

# **NOTAS CRÍTICAS**



**Los nudos del poder en la subjetividad.**  
**Nota crítica sobre *Del gobierno de los vivos. Curso en el***  
***Collège de France (1979-1980)*, de Michel Foucault**

The knots of power in subjectivity.  
Critical note on the book *Del gobierno de los vivos. Curso en el*  
*Collège de France (1979-1980)*, by Michel Foucault

DIEGO EZEQUIEL LITVINOFF\*

**Resumen:** Nota crítica que aborda la problematización de la relación entre el poder y la subjetividad, a propósito de la reciente publicación del curso dictado por Michel Foucault en el *Collège de France* titulado *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 441 pp.

**Palabras clave:** Foucault, poder, subjetividad, verdad, renuncia, obediencia.

**Abstract:** Critical note that addresses problematization of the relationship between power and subjectivity, regarding the recent publication of the course given by Michel Foucault at the *Collège de France* entitled *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 441 pp.

**Keywords:** Foucault, power, subjectivity, truth, renunciation, obedience.

La reciente aparición del libro *Del gobierno de los vivos*<sup>1</sup>, de Michel Foucault, es un acontecimiento de suma trascendencia para el campo académico filosófico. Es sabido que, por voluntad expresa del propio Foucault, quedó prohibida la publicación de todo escrito que no haya visto la luz durante su vida. Con ello, se libraba de la divulgación de las cartas, notas o diarios que suelen proliferar cuando fallece algún gran pensador, y que tienden a

Fecha de recepción: 20/02/2015. Fecha de aceptación: 18/05/2015.

\* El autor forma parte del Proyecto de Investigación UBACyT N° 20020130100308BA “Lo contemporáneo en la política, las artes y los medios”, financiado por la Universidad de Buenos Aires. El autor es sociólogo y docente. Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Sociología en la Carrera de Diseño de Imagen y Sonido, de Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la Universidad de Buenos Aires. Trabaja sobre la relación entre las imágenes, los modos de subjetivación y las formas de poder contemporáneas. Ha publicado sus escritos en libros y revistas académicas, entre otros, “Disrupción social y emergencia del documental”, en *Disrupción social y boom documental. Argentina en los años sesenta y noventa*, editado por Marrone, Irene y Moyano Walker, Mercedes, en Editorial Biblios y “Luz-color y Cuerpo-masa. La subjetividad de la nación argentina, según la pintura de Pío Collivadino”, en *Arte, individuo y sociedad*, Revista de la Universidad Complutense de Madrid. Contacto: [diegolitvinoff@yahoo.com.ar](mailto:diegolitvinoff@yahoo.com.ar)

1 Foucault, M., *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

reemplazar la complejidad de una obra fundamentada en su saber con la exhibición de su vida privada. Del mismo modo, se cubrió de la tentación que suele surgir en estos casos de publicar, bajo la forma de libro, apuntes que se encontrarán en ciernes y que no hubieran atravesado la rigurosidad exigida para adquirir estado público.

Exentas, no obstante, quedaron de esa imposibilidad, las conferencias, entrevistas y clases en las que, a lo largo de su activa vida intelectual, Foucault ha hecho pública su palabra y que, por ello, pueden volver a ver la luz bajo la forma de publicaciones escritas. Esta estrategia interpretativa permite, así, adentrarse a la vastedad de un pensamiento que sólo con sus libros sería inaccesible<sup>2</sup>. Pero si las conferencias y entrevistas fueron compiladas en 1994 en los cuatro tomos que conforman *Dichos y escritos*, mucho más hubo que esperar para que aparecieran sus cursos brindados en el *Collège de France* entre 1970/71 y 1984<sup>3</sup>, en la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento*. La lectura de estos cursos permite ampliar el marco de referencia de los problemas estudiados por Foucault, encontrar derivaciones y profundizaciones y, a su vez, llenar los huecos que dejó, tanto la ausencia de publicaciones póstumas, como el período comprendido entre los años 1976 y 1984, en los que no publicó ningún libro y que Deleuze llama el silencio de Foucault<sup>4</sup>. Es en este marco que hay que ponderar la importancia de la reciente publicación en español, por Fondo de Cultura Económica, del curso *Del gobierno de los vivos*, brindado en el año 1980.

Se trata de un curso bisagra, porque Foucault vuelve a plantear el problema de la relación entre subjetividad y verdad después de nueve años<sup>5</sup>, habiendo desarrollado extensamente, durante sus últimos cursos, el problema del poder y la gubernamentalidad, vinculando así uno y otro tema. Pero no sólo allí reside la relevancia de esta publicación. Por centrar su análisis principalmente en el cristianismo, desde sus formas primitivas y hasta el siglo XVIII, este curso permite llenar el vacío dejado por el IV tomo de su *Historia de la sexualidad* no publicado, que se titularía *Las confesiones de la carne*, que Foucault estaba terminando de corregir cuando murió y donde se proponía abordar, justamente, la relación entre subjetividad, sexualidad y verdad en aquel período.

Habiendo desarrollado sus primeras indagaciones teóricas partiendo desde el Renacimiento, y remontando sus genealogías, sobre todo durante sus últimos años, hasta la Antigüedad griega, el período comprendido entre el primer cristianismo y la aparición de los monasterios es fundamental para comprender las principales problemáticas que Foucault se proponía abordar. Diversos textos, como las conferencias dictadas en la Universidad de Vermont del año 1982<sup>6</sup> o las clases en la Universidad católica de Lovaina en 1981<sup>7</sup>, así

2 De este modo, por ejemplo, así como el extenso volumen dedicado al pintor Édouard Manet sobre el que había trabajado durante muchos años no pudo ser publicado, sí, por el contrario, se pueden conocer sus principales ideas sobre dicha materia a partir de la lectura del compendio de conferencias que brindó en Túnez en el año 1971, editadas en español como Foucault, M., *La pintura de Manet*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

3 Al día de hoy todavía no han sido publicados en su totalidad en lengua francesa y, en español, no contamos con los que dictó en los años 1972, 1973 y 1981.

4 Dicha mención aparece en Deleuze, G., *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*, Buenos Aires, Cactus, 2014.

5 Ese problema fue abordado en su primer curso en el *Collège de France* dictado en el año 1971, Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.

6 Publicadas como Foucault, M., *Tecnologías del Yo*, Barcelona, Paidós, 1990.

7 Recientemente tituladas en español como Foucault, M., *Obrar mal, decir la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.

como la circulación de fragmentos del tomo IV de *Historia de la sexualidad*<sup>8</sup>, permiten completar, aunque sea en parte, el gran rompecabezas de la teoría foucaultiana. Del mismo modo operan las alusiones que, en términos de oposición, ofrece en los cursos posteriores que dictó en el *Collège de France*, dedicados al pensamiento griego y grecorromano entre los siglos IV a.C. y II d.C.

Sin embargo, por su extensión, por el modo en el que presenta de manera clara los fundamentos de su planteo teórico y, también, por el acento que pone en este periodo específico, el curso de 1980, titulado *Del gobierno de los vivos*, se erige como una piedra fundamental que permite no sólo abarcar un período poco conocido en los análisis de Foucault, sino encontrar allí el modo en el que se articula el conjunto de sus preocupaciones teórico/políticas: la dimensión del saber, del poder y de la subjetividad.

Ello es así, porque el avance en el derrotero teórico de Foