

Michel Foucault posfundacional: la potencia práctica de la noción de modos de subjetivación

Senda Sferco

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET)

Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

senda.sferco@gmail.com



© de la autora

Fecha de recepción: 25/9/2024

Fecha de aceptación: 11/11/2024

Fecha de publicación: 31/3/2025

Resumen

Este artículo parte de una problematización del campo de pensamiento político posfundacional a partir de la deriva nietzscheana. Desde allí busca poner en valor la perspectiva histórico-crítica de Michel Foucault. El examen de las categorías tradicionales de sujeto y de poder, tanto como su elaboración de la noción de «modos de subjetivación», nos permitirá calibrar en clave posfundacional la potencia práctica de su pensamiento.

Palabras clave: sujeto; poder; subjetividad; verdad; política

Abstract. *Post-foundational Michel Foucault: The practical power of the notion of modes of subjectivation*

This article starts with a problematisation of the field of post-foundational political thought based on Nietzsche's work. From there, it seeks to highlight Michel Foucault's historical-critical perspective. The examination of the traditional categories of subject and power, as well as his elaboration of the notion of "modes of subjectivation" will allow us to offer a post-foundational calibration of the practical power of his thought.

Keywords: subject; power; subjectivity; truth; politics

Sumario

- | | |
|--|----------------------------|
| 1. Introducción | 4. Recapitulación |
| 2. Foucault posfundacional | Referencias bibliográficas |
| 3. La potencia práctica posfundacional de
la noción de «modos de subjetivación» | |

1. Introducción

La perspectiva posfundacional abre un margen de visión particular dentro del campo de las ciencias humanas. Su puesta en cuestión de los conceptos fundamentales de la teoría social y política —el sujeto, la sociedad, el Estado, el poder y la historia, por nombrar tan solo algunos de ellos— no busca restituir la contraparte o el fondo oculto de cada categoría desde un abordaje dualista. De un modo más complejo, su crítica apunta a ir más allá de los binarismos para señalar las tensiones constitutivas e irreductibles que implica la tarea conceptual de las ciencias humanas.

En su delimitación del campo posfundacional, Oliver Marchart (2007) situó esta línea de pensamiento en la estela de la filosofía de Heidegger. La apuesta por pensar una ontología dispuesta a reflexionar al ser no como respuesta, sino como pregunta, permitiría poner en cuestión la necesidad de establecer un fundamento basal, originario para el hombre. La conceptualización heideggeriana del hombre como ser-ahí —*Dasein*—, yecto ante la abisalidad irreductible de su existencia, permitía abrir una línea de problematización de su base ontológica. Esta ya no se asentaría en una antropología cognosciente o metafísica, sino en una «diferencia ontológica» que vincula el doble registro óntico-ontológico al modo de estar-en-el-mundo constitutivo del hombre¹. Una interrogación existencial abisal, sin ontología estable, impregnaría de un «heideggerianismo de izquierda»² a los modos de concebir la política en la posguerra. El pensamiento político posfundacional, desde aquí, se abre a la tarea de elaborar horizontes del pensar hacia un indefinido *pos-* que ya no puede reposar la inquietud comprensiva de su relación con el mundo sobre un fundamento primero o último (Marchart, 2007: 232).

Ahora bien, otros abordajes más recientes (Espinosa et al., 2023) han buscado balizar la delimitación del campo de pensamiento posfundacional en la herencia intempestiva y crítica de la filosofía de Friedrich Nietzsche. Este punto de emergencia no solo es importante a fin de reconocer otras herencias en el campo del pensamiento contemporáneo, sino también para poner en valor la apuesta crítica, histórica y política que, a nuestro entender, desde aquí se desprende, brindando una instancia que la raigambre heideggeriana no problematiza.

En este sentido, entendamos que la constatación nietzscheana de la «muer-te de Dios» ha inscripto en el pensamiento del siglo xx varias derivas a la hora de asumir la falta de fundamentos de las verdades que erigimos, y una de ellas es la que reenvía dicha inquietud hacia una perspectiva de apertura existencial como la heideggeriana. Sin embargo, otra es la que enfatiza el carácter del punto de vista extramoral del pensamiento nietzscheano, que recuerda que dicha ver-

1. Cf. M. HEIDEGGER (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag §42 y §64. [*El ser y el tiempo*. Traducido por J. Gaos, Barcelona, Planeta DeAgostini, 1993.]
2. La obra de Marchart circunscribe como área de trabajo una constelación teórica que denomina «heideggerianismo de izquierda» y que dialoga junto con el pensamiento de J. L. Nancy, C. Lefort, A. Badiou y E. Laclau.

dad es el resultado de luchas de fuerza historizadas, contingentes que permiten abordar el plano de la experiencia desde un punto de vista material, no solo existencial³. Esta consideración permite hacer advenir al registro un doble nivel: crítico con relación a las pretensiones epistémicas del sujeto moderno e intempestivo respecto de la historia. Desde aquí la verdad es entrevista como una elaboración, como una «metáfora» siempre construida por el juego humano. Dicha arbitrariedad exige la caída de los relatos monumentales de la modernidad en provecho de una mirada atenta a la discontinuidad histórica.

A partir de la constatación de la fertilidad analítica que puede aportar un registro fragmentario, la perspectiva posfundacional adquiere una potencia práctica, materialista, *política*, puesto que apunta a detectar y a caracterizar cuáles fueron las relaciones de fuerza que dieron surgimiento, en determinado contexto histórico, a los discursos de verdad. Esta impronta es productiva a dos niveles: el del análisis, que ahora ha de contentarse con una dimensión más humilde, cercana al plano de las prácticas, y el ético y político, en tanto su objetivo no es solamente existencial, sino que también apunta a dar cuenta del plano de relaciones mediante las cuales reproducimos, y podemos todavía inventar, nuevos modos de vida con otros. La potencia práctica de la perspectiva posfundacional se arma entonces de una mirada política no solo abierta a su abisalidad, sino también comprometida en un hacer táctico, estratégico. Son las relaciones de contienda y de antagonismo, en sus modos concretos de funcionar, heterogéneos, singulares e históricamente situados, los que dan cuenta de la elaboración efectiva de las nociones, siempre historizadas, que puedan servir de fundamento. En efecto, si es preciso sostener los discursos de verdad sobre alguna base, es preciso entender que esta es arbitraria y construida. Por eso una indagación del nivel práctico puede permitir cartografiar cuáles son las relaciones de fuerza que allí disputan ciertos sentidos de verdad. El objetivo no es tanto saber de qué verdades se trata, sino más bien de dar lugar a la pregunta acerca de *cómo* estas son sostenidas a través de distintas prácticas, hábitos o discursos que forman parte de la contienda. Se trata de seguir el trazo de una lucha de poder *desde abajo*, forjada mediante diversas tensiones donde se disputan modos de saber, formas de hacer, de orientar nuestras conductas. Dentro de esa cartografía relacional, y sin precipitar una superposición de abstracciones teóricas sobre el plano empírico, esta perspectiva permite posicionar la trama constitutiva de un problema y considerar los modos en que puede ser analizado para hacer advenir una mirada distinta de la de una metafísica de los fundamentos.

Este nuevo cuestionamiento de los trascendentales sobre los cuales se fue forjando, a lo largo del siglo xx, la producción de conocimiento de las ciencias humanas acarrea también la pregunta sobre los modos a través de los cuales pueda buscarse dar respuesta —de un modo más o menos continuista o supe-

3. Cf. F. NIETZSCHE (1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por L. Valdés y T. Orduña, Tecnos, Madrid. [Versión original: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, escrito en 1873 y publicado póstumamente en 1903.]

rador— a la inquietud abierta por el prefijo *pos-* que da nombre a esta perspectiva. Desde el prisma nietzscheano actualizado por el pensamiento político posfundacional esta tarea ya no es la de una mera ampliación teórica. Tampoco la de la derivación de confianza en una futuridad teleológica. Implica, más bien, un análisis del campo de experiencia donde los saberes son sostenidos y puestos a prueba a partir del examen particularizado de sus relaciones de fuerza. De ahí la potencia práctica que este punto de vista habilita, tanto en términos teóricos como en los efectos ético-políticos de su alcance.

Es desde esta mirada que planteamos la incorporación de la perspectiva histórico-crítica elaborada por Michel Foucault para la tarea de la filosofía y de las ciencias humanas dentro del campo de pensamiento político posfundacional. Si bien este autor ha sido parte —en la década de 1980— de algunas discusiones con algunos de sus referentes⁴, importantes aportes se deslindan, a nuestro entender, de la perspectiva foucaultiana, sobre todo cuando estos pueden ser recuperados desde la deriva nietzscheana, intempestiva y crítica con la que el francés impregna a la filosofía su modo de pensar. Al recorrido epistémico y a la puesta en valor de esta contribución se dedica el presente artículo.

Para ello elaboraremos primeramente una contextualización de algunos aspectos generales que permiten situar al pensamiento de Foucault dentro de esta perspectiva. Una reconstrucción de los tópicos principales que hacen a su crítica del sujeto tanto como a la comprensión tradicional del poder completa el panorama. Como ejemplo de elaboración de nociones con una potencia práctica específica, plantearemos, finalmente, los aspectos más relevantes de la idea de «modos de subjetivación», bajo la hipótesis de que puede resultar una pieza clave del enfoque posfundacional aquí propuesto.

2. Foucault posfundacional

Foucault afirmaba que su modo de filosofar intentaba «plantear problemas de manera rigurosa» a partir de «las formas más singulares y concretas» (Foucault, 1994b: 84). Pensador «escéptico» (Rajchman, 1987: 8), no podía creer en una verdad fuera de aquella que cuentan los hechos. Tampoco «admitía ninguna trascendencia fundamental» (Veyne, 2014: 13). Su manera de pensar debía

4. Aunque no formaron parte explícitamente de un debate público, son conocidas sus diferencias con C. Castoriadis, por ejemplo, o C. Leffort, ambos fundadores del grupo Socialismo o Barbarie, una tendencia disidente del PCI trotskista. Los análisis teóricos del grupo serán muy innovadores en el campo de la izquierda, ya que optan por un socialismo autogestionario, criticando el papel dirigente de los partidos y la estructura burocrática del Estado. Critican a Foucault su concepción omnipresente del poder que limitaría el campo de injerencia de la política, tanto como una posición no suficientemente partidaria de la democracia como ideal político. Cf. C. LEFFORT (1996), *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, y M. FOUCAULT (2008), *Le Gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France 1983-1984*, París, Gallimard. En la «Leçon du 2 février 1983», Foucault discute la idea de «lo político» (*le politique*) planteando una dinámica del poder relacional donde todo pertenece al campo de la política y donde el sujeto se halla involucrado en un trabajo de gobierno de sí y de los otros (2008: 146-147).

guardar un gesto intempestivo, capaz de irrumpir en diversos campos de experiencia. Esta excede el marco de una comprensión fenomenológica situada en un sujeto existencial, trascendental o cognosciente, y busca inscribirse, mejor, en las formas en las que, efectivamente, en condiciones concretas históricas de posibilidad, elaboramos relaciones de verdad con el mundo. En este sentido, «¿qué es el hombre?», «¿qué es la verdad?» y «¿quiénes somos» no son preguntas a las que busque acceder metafísica o teóricamente (no le interesa la orientación hacia su esencia, ni el qué de su naturaleza). Son instancias de interrogación que plantean un modo de relación específico con la praxis, con el proceso singular y complejo a través del cual se forjan estas nociones.

Es en la dinámica social histórica donde se elaboran y se sostienen los *discursos*. Estos no son abstracciones metafísicas ni fundamentos trascendentales. Son, por lo contrario, «materialidades», es decir, el resultado de formaciones históricas particulares cuyos modos de hacer no solo provienen de un campo de saber vinculado al conocimiento, sino también de una heterogeneidad de costumbres, palabras, saberes, normas, leyes e instituciones que luchan entre sí y sostienen su sentido (Foucault, 1971: 30).

Este punto de partida del análisis permite a Foucault denunciar el «orden discursivo» dado por evidente para el campo de las ciencias humanas y sociales, como también para la filosofía (1971: 42). En efecto, al igual que para la producción de verdad nietzscheana —que olvidó el valor del troquelado de las luchas de fuerza que la hicieron surgir y pervive como hueste de metáforas sin contenido (Nietzsche, 1996: 25)—, es necesario retrazar la historia de procedencia de los discursos que sostenemos como válidos sin más. Es decir, dar cuenta de cuáles fueron y siguen siendo los repartos decisivos que definen la inclusión de determinados saberes en tal o cual ordenamiento y la exclusión de otros frente a qué intereses, a qué estrategias específicas de poder⁵.

El análisis de los discursos (filosófico, jurídico, *psi*, de sexualidad —por nombrar tan solo algunos de los tópicos que atraviesan los intereses de trabajo del autor—) consistirá entonces en retrazar un campo de acción cotidiano, local y azaroso, a la vez que determinado históricamente. El método que el autor plantea es el de una «crítica a los universales» como esquema de inteligibilidad de las prácticas concretas (Foucault, 2004: 4). Para ello, en lugar de partir de las leyes normativas que generalizan marcos unívocos y reproducen órdenes discursivos ya dados para abordar un campo de experiencia sin atender a su particularidad, Foucault propone el camino inverso: se trata de tomar como punto de partida a las prácticas, a la singularidad de sus modos y discursos, pero no para oponer —de un modo binario— azar y regla, sino «para

5. Sus indagaciones históricas respecto de la locura —de 1961— y del surgimiento de las ciencias humanas —de 1966— dan cuenta de un proyecto arqueológico donde se moviliza no solo un punto de vista, sino también un método de análisis histórico que renuncia a una mirada trascendental. El enfoque relacional y fragmentario propio de la arqueología, en efecto, le impide restituir un origen natural a la hora de explicar la división entre razón y sinrazón de cara a la historia de la locura, o contener en una relación cognoscitiva que tenga la forma sujeto-objeto la problematización acerca del conocimiento del hombre.

pasar en cierto modo a los universales por la trama de las conductas» (Foucault, 2004: 5). El objetivo aquí no es únicamente dar cuenta de la historicidad de los discursos convertidos en universales, sino que esta historización pueda poner a prueba, cada vez, la necesidad de su generalidad.

Hacer pasar a los discursos por la opacidad de la experiencia. He ahí el tipo de labor «crítica» con la que Foucault identifica su propio trabajo en línea con la herencia kantiana, abriendo los bordes antropológicos de dicha crítica a la pregunta históricamente situada por las condiciones del conocimiento y los discursos desde los cuales el hombre busca darse una verdad.

Podríamos citar muchos ejemplos ilustrativos de la relación arbitraria, contingente e historizada que Foucault inscribe como pieza de análisis crítico para el campo de las ciencias humanas. Uno de los más célebres tal vez sea el que el autor desarrolla en 1966, en su famoso libro *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Allí, a partir del planteo de una analítica de la finitud que oficia de zócalo en nuestros modos de pensamiento desde la modernidad⁶, Foucault demuestra que no hay «nada» *per se* que oficie como lazo natural entre palabras y cosas. No hay esencia ni fundamento que vincule objetos y conceptos en un plano sustancial o natural y que, por lo tanto, pueda oficiar de fundamento originario, garante de certezas, tampoco de horizonte teleológico, indicador de sentidos «necesarios». El fundamento sobre el que se yergue la tarea del sujeto no es un *a priori* trascendental, sino histórico (Foucault, 1966: 11). Entre palabras y cosas, o lo que para nuestro argumento resulta similar, entre conceptos y prácticas, las relaciones son contingentes, arbitrarias y de fuerza. Las indagaciones arqueológicas foucaultianas demuestran, en este sentido, que se trata de un vínculo siempre históricamente situado, que involucra una puja entre relaciones móviles de saber y de poder, a través de las cuales se disputa y se delimita el campo de legitimidad de lo «verdadero» y lo «falso». Esta tarea epistémica, desde el prisma de análisis foucaultiano, no inicia ni agota su incidencia a nivel del conocimiento, sino que sus efectos resultan decisivos en un arco práctico que prolifera más allá de las miradas específicas dispuestas por las ciencias, permeando cabalmente nuestros modos de hacer experiencia.

Este punto de partida ciertamente «posfundacional» de la perspectiva de Foucault nos permite poner en valor no solo sus aportes teóricos, sino también la compleja mirada que su abordaje puede habilitar sobre el campo práctico. En efecto, ¿qué margen de acción aporta sostener, en lugar de la mirada lejana del búho de Minerva, una visión «de rana» cercana al nivel de nuestras experiencias? ¿Cuál es el desafío ético y político que implica disponer la producción conceptual hacia una tarea crítica, capaz de crear «palabras» para las «cosas» que ya tienen lugar en la experiencia, pero que aún no hemos nombrado? ¿Cómo podemos hacernos cargo de esta elaboración, siendo que, como investigadores e investigadoras en ciencias sociales y humanas, sin cesar

6. Período laxo que en los estudios arqueológicos y genealógicos foucaultianos se extiende desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX.

constatamos que aquello que no se nombra, efectivamente, no tiene lugar en el análisis?

La apuesta foucaultiana, lejos de desentenderse de la herencia y del prisma de visión de las ciencias sociales y humanas, se asienta en ellas desde una estrategia crítica de «problematización» de los términos en los que han sido convalladas históricamente. Ello implica atender a una articulación práctico-teórica que oficie como relación de fuerza, capaz de tensar *otros* elementos que los ya vinculados por la larga historia de reproducción epistémica. Se trata de abrir una suerte de instancia de afuera o de alteridad respecto de la larga historia «Lo Mismo y de Lo Otro»⁷, a cuya reproducción de compartimentos estancos fue abocada la razón. La apuesta es dar emergencia a nuevos registros, a modos de hacer, sentir y pensar *de otra manera* que quedaron solapados por la lógica binaria de inclusión y exclusión. El propósito, empero, no es el de un desocultamiento de un «entre» ni el de una restitución plena en nombre de la historia. Se trata más bien de la tarea de elaboración de relaciones y reposicionamientos, partiendo de un registro nominal capaz de habilitar otra intelección, una lectura diferente de sus restos.

En este sentido, si se trata de reposicionar los términos discursivos que delimitan el rango de visión de la experiencia que hasta el momento las ciencias humanas han sido capaces de indagar, Foucault advierte que un punto de vista interdisciplinario no solo resulta ineludible, sino también necesario. De hecho, el mismo análisis lo exige cuando la investigación se anima a no cercenar la complejidad de relaciones —de conocimiento, de saber, de poder— en las que habitamos, vivimos, sentimos y sostengamos nuestros modos de hacer en el mundo. De esta manera, no hay un «conocimiento» ni un «saber» que rija con primacía teórica sobre el resto, sino «saberes» en plural, que circulan, se confrontan y se intensifican en una complejidad de registros que hacen de la tarea investigativa un escudriñamiento difícil, nunca estabilizable. La filosofía, en este sentido, habrá de quererse menos ambiciosa y más humilde, tal vez un poco más historiadora y *periodista* —como decía el francés (Foucault, 1994a: 706)—, de modo tal que pueda permanecer siempre atenta a elaborar palabras para las cosas cuyo rango de experiencia aún no *podemos* interrogar.

En función de cómo entendamos este *podemos* deriva, también, la posibilidad de realizar un análisis «político» en clave posfundacional. Como veremos, no se trata de descubrir, reivindicar o esperar el advenimiento de un Poder con mayúsculas, fundamento de la ley, del Estado, o de las posibilidades de acción, de la historia, de la posibilidad de realizar una transformación revolucionaria. Tampoco de un sujeto de la acción o un colectivo revolucionario. Se trata de comprender tanto al poder como al sujeto a la manera de una relación. Ni uno

7. Mediante este par opositivo aborda la cuestión de la «diferencia» tal como esta ha sido entendida desde la perspectiva clásica de la representación, como instancia siempre reincorporada a una escena de ordenamientos discursivos ya dados. Cf., por ejemplo, los estudios arqueológicos que tienen lugar en *Les mots et les choses*, op. cit., 54, 215, 262, o en *Histoire de la folie...*, op. cit., 415, donde la figura del «loco» va a encarnar una suerte de «punto cero» en los repartos históricos que hacen a la división entre razón y sinrazón.

ni otro preexisten al modo en el que, en determinadas condiciones de posibilidad, disputan la verdad. No hay ontología ni fundamento que sostenga esta tarea. De las relaciones entre sujeto, poder y verdad surgirán las posibilidades de transformación subjetivas, tanto como éticas y políticas *con* los otros.

Empecemos por reconstruir brevemente la crítica que el autor realiza a la idea tradicional de sujeto y a la forma según la cual comúnmente se ha entendido al poder, para poner en valor la potencia práctica posfundacional que, a nuestro entender, desde aquí se desprende.

2.1. El sujeto

Para Foucault, el hombre no tiene una esencia, tampoco una sustancia que explique cuál es la naturaleza, su verdad. A diferencia de la tradición filosófica, desde su perspectiva, el vínculo entre sujeto y verdad no se asienta en un «fundamento» —metafísico, gnoseológico, ontológico—, tampoco en el movimiento de una realización histórica, positiva o dialéctica, que pueda consumar su forma final. El sujeto, al contrario, no precede, sino que *resulta* de relaciones de poder con diversos saberes que irán dando forma a sus discursos de verdad.

Como lo había explicado en 1966, en la ya citada arqueología de las ciencias humanas, «el hombre» es una figura historizada. Su nacimiento es reciente y corresponde a la modernidad, un período laxo que el autor sitúa entre los siglos XVIII y XIX, época en que la secularización de las signaturas teológicas lo sitúa en el centro de un proyecto científico-positivista y de transformación histórica. Las ciencias humanas nacen junto con él para producir los discursos capaces de explicarlo, comprenderlo, anticiparlo. El hombre, así, a ojos del análisis arqueológico de Foucault, es una categoría epistémica, que anuda una miríada de saberes dispuestos a conocerlo: biología, medicina social, economía política, psiquiatría, analítica del lenguaje, por nombrar tan solo algunas de las disciplinas que pretenden construir su discurso científico. Un proyecto humanista —filosófico, ético y político— acompaña una misión teórica y práctica que tiene en un sujeto trascendental racional la garantía de una buena guía.

Recordemos que, desde la sistematización filosófica kantiana que opera como base de este proyecto, el hombre es un sujeto de conocimiento cuya razón fundamenta su capacidad de inteligir analíticamente los fenómenos que forman parte del rango de impresiones de las que *puede* hacer experiencia. El gesto crítico es el de una delimitación de las condiciones de posibilidad del conocimiento, donde la metafísica queda fuera del rango científico. De ahí, el sujeto de las ciencias humanas es *al mismo tiempo sujeto que conoce y objeto de su análisis*. Foucault critica el *a priori* racional de este sujeto tanto como al científicismo en el que se basa y que guía este proyecto, advirtiendo que el despertar crítico de Kant recae rápidamente en un «sueño antropológico» (1966: 352). El hombre, en cuanto categoría epistémica, permite reunir el plano empírico a una instancia trascendental, deviniendo origen y finalidad de diversas discursividades que, en nombre de la razón, reproducen a la vez que excluyen rangos importantes de su experiencia. Según Foucault, Kant

dejaría planteado el gesto crítico de la modernidad⁸, en el que el hombre habría asumido la mayoría de edad que le permite buscarse a sí mismo como sujeto racional más allá del registro de la metafísica, asumiendo el coraje de vincular su producción de conocimiento a una experiencia fenomenológica que pueda sintetizar y hacer avanzar el proyecto científico. Ahora bien, al integrar todas sus posibilidades cognoscentes a un canon analítico, racional, no histórico, este pierde la visión de la dinámica de luchas a través de las cuales la razón clasifica y selecciona los tópicos en los que centrará su atención y aquellos que serán sistemáticamente omitidos.

Los estudios arqueológicos de Foucault muestran que el sujeto de conocimiento moderno funciona también como vector de repartos discursivos. Como lo demuestra el autor en su temprana *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), la fundación de la razón moderna se ha servido de una contraparte que ha opuesto y excluido sistemáticamente: la sinrazón. Los archivos consultados por el autor dan cuenta de la arbitrariedad de estas distribuciones⁹, en el umbral de una modernidad donde la partición epistémica entre racional e irracional comenzará a tener efectos a nivel normativo que exceden los límites del conocimiento. La distribución entre normal y anormal, en este sentido, incluso el paso de la denominación «loco» a la de «enfermo mental» no implican la misma idea de sujeto y, sobre todo, la misma relación de sujeción a la que este viene sumido. Por eso, mediante un adentramiento transversal en la historia, Foucault reposiciona el gesto genealógico nietzscheano que hace tajos en la articulación monumental entre historia y verdad, para quebrar la linealidad con la que ha edificado sus relatos y planteado los términos de una transformación posible. El análisis arqueo-genealógico que propone se ocupa de historizar y retensar los términos de estas polarizaciones binarias, puesto que sus particiones redundan en la división de campos de experiencias como contradictorios entre sí, solapando las dinámicas conflictivas y lábiles que constituyeron decisivamente sus focos de emergencia. Este enfoque le permite situarse en una historicidad discontinua, justo *allí* donde las relaciones se tensan y dan emergencia a articulaciones hasta entonces inéditas, planteando una modalidad de trabajo crítico y políticamente potente en tiempo presente, pues se dispone a interrogar el registro historizado de las relaciones de fuerza constitutivas de las prácticas que iteramos, para encontrar pistas factibles para su desdoblamiento y posible novedad.

8. En las lecciones de 1983, en *El Gobierno de sí y de los otros...*, op. cit., encontramos una relectura de Kant más centrada en los opúsculos acerca de la filosofía de la historia, la cual permite a Foucault recuperar otros aspectos del legado kantiano en unos términos distintos.
9. Conocido es su análisis de archivo en lo que concierne a la creación del Hospital General en París, en 1656, como El Gran Encierro (*Le Grand Renfermement*). En efecto, allí fueron confinados de por vida los individuos considerados socialmente inadecuados o improducitivos. El estudio histórico de Foucault muestra cómo el objetivo de estas instituciones no era tanto curar, sino controlar y disciplinar a quienes se consideraban una amenaza para el orden social, movilizando saberes y técnicas que marcaron la precuela de exclusión que más adelante señalará al «individuo peligroso» y al «enfermo mental» (Cf. M. FOUCAULT [1961]. *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, p. 67 s.).

El análisis demuestra que las codificaciones reenviadas a la larga historia de Lo Mismo y Lo Otro, en realidad, surgen de dinámicas que exceden estas delimitaciones. Se trata de campos experienciales mayores y más complejos que el del reduccionismo categorial en el que insisten sus racionalizaciones. Y es que, efectivamente, aun si dentro de los límites de las clasificaciones que seleccionan e iteran las diferencias de igual manera estos registros no llegan a ser objetivados, sus experiencias no desaparecen. Permanecen en los bordes y, muchas veces, interpeladas por coyunturas y demandas provenientes de las prácticas, se intensifican, trayendo una nueva visión a este campo de asuntos del «hombre» que el análisis de Foucault muestra en constante re-elaboración. Interrogado desde el presente, y solicitando el desfasaje —*décalage*— que exige su análisis crítico, el hombre y su gravitación antropológica aparecen como términos historizados. Tal vez —insiste— desde la categoría epistémica y el proyecto humanista que comporta, «el hombre» haya sido el rostro que la modernidad pudo dibujar para hacer frente a la finitud que le legaba el alejamiento de las signaturas divinas producido por el racionalismo, buscando laicizar el dogmatismo teológico en un proyecto positivo cognosciente. Esta historicidad, el análisis concreto de los límites que el modelo de conocimiento imprime a la visión de la experiencia posible, es la que le permite, sobre el final de *Les mots et les choses...*, vaticinar su desaparición inminente, puesto que no es sino un rostro posible dibujado en la arena, al lado de un mar inmenso de preguntas que siguen reclamando, una y cada vez, la problematización de una experiencia plural que excede los cánones del proyecto ilustrado centrado en el conocer.

