud que se hace frente a otros y movimiento ascensional de purificación tras asumir la condición

real del penitente, quien adopta las obligaciones de verbalización y de exposición.

Finalmente, otro tanto se halla en la atención y vigilancia de sí de la *vida virginal*. Esta es la asunción de una condición existencial sostenida que “designa una experiencia positiva y compleja, que está reservada a algunos en forma de elección. Elección que no concierne simplemente a uno u otro cariz de la conducta, sino a la vida entera, y que es capaz de transfigurarla” (2019, p. 218). La transfiguración que opera la vida virginal no es sino el mantenimiento y prolongación del estado puro en que el hombre se encuentra apenas ha dejado las manos del Creador hasta el retorno a Él: esta “conserva intacta la purificación efectuada por el agua del bautismo, y prolonga y completa lo ocurrido en ese momento” (2019, p. 177). La vida virginal es, pues, una preservación del sí verdadero y más elevado, depurado de los “deseos de la carne” (San Cipriano, *De habitu virginum*, 1.), que por ello está en “la mayor contigüidad con el estado de nacimiento (...) y, a la vez, con lo que será la otra vida en la gloria de la resurrección” (2019, p. 177). Esta condición existencial tiene un correlato práctico que se realiza en normas disciplinares y que se extiende desde el contacto con otras personas hasta la indumentaria que manifiesta el estado virginal. Para Basilio de Ancira, la vida virginal implica, asimismo, una “tecnología de la separación”, consistente en la interrupción del deseo natural de atracción entre los sexos, y que implica un monitoreo de sí para censurar la afectación de los cuerpos y del placer en general. Esta vigilancia es tanto del cuerpo como del alma, al suprimir los contactos físicos que puedan producir conmoción y las agitaciones del alma por la hipocresía, el deseo o las pasiones. Siendo así, tal y como recuerda Foucault en *Las confesiones de la carne*, citando a Basilio de Ancira, la verdadera vida virginal es doble, en tanto nada hace –en sentido de que no hay diferencia alguna– quien “no fornicación con el cuerpo, y sin embargo fornicación en intención” (Basilio de Ancira, *De la verdadera integridad de la virginidad*, pp. 44-45). Al respecto Foucault (2019) agrega: “Así, el alma que quiere mantenerse virgen debe vigilar constantemente los movimientos de sus pensamientos,

incluso los más secretos” (p. 232). Y si bien esa vigilancia ya es ejercida por la mirada omniabarcante de Dios y las legiones de ángeles, como un tribunal que ya conoce las pruebas, los testimonios y los hechos, la propia mirada atenta del sujeto debe ser homóloga, concordante y replicar aquella.

La *vida virginal* es, pues, un tipo de relación del sí consigo mismo que concierne al cuerpo y al alma. Abre un dominio interno de conocimiento que aborda la sensación, las imágenes, los pensamientos y el cuerpo.

Es de destacar que tanto la *exomologesis*, como la *exagoreusis* y la *vida virginal* son prácticas existenciales en las que el sí se relaciona consigo de manera voluntaria y autónoma. El penitente adopta por sí la vida penitencial, quien confiesa lo hace libremente y sin coerción, y la virgen vive de tal forma porque el sí se vigila hacia sí, mas no porque reciba la obligación externa de la pureza: de ser así, todos serían vírgenes y no habría mérito alguno en tal estatuto.

Lo anterior perfila y da robustez práctica a la concepción de la ética foucaultiana, en la que se esbozan diversas prácticas de sí en las que el sujeto se constituye a sí mismo.

No obstante, Foucault también señala los puntos de intersección en los que figuran las redes de poder que operan en la pastoral cristiana. Tanto la *exomologesis* como la *exagoreusis* se presentan como una “obligación”, en la que el sujeto mantiene “una relación de obediencia total a la voluntad del padre espiritual” (2016, p. 91). Se trata de una “dirección [que] consiste en un adiestramiento en la obediencia, entendido como renuncia a las voluntades propias a partir de la sumisión a otro” (2019, p. 141). Pero ¿cómo?, ¿si ya se dijo que ambas se tratan de una “expresión voluntaria”? En la *exomologesis*, la obligatoriedad se hace patente en las etapas que se imponen para probar la transformación: el interrogatorio ante doctos y testigos; el exorcismo hecho por el obispo sobre el candidato y la confesión de los pecados (2019, pp. 87-91). En cuanto a la *vida virginal*, Foucault explicita, junto con Basilio de Ancira, la necesaria interiorización y

asimilación de la mirada de Dios, con el fin de emular su inspección. La vida virginal no es solo una relación de sí hacia sí, sino que también se inscribe en “una relación *con el poder del otro* y la mirada que marca a la vez una sujeción del individuo y una objetivación de su interioridad” (2019, p. 234).

Acerca del estatus del penitente, que se ve obligado a la *exomologesis* y la *exagoreusis*, pende una amenaza constante, la de “la expulsión definitiva de la Iglesia” y la exclusión de “muchas ceremonias y ritos” (Foucault, 2019); es solo mediante la penitencia que el cristiano puede ser reintegrado. Por ello, se abre el espacio para la sospecha de sí, efectivamente, las obligaciones de la vida penitencial son asumidas voluntariamente.

Finalmente, como señala Büttgen (2022), la confesión religiosa de la *exomologesis* y la *exagoreusis* también implica como correlato otro tipo de confesión: la *confesión de fe*. Esta confesión consiste, en términos empleados por Foucault, en la aceptación del dogma como verdad y de la creencia impuesta como obligación. Se trata de un régimen que opera externamente sobre el sujeto, quien lo asimila. En su texto, *Del gobierno de los vivos* (2014), este tipo de confesión es tematizada como irreflexiva, a diferencia de la confesión de los pecados: en ella el sujeto se ve en la obligatoria situación de “aceptar y adherir”. Es entendible, entonces, por qué este análisis queda fuera de las indagaciones éticas de *Las confesiones de la carne*, pero no por ello estas prácticas dejan de ser contemporáneas a las otras prácticas de sí.

Regímenes de verdad muy diferentes los de la fe y la confesión, puesto que en el caso de la fe se trata de la adhesión a una verdad intangible y revelada, en la cual el papel del individuo y por lo tanto el acto de verdad, el momento de subjetivación, radica esencialmente en la aceptación de ese contenido y la aceptación de manifestar que se lo acepta (...). [El cristianismo] estuvo atravesado por esa extraordinaria tensión entre los dos regímenes de verdad, el régimen de la fe y el régimen de la confesión (Foucault, 2014b, p. 107).

La tensión se reaviva en estos ejemplos. Hablamos entonces de una estructura en la que el sujeto se refiere reflexivamente a sí mismo y se produce autónomamente mediante prácticas de sí, pero al mismo tiempo se ve sometido por la disciplina de esas mismas prácticas, que obligan al sujeto a un número determinado de actos de verdad. ¿Cómo puede ser el sujeto autónomo y ético al mismo tiempo que limitado y sometido? Para que ambos campos opuestos sean coexistentes, debería haber alguna mediación que haga inteligible la dualidad entre el sujeto libre, autónomo, que se produce, y el sujeto dócil que es producido irreflexivamente por la obligatoriedad dada en las relaciones de poder, so pena de descubrir que el “sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia” (Foucault, 2016, p. 24).

Complementariedad y mediación

Los apartados precedentes han pasado revista sumariamente, y de manera muy rudimentaria, a la noción de “ética” en el último Foucault y a la relación tirante que mantiene con algunas concepciones del primer Foucault en cuanto a la producción del sujeto. Se dijo que mientras para el último Foucault el sujeto podía realizar sobre sí prácticas de autoproducción o desarrollar técnicas de sí, reflexivas y voluntarias, para el primero el sujeto era primordialmente el resultado de fuerzas disciplinares contingentes, contextuales, sociohistóricamente acontecidas; en este último caso, no parece haber resquicio de autoproducción autónoma, en virtud de que cualquier movimiento supuestamente reflexivo del sujeto no sería sino la interiorización más o menos acrítica de algún otro sistema de poder: “Sin duda, la razón por la que se resistió tanto a cualquier identidad fija fue su comprensión de que incluso lo que podría parecer su propia elección autónoma de identidad no sería más que una interiorización de las normas sociales” (Gutting, p. 101). Esta tensión se explicitó mediante la discusión de las prácticas de la *exomologesis*, la *exagoreusis* y la *vida virginal*, que son tomadas como ejemplos de las prácticas mediante

las cuales el sujeto se produce a sí mismo. Con lo dicho, para que ambas dimensiones puedan ser coexistentes y ser contemporáneas, es plausible la necesidad teórica de alguna mediación.