El carácter contingente de esta problematización es el que permite a Foucault interpelar y ampliar cualquier reducción antropológica a través de la indagación arqueo-genealógica del suelo material, relacional y dinámico en el que tiene lugar su experiencia de conocer, de saber y de sentir el mundo (tanto como la experiencia de no poder conocerlo, ni saberlo, ni sentirlo). No solo la forma «hombre» y su remisión al «sujeto» cognosciente deberá disponerse a historizar de sus condiciones de posibilidad (el *a priori* histórico), sino que «la verdad», como fundamento, como esencia primera y última, también habrá de descender del cielo contemplativo que la preserva de vincularse a las circunstancias, para dar cuenta, al contrario, y nietzscheanamente, de su historicidad fragmentaria de luchas y desgarramientos.

No obstante, si bien la perspectiva foucaultiana vaticina la muerte del hombre como categoría epistémica, no por ello liquida completamente la idea de sujeto. Al contrario, abre una problematización que busca historizar y registrar la experiencia mediante la cual este puede darse y, efectivamente, va dándose forma, como una elaboración relacional. En esta tarea de reposicionamientos y vinculaciones no cuenta con definiciones que puedan brindar un fundamento primero o último a sus interrogaciones. Foucault se anima a abrir la posibilidad de realizar un juego creador dentro de un campo siempre condicionado históricamente, donde el sujeto es objeto, cada vez, de un trabajo singular y ético, que se forja en las dinámicas y en las maneras según las cuales

efectivamente va creando un vínculo amplificado con la verdad. El sujeto, a partir de los escritos foucaultianos de la década de 1980, será una noción central pero nunca estable. Ya lo veremos cuando lleguemos a la noción de «modos de subjetivación» (Foucault, 1975: 6). El sujeto devendrá una inquietud elaborativa, emergerá al análisis vinculado a problemas específicos, a los focos de experiencia donde su materialidad va tomando forma (sexualidad, deseo, placer, hablar franco, cuidado, etc.). Se incorpora como interrogación en el zócalo crítico que puede dar cuenta de los límites de su saber, de su acción y de su espera, en una trama concreta de relaciones de fuerza.

2.2. *El poder*

A diferencia de lo que suele asociarse cuando se habla de Foucault como de un «filósofo del poder», su pensamiento no elabora una teoría del poder, sino un análisis histórico y crítico respecto de sus modos de ejercicio. En 1982, en *Le sujet et le pouvoir*, Foucault señala que «[...] abordar el tema del poder por medio de un análisis del “cómo” implica introducir varios cambios críticos en relación con el supuesto de un poder fundamental» (Foucault, 1994b: 232)¹⁰. Es necesario desplazarse de la mirada tradicional de la teoría política y la filosofía política, según la cual el poder es una posesión y su potestad permite una jerarquía por encima de los otros, sea por ascendencia divina y sanguínea en la figura del rey o por delegación de una voluntad general en el caso del Estado. Yendo en sentido contrario, Foucault, más bien, trata de plantear «como objeto de análisis a las relaciones de poder y no a un poder» que opere «de arriba hacia abajo» (Foucault, 1994b: 233)¹¹, reproduciendo así una relación verticalista donde la acción prohibitiva del soberano se acople con el funcionamiento de la ley. El autor busca historizar este modo de comprender al poder para elaborar una crítica capaz de dejar en evidencia cuáles son *los límites* que este tipo de abordaje comporta a la hora de producir una lectura de los modos en que efectivamente se ejerce el poder. A lo largo de los cursos impartidos en el Collège de France en los primeros años de la década de 1970, especialmente en *Il faut défendre la société* de 1974-1975 y en su famosísimo libro *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Foucault se aboca a demostrar que la teoría hobbesiana del poder no es más que una hipótesis de lectura, cuyo surgimiento corresponde a un preciso momento histórico: el que coincide con el auge de la razón de Estado en el siglo XVII y necesita trasvasar las facultades del rey a la nueva forma de gobierno laicizada. El poder aquí es una propiedad, del soberano y del pueblo, que ha delegado su representación en este. Dicha cesión habilita, también, al uso de la represión y de la fuerza. El soberano es quien puede decidir «hacer morir» o «dejar vivir» a sus súbditos. Esta doble fórmula vinculada a un carácter decisional sobre la vida y la muerte que el sujeto no tiene permite a Foucault ilustrar el modo de funcionamiento del «poder sober-

10. Traducción nuestra.

11. Traducción nuestra.

rano» en el umbral de la modernidad. Ahora bien, a finales del siglo XVIII el poder ya no puede ser explicado a partir de esta teorización, puesto que, según sus análisis arqueológicos, demuestra que *ya funciona de otro modo*. Por eso, a su crítica a Hobbes se suma Marx y también Freud, en tanto su modo de comprender al poder en términos de «represión» seguiría reproduciendo las explicaciones soberanistas clásicas que dan cuenta de la capacidad de acción del poder, reduciendo su arco de incidencia a una mirada verticalista que solo atiende a su «cara externa» (Foucault, 1997: 10). En *Il faut défendre la société*, Foucault contrapone esta forma de concebir al poder a la que denomina la «hipótesis Nietzsche» (1997: 17). Según esta idea, de un modo similar al descrito en la introducción de este artículo, el poder puede ser pensado como *pólemos* —‘guerra’, ‘lucha’, ‘enfrentamiento’—. Ya no es objeto de una posesión, sino materia de una relación. Desde esta idea no hay poder que sea previo a la entrada en relación de determinados términos, a las disputas entre modos de saber, cuyas relaciones de fuerza —como anticipamos— resultarán decisivas a la hora de definir los discursos de verdad.

En la modernidad, Foucault analiza cómo el poder ya no funciona «haciendo morir» como el viejo poder soberano, sino más bien disponiendo una serie de aparatos y dispositivos dispuestos a «hacer vivir» a su población, nueva unidad de administración normativa y estadística que incorpora como variable de ajuste normativo al sujeto (Foucault, 1997: 220). Este estudio lo obliga a sumar una dimensión más a su análisis de los mecanismos del poder: la del gobierno, entendida como un arte —*tecné*— de conducción de conductas planteadas en direcciones diversas y simultáneas. En efecto, los saberes que disputan las relaciones de poder son heterogéneos y productivos, no pueden ser descritos desde un único foco.

Así lo demuestra en el primer tomo de su saga *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir*, de 1976, en cuyo capítulo «Méthode» Foucault presenta no una teoría, sino una «analítica del poder», a la manera de un modo de abordaje crítico e historizado del engranaje estratégico, táctico y productivo de sus relaciones. La idea misma de relaciones de poder no permite plantear que este funcione desde un solo centro, sino que más bien circula a partir de varios focos de acción. Su modo de funcionar es, en este sentido, productivo: las relaciones de saber que entrama van modulando las formas de subjetividad del sujeto. Es un poder de gobierno que busca dirigir, conducir conductas. Tiene como objetivo, por ejemplo, como plantea en este libro, producir un sujeto de sexualidad o un sujeto de deseo. Sin embargo, incluso si dicha forma de subjetividad está siempre *sujetada* a las condiciones de posibilidad de una pretensión de sujeto particular, Foucault no desdena que nuevas relaciones de saber y de poder puedan matizar e incluso revertir las relaciones de fuerza de las que estas codificaciones forman parte. Y ello porque «donde hay poder, hay resistencia», como insiste el autor (1976: 125). Su tesis del poder como relación entre cuerpos libres habilita siempre una dimensión creativa, no capturable, donde es posible posicionar, aunque sea algún término, a otro modo de vinculación. Foucault no niega que esta potencialidad existe dentro de

esquemas de dominación cuyas relaciones de desigualdad reproducen la relación verticalista y opresora del poder soberano. Este, lejos de haber desaparecido, ha desplazado su modo de «hacer morir» hacia una forma más solapada. Ahora se escuda tras el modo normativo que toma la ley cuando precisa justificar estadísticamente una cifra de exclusión y muerte dentro de la población para la cual gobierna (la fórmula del autor es que al lado del «hacer vivir» del liberalismo moderno se reactiva un «dejar morir» al servicio de la necesidad de desacumulación de los cuerpos que precise el capitalismo en sus distintos momentos [1976: 178]). Esta forma de comprender los mecanismos de poder sigue funcionando bajo la égida de un «discurso filosófico-jurídico» (1976: 170), cuyo orden oblita desde arriba las posibilidades resistentes del sujeto imponiéndole la reproducción de una voluntad de saber determinada (en nombre de la sexualidad, del deseo, de la normalidad). En este sentido, la concepción jurídica del poder, tan presente en la literatura clásica, filosófico-política y teórico-social, para Foucault pasiviza el lugar del sujeto que entrevé en el poder solo una función de coacción. No habilita la visión relacional a través de la cual el poder efectivamente disemina sus mecanismos, ni tampoco el margen de libertad y de resistencia que permitiría reposicionar tácticamente algunos de los términos de estas relaciones. En un gesto ciertamente posfundacional, tampoco su análisis crítico del poder comulga con los discursos de la dialéctica y del existencialismo, donde el sujeto es conceptualizado con relación a su enajenación y ya tiene, teóricamente, estipulados los términos de su liberación. Sobre el final de *La voluntad de saber* interpela estos discursos a partir de la noción de dispositivo, donde las relaciones de poder le permiten configurar una escena más compleja y heterogénea que las de las formas de represión del Estado o de la ideología. «Ironía del dispositivo —insiste— hacernos creer que va por su “liberación”» (Foucault, 1976: 211). El binomio formado por la liberación y la represión emerge en su análisis como uno de los modos según los cuales el discurso jurídico-filosófico de la modernidad sigue capturando las posibilidades estratégicas del poder. Foucault abre el juego a una escena menos dual y más heterogénea, táctica, donde se combina el bramido de la guerra y las artes de gobierno, donde las relaciones de poder tienen como soporte saberes que disputan, nada menos que los sentidos de verdad de la subjetividad del sujeto. Todo esto —para la frustración de quien quiera encontrar aquí un programa— sin reposar en un fundamento que brinde una hoja de ruta respecto de «cómo hacer» ni de cómo orientar *per se* —sin acudir a su emergencia práctica— las relaciones entre poder y verdad. En tanto que este no es una posesión, sino una relación, no dependerá de un fundamento gnoseológico o histórico, sino del modo en el que puedan disponerse las relaciones de fuerza en que circule del modo más amplificado posible, las posibilidades de transformación. Una tarea de elaboración táctica y estratégica de reposicionamiento y resistencia es la que se demuestra efectivamente capaz de activar y producir otros modos de subjetivación que los esperados por un poder meramente represivo.

3. La potencia práctica posfundacional de la noción de «modos de subjetivación»

La crítica a las teorías tradicionales del sujeto y del poder planteadas por Foucault, que intentamos sintetizar brevemente, nos trae ahora a la noción de «modos de subjetivación». La hipótesis que venimos desarrollando, recordemos, es la que afirma su valor posfundacional, tanto como su potencia práctica a nivel ético y político.

El filósofo francés elabora esta noción durante su último período de escritura, entre 1980 y 1984. Como vimos, en las décadas anteriores había planteado una crítica al modo tradicional de entender al poder, a la verdad y al sujeto como entelequias estables, e introducido la noción de gobierno para dar cuenta de los modos en los que estas nociones se relacionan estratégicamente para dar forma a instancias no solo binarias y represivas, sino también plurales y productivas. El vínculo entre poder, sujeto y verdad aparece indagado a lo largo de diversas experiencias, dando cuenta del carácter móvil y microfísico a través del cual las relaciones de saber y de poder operan a nivel local y a nivel general mediante sus discursos. Foucault se interesa en examinar cómo es que estas relaciones dan forma específica a nuestra subjetividad. La pregunta por el lazo entre subjetividad y verdad lo lleva a estudiar cánones éticos y morales desde donde se ha buscado conducir al sujeto hacia determinada producción de sí mismo. El proyecto de la genealogía del sujeto de deseo, por ejemplo, o la genealogía de la moral, de la ética, y más generalmente de la subjetividad moderna (Foucault, 2013, 2014; Lorenzini, 2019; Sferco, 2020; Irrera, 2021) persiguen esta impronta. Frente a una pretensión de dar forma a la subjetividad del sujeto, Foucault abre la vía de la subjetivación como experiencia de un descalce posible respecto de los códigos de conducta ya estipulados. Los modos de subjetivación no buscan acoplarse a las formas dadas de subjetividad. Su posibilidad elaborativa *puede ser otra*, y ello no por una factibilidad metafísica u ontológica, sino por el modo de posicionamiento respecto de las relaciones de fuerza en las que se hallan situadas sus condiciones de experiencia.

Foucault, así, interpela a un doble eje respecto a la relación entre sujeto y poder: el primero se refiere a su relación con la sujeción —*assujetissement*— en el sentido en que «somos sujetos de», ya discursivamente determinados, y el segundo, a su relación resistente, táctica, polivalente y creativa con el saber y el poder, según la cual el sujeto emerge como tarea de fabricación abierta.

En este sentido, Foucault advierte que aquello que llamamos «subjetividad» también es el resultado de una serie de codificaciones que asumimos como «verdad» del «sujeto» que «somos» en determinado momento histórico. No hay nada «natural» ni «esencial» en esta «forma» desde la cual se ha buscado concebir y se ha obligado a «objetivar» *nuestra verdad en tanto que sujetos*. Al contrario, se trata de un conjunto de *relaciones de poder* que involucran la *conducción* de una vasta variedad de *saberes* (entendido en sentido amplio y nunca subsu-
mibles a los parámetros epistémicos del «conocimiento»), en los que no solo

se va tejiendo la reproducción de una codificación ya dada, sino también la posibilidad de dar apertura a diversos focos de inventiva. La polarización formada por «códigos objetivables de la subjetividad / modos de subjetivación» (Foucault, 1994b: 223) podría sistematizar la apuesta analítica de esta doble dimensión crítica. En efecto, la posibilidad de desdoblar el acoplamiento identitario entre ambos términos radica en escindir dos niveles: el de la reproducción de codificaciones ya fijadas para dar forma a nuestra subjetividad, impuestas como objetivación necesaria tanto para el sujeto como para el vínculo ético-político hacia el interior de sí mismo y con los otros (el problema de que no podamos sino vivirnos a nosotros mismos como «sujetos de deseo», por ejemplo, y sigamos constantemente vinculados a determinada forma de subjetividad y a cierta obligación de objetivación de nuestra interioridad en nombre de la verdad), y el de las posibilidades de modos de subjetivación que interpelen a los ya dados para generar otro tipo de articulación, en relación con sí mismos tanto como un reposicionamiento vincular con los otros.