En el contexto de la preocupación por la disolución del sujeto y sus consecuencias para la moral y la epistemología contemporáneas, Lois McNay (1992) lleva esta necesidad a un primer plano. Para McNay, el problema central que figura en la noción de ética foucaultiana radica en que, precisamente, recurre al modelo del *dandy* de Baudelaire. Al hacerlo, argumenta McNay, se presenta una ética que por un lado cuestiona los límites de lo dado y se muestra como una resistencia a las relaciones de poder externas, pero al mismo tiempo “localiza (sus) fronteras” en un canon tradicional del hombre literario vanguardista, el cual se asume como modelo de manera no problematizada. Si este análisis es aceptable, entonces la ética foucaultiana incurriría en replicar justo lo que pretende evitar: la interiorización acrítica de una estructura dada. De ello se seguiría que el margen de acción y las facultades de la ética se verían socavadas, puesto que realmente no estaría tanto resistiendo como replicando.

Por otro lado, para instaurar el valor de autoproducción crítica del sujeto ético, sería necesaria la reflexividad que Foucault atribuye al modelo del *dandy*, en la que este mantiene una relación de evaluación respecto de las estructuras sociales que le son dadas. No obstante, es este mismo vínculo que faculta la reflexividad crítica, el que Foucault desecha.

Durante siglos hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana, y las grandes estructuras políticas y sociales y económicas, existían relaciones analíticas (...). Creo que tenemos que deshacernos de esta idea de una relación analítica o necesaria entre la ética y otras estructuras sociales o económicas o políticas. (Foucault, 1984, p. 350).

Al proponer una ruta de escape de los regímenes impuestos sobre el sujeto, Foucault corta el vínculo analítico entre el sujeto y las

estructuras sociales: desliga al sujeto y, al hacerlo, pone en suspenso cualquier fuerza crítica, transgresora o de resistencia (McNay, p. 6).

Primero está, entonces, la asunción no problematizada de un modelo tradicional, pero luego ocurre el desligue analítico del sujeto de las estructuras que debe criticar, resistir o transgredir. Ya sea que, aceptemos ambas partes de la crítica –la asunción del modelo o la separación analítica entre sujeto y las instancias sociales–, lo que pone de relieve el argumento de McNay es que falta un vínculo de mediación social o simbólico entre el sujeto y las estructuras en las que habita. Sin ellas, no quedaría claro cómo el primero puede adquirir alguna perspectiva sobre sí y sobre sus acciones, a no ser que esta perspectiva quedase reducida a la introspección directa. De lo contrario, el sujeto no podría saber si es una creación reflexiva de sí mismo, o si solo es la huella de una generalidad, la marca de las fuerzas externas en las que vive.

Conclusión: ¿puede haber una ética?

Una posible interpretación para intentar armonizar los dos cabos tratados podría hallarse en la identificación de la ética foucaultiana con la reflexividad crítica de la metaética y del *set* de normas interiorizadas por el sujeto con una ética normativa, en donde la primera evalúa a la segunda. Esto sería viable, desde la propia definición de la ética foucaultiana, como reflexividad crítica y relación de examen con las normas dadas. No obstante, esta estrategia solo desplaza el problema: queda sin resolver si es posible una metaética en el pensamiento foucaultiano o si siquiera Foucault tenía en mente algo similar.

Otra alternativa podría ser la reducción de los campos de dominio de la ética y de las relaciones de poder externas al sujeto. Con ello, se podría obtener a un sujeto que no es enteramente producto de sí, ni enteramente producto de las fuerzas, discursos, poderes o normas que le son dadas. Sin embargo, esta reducción no parece ser explícita en Foucault; aún requeriría de una delimitación de ambos campos

y de mostrar en qué medida cada uno juega un rol en el sujeto. En una misma línea, la ética, de hecho, podría ser comprendida como el ejercicio del poder del sujeto que, como estrategia contraria, resiste a las otras relaciones de poder que operan sobre él. Esta lectura está facultada por la descripción que Foucault hace del poder: este puede encontrar movimientos contrarios en forma de poderes opuestos o de estrategias contrarias; allí donde hay poder, hay resistencia (Foucault, 2021, pp. 90-91). Pero está limitada por la misma definición: el poder no es algo que se adquiera ni es algo que se ejerza individual ni subjetivamente.