De este modo, si los códigos de nuestra sociedad, historia y cultura fomentan y defienden la validez de determinada forma *de la subjetividad* como interioridad propia y verdadera del sujeto que es preciso *hacer objetivable* mediante cánones ético-morales y políticos determinados¹², la noción de «modos de subjetivación» viene a producir una *torsión* que afecta tanto a los términos aquí puestos en relación como al modo en que tradicionalmente se ha buscado acoplar sus particularidades adecuando sus procedencias específicas a una unidad fundacional identitaria. Una vez más, a Foucault no le interesa tanto situar la pregunta por el «qué» sobre el que se fundamenta, estructura, explica, comprende, dialectiza, espera y salda la pregunta por la subjetividad desde la objetivación prefijada que le viene dada como necesaria —cuya respuesta, en todo caso, se articula siempre con un análisis arqueo-genealógico—, sino que su foco de interés busca franquear el dilema cognosciente para ubicarse un poco *más acá*, cerca del plano práctico, a fin de registrar la dinámica heterogénea de «cómo» van dándose estos procesos. Es decir, a través de qué modos, y mediante qué relaciones y articulaciones, efectivamente tienen lugar y en qué tiempo suceden las dinámicas en las que se tejen, se destehen y se vuelven a tejer nuestras subjetividades. ¿Qué pasa entonces si nos animamos a concebir el proceso subjetivo de elaboración prescindiendo de la identidad del sujeto o de la interioridad de la conciencia y, en cambio, consideramos la medialidad compleja y constante que hace a sus modos de ir realizando experiencia, sin apurarnos a resguardar su forma en un punto originario o en un punto de llegada?

La noción de modos de subjetivación constituye una de las piezas principales del trabajo político del autor. Cuando este se aboca a detectar diversas manifestaciones y movimientos sociales capaces de producir acciones de resistencia, reclamando otros modos de hacer, de ser conducidos y de ser goberna-

12. Es el problema de «invariancia histórica» que parece traer la cuestión del deseo, de la sexualidad, del militarismo, de la locura, etcétera, según los análisis que efectúa Foucault entre los años 1980 y 1984.

dos, es a estos procesos a los que presta atención¹³. No sigue la pista de categorías de la acción que reposen su desenvolvimiento en tesis dialécticas o filosóficas de la historia. Su unidad no es la de un sujeto «de» la historia, sino la de un sujeto «en» la historia, condicionado por esta, pero también capaz de desdoblarse sus juegos. Esto involucra tanto a las relaciones de poder, saber y verdad que componen la escena pública de gobierno como a las artes de gobierno que conducen hacia un vínculo crítico de relación del individuo consigo mismo y con los otros.

En este sentido, Foucault insiste desde la década de 1980 en que se trata de dar lugar a una dinámica de «ocupación» y de «cuidado». Es decir, una relación ampliatoria y erótica consigo mismo y con los otros, en donde se afirma que es posible, tal como atestiguan las referencias greco-latinas de las indagaciones genealógicas foucaultianas, insistir en una actitud activa del sujeto respecto de sí mismo. Esta actitud implica un trabajo ético y político de intensificación de sí *en* la sociedad y la cultura de su tiempo. En efecto, la subjetividad *qua* subjetivación se anima a analizar una dinámica compartida, criticada, intensificada, siempre repositionada, que Foucault postula a la manera del «*ethos* crítico» torsionando el legado griego¹⁴. Sus movimientos no dependen de una esencia ontológica o natural que oficie como gravitación o guía, sino de relaciones heterogéneas que se van posicionando y desplazando por diversos órdenes de prácticas, vectorizando éticamente recorridos subjetivantes tanto para el sujeto como para el «nosotros» al que va dando forma su vincularidad. Para ninguna de estas tareas existe una forma *per se* que se muestre capaz de conceptualizar su inercia sin obturarse sus juegos: ni el *ethos* compartido se subsume a una identidad colectiva, ni la interioridad del sujeto lo hace a un canon subjetivo.

Se trata de un ejercicio que se dispone a realizar una tarea contingente, pero no por ello evanescente, ya que implica un trabajo que va siendo conducido por interrogaciones y criterialidades específicas, que solicita un equipamiento fuerte por parte de un sujeto y al que se va dando forma continuamente mediante relaciones de poder siempre reversibles. Este movimiento, claro está, no puede tener lugar ni tiempo si no existe una solicitud activa por parte del sujeto, un dejarse incitar por las relaciones del contexto que lo involucran

13. Atañe al tono según el cual comprende a la política como posibilidad siempre renovada de repositionar las relaciones de poder, saber y verdad. En este sentido, amerita nombrarse el trabajo de militancia en el GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones) durante 1971, sus reportajes de ideas durante la Revolución iraní, sus debates con contemporáneos sobre el sindicalismo, la democracia, el Estado, por nombrar tan solo algunos casos donde el eje no está puesto en un sujeto determinado de la política, sino en los modos en que los sujetos van deviniendo políticos al mismo tiempo que movilizan artes de gobierno y se involucran en estrategias de repositionamiento de relaciones de fuerza (Cf. M. FOUCAULT (1994b), *Dits et écrits IV, 1980-1988*, París, Gallimard).

14. Esta noción aparece cuando Foucault dirige el trabajo ético hacia la interrogación de la actualidad como «ontología crítica» de un «nosotros mismos» que es preciso ir componiendo y modelizando contingente y políticamente. Cf. M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit., 14-22.

histórica y vitalmente a ocuparse de la tarea de interpellación de sí, sin que un fundamento guíe su duda.

Lejos de caer en un nihilismo o en un posmodernismo impotente, esta perspectiva permite —y esta fue la hipótesis que fue guiando subrepticiamente esta escritura— calibrar el pleno alcance de la potencia práctica de dicho pensamiento crítico. Aquí la falta de guía rectora no anula el deseo de realizar una acción transformadora. Al contrario, soporta tener que sostener sus interrogaciones en el coraje de una apertura a un «hacer» no completamente capturado. Entre una pretensión general y una factibilidad local se teje entonces una urdimbre y se abre una hendija, capaz de reposicionar la relación entre sujeto y verdad a partir de las posibilidades productivas del poder y no de la remisión a un fundamento.

4. Recapitulación

A partir del estudio aquí desarrollado pudimos ver que cuando Foucault elabora la noción de «modos de subjetivación» está produciendo una serie de torsiones conceptuales respecto de las maneras en las que las ciencias sociales y humanas han concebido las relaciones entre sujeto, poder y subjetividad. Es una noción que le permite acercarse a inteligir el nivel de las prácticas a partir de un prisma teórico-conceptual lo suficientemente amplio como para permanecer abierto a explorar el carácter singular con el que se van dando estos procesos. Se trata de una noción paciente, que, en lugar de subsumirse a una sistematización teórica general, viene a dar tiempo para seguir de cerca las diversas elaboraciones que los sujetos vayan produciendo a nivel de las prácticas, procurando registrar un doble «agarre»: 1) tanto el que vincula estos desarrollos a una reproducción histórica, social, cultural y económico-políticamente situada, puesto que hace las condiciones de posibilidad que configuran los márgenes de visión de una época y no de otra; 2) como el que permite que esta condición de reproducción no sea determinante, al menos no cabalmente, respecto de las posibilidades que pueda elaborar respecto de sí mismo y de los otros.

En este sentido, la noción de modos de subjetivación es una pieza clave para la crítica práctica de los universales arriba mencionada. Lejos de poder sustraerse completamente de los discursos veridiccionados por las condiciones de posibilidad de su propio tiempo, entiende que es en el modo de relación que mantenga con estos que también podrá dar lugar y tiempo a la apertura necesaria para elaborar otros modos de relación con la verdad. Es preciso aclarar que esta potencia creativa no es vitalista o metafísica, sino una posibilidad relacional cuya tensión de fuerzas le permite al sujeto disponer de cierto margen de sujeción respecto de los cánones dados. Así, emerge la posibilidad de darse forma a sí mismo de otra manera. Se trata de una tarea, vincular, posicional, táctica, que no puede hacerse sola. Traza vínculos de *resistencia* a las pretensiones de los cánones de poder (respecto de conformarse como sujetos de sexualidad o de deseo, por ejemplo, adecuándose a una forma identita-

ria dada) que exigen no solo una movilización activa por parte del sujeto, sino también el gesto de coraje que lo lleve a *ponerse en juego* en una amplificación de relaciones de experiencia posibles. (Esto no ha de entenderse, nuevamente, desde un punto de vista abstracto, sino en una relación de negociación concreta con las reglas del juego que pautan sus márgenes de transformación y respecto de las cuales puede posicionarse de otra manera.)

La apuesta práctica que Foucault moviliza con esta noción es, a nuestro parecer, potente. El punto de vista posfundacional, en este sentido, le permite hacer de su propio escepticismo una crítica activa. El gesto crítico toma aquí la dimensión de una «actitud» que emula el carácter intempestivo respecto del relato histórico denunciado por Nietzsche. En este sentido, no solo se trata de una forma de mirar la realidad, sino también de un modo de registrar y reconocer la presencia efectiva de relaciones de sentido que exceden los cánones que los órdenes discursivos —del poder y del saber— disponen para ellos. Y, a partir de allí, elaborar nuevas palabras para sus cosas. Por ello, no solo es posible concebir un Foucault posfundacional, sino que la noción de modos de subjetivación puede contribuir a calibrar la potencia política y práctica de esta perspectiva.

Referencias bibliográficas

- DREYFUS, H. y RABINOW, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press. Versión castellana: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- ESPINOSA, L.; GRECO, M.-B.; PENCHASZADEH, A.-P.; RUIZ DEL FERRIER, M.-C.; BISET, E.; RANCIÈRE, J.; ALEMÁN, J. y KAUFMAN, A. (2023). *Alteridades alteradas: O cuando las dicotomías ya no explican nada*. Buenos Aires: Ubu.
- FOUCAULT, M. (1961). *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard. Versión castellana: *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. México: FCE, 2010.
- (1966). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard. Versión castellana: *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- (1971). *L'ordre du discours*. París: Gallimard. Versión castellana: *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. París: Gallimard. Versión castellana: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. París: Gallimard. Versión castellana: *La historia de la sexualidad, I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- (1994a). *Dits et Écrits III: 1976-1979*. París: Gallimard.
- (1994b). *Dits et Écrits IV: 1980-1988*. París: Gallimard.

- (1997). «*Il faut défendre la société*»: *Cours au Collège de France 1976*. París: Gallimard-Seuil. Versión castellana: *Defender la sociedad*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- (2001). *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. París: Gallimard-Seuil. Versión castellana: *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- (2004). *La naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*. París: Gallimard-Seuil. Versión castellana: *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- (2008). *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France. 1982-1983*. Editado por F. Gros y dirigido por F. Ewald y A. Fontana. París: Gallimard-Seuil. Versión castellana: *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- (2013). *L'origine de l'herméneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Editado por H. P. Fruchaud y D. Lorenzini. París: Vrin. Versión castellana: *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.
- (2014) *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France. 1980-1981*. Editado por F. Gros y dirigido por F. Ewald y A. Fontana. París: Éditions du Seuil. Versión castellana: *Subjetividad y verdad*. Buenos Aires: FCE, 2020.
- (2015) *Qu'est-ce que la critique?: Suivi de La culture de soi*. Editado por H. P. Fruchaud y D. Lorenzini. París: Vrin. Versión castellana: *¿Qué es la crítica?: Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018.
- HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Versión castellana: *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. Barcelona: Planeta DeAgostini, 1993.
- IRRERA, O. (2021). «La bête d'aveu et l'animal idéologique: La question de la méconnaissance chez Foucault et Althusser». En: *Foucault et...: Les liaisons dangereuses de Michel Foucault*. Dirigido por Alain Brossat y Daniele Lorenzini. París: Vrin, 157-175.
- LEFFORT, C. (1996). *Essais sur le politique*. París: Seuil.
- LORENZINI, D. (2019). «The Emergence of Desire: Notes toward a Political History of the Will». *Critical Inquiry*, 45, 448-470.
- MARCHART, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edimburgo: Edinburgh University Press. Versión castellana: *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Traducido por Marta Delfina Alvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, 257 p.
- NIETZSCHE, F. (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por Luis ML. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos.
- RAJCHMAN, J. (1987). *Michel Foucault: La liberté de savoir*. París: Presses Universitaires de France.
- SFERCO, S. (2020). «La genealogía del sujeto de deseo occidental». En: ANTONELLI, Marcelo y SFERCO, Senda (comp.). *Políticas del deseo, ética de los placeres: Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault*

- y Deleuze.* 1.^a ed. Vicente López (Buenos Aires): Red Editorial, 51-103. Recuperado de <<https://www.rededitorial.com.ar/producto/politica-del-deseo-etica-de-los-placeres/>>
- VEYNE, P. (2014). *Foucault, pensamiento y vida.* Barcelona: Paidós.

Senda Sferco es doctora en Ciencias Sociales (UNQ, Argentina) y doctora en Filosofía (Université Paris 8, Francia). Se desempeña como investigadora del CONICET en Argentina y del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA, y es docente en la UNL y la UNSAM, en Argentina. Se dedica al pensamiento de Michel Foucault. Integra el Programa de Estudios foucaultianos dirigido por M. Raffin y G. Seguezzo en el IIGG UBA y es coeditora de la colección «Fragmentos foucaultianos», dirigida por E. Castro en la editorial Siglo XXI. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9482-5801>>

Senda Sferco has a PhD in Social Sciences (UNQ, Argentina) and in Philosophy (Université Paris 8, France). She works as a researcher at CONICET in Argentina and at the Gino Germani Research Institute of the UBA, and teaches at UNL and UNSAM in Argentina. Her work focuses on Michel Foucault, and she is a member of the Foucauldian Studies Program directed by M. Raffin and G. Seguezzo at the IIGG UBA, and co-editor of the collection Foucauldian Fragments, directed by E. Castro at the publisher Siglo XXI. ORCID: <<https://orcid.org/0000-0001-9482-5801>>