Se podría ensayar una aproximación en la que la constitución del sujeto ocurra precisamente por el propio sacrificio del sujeto; es decir: el abandono de la voluntad propia para cederla podría marcar, de hecho, un tipo de relación del sí consigo mismo. Esto podría ser plausible según las propias palabras de Foucault: “Debemos sacrificar el sí para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos” (2016, p. 91). Sin embargo, esto presentaría un sujeto paradójico y, como tal, su característica estaría en el mismo vilo que se intenta resolver para evaluar la posibilidad de una ética foucaultiana sin incurrir en contradicciones.

Finalmente, existe la posibilidad de que la interiorización de las normas externas por parte del sujeto no implique necesariamente que estas lo produzcan acriticamente, sino que sean una adhesión voluntaria, una toma de sí, para sí y por sí. Esta lectura haría de las fuerzas externas al sujeto solo una advertencia y no un destino: “Lo que quiero decir no es que todo sea malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer” (Foucault, 1984, p. 343). Aunque plausible, esto implicaría ciertas reformulaciones cuya legitimidad no es clara. En Dartmouth, Foucault explicita todavía más el viraje teórico que implica centrarse en las técnicas de sí y en la ética del sujeto, pero esto no implica una modificación del contenido de sus textos precedentes ni confiere una licencia para leerlos de otra forma y, menos aún, es un permiso para no considerarlos. Quizá, de hecho, está

transición no busque dar una ética completa y cerrada, internamente coherente, sino mantener en suspenso la pregunta: “¿Es posible una ética dentro del pensamiento foucaultiano?” (Veyne, 1993).

Mi problema o la única posibilidad de trabajo teórico del que me sienta capaz sería dejar, según el dibujo más inteligible posible, la huella de los movimientos en virtud de los cuales ya no estoy en el lugar donde estaba hace un momento. De allí, si se quiere, la perpetua necesidad o urgencia, o ganas, la perpetua necesidad de señalar de alguna manera los puntos de paso donde cada desplazamiento amenaza por consiguiente modificar, si no el conjunto de la curva, sí al menos la manera como puede leérsela y aprehénderse en lo que puede tener de inteligible [...]. (Es el) trazado no de un edificio teórico, sino del desplazamiento por el cual mis posiciones teóricas no dejan de cambiar (Foucault, 2014. pp. 98).

Referencias

- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto*. Akal.
- Büttgen, P. [Universidad Alberto Hurtado] (26 de septiembre de 2022). *Inauguración: Coloquio “Las Confesiones de la Carne”* [Video] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=vJ-Zcyfxl0M&t=3621s>
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Siglo XXI Editores.
- Danaher, G., Schirato, T. y Webb, J. (2000). *Understanding Foucault*. Allen and Unwin.
- Davidson, A. (2005). Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. En G. Gutting (Ed), *The Cambridge Companion to Foucault* (pp. 123-148). Nueva York: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1976). *Raymond Rousset*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1984). Progress. En P. Rainbow (comp.), *The Foucault Reader* (pp. 340-372). Pantheon Books.
- Foucault, M. (1997). On the Genealogy of Ethics. En: P. Rainbow (ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth* (pp. 253-280). The New Press.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obra. esenciales, Volumen III* (pp. 335-352). Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014a). *Obrar mal, decir la verdad*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014b). *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la Sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2021). *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI editores.

- Gilliam, T. (Director). (1985). *Brazil* [Película]. Embassy International Pictures.
- Gutting, G. (2005). *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- McNay, L. (1992). The problems of the self in Foucault's ethics of the self. *Third Text*, 6(19), 3-8.
- Orwell, G. (2014). 1984. Lumen.
- Veyne, P. (1993). The Final Foucault and His Ethics. *Critical Inquiry*, 20(1), 1-9.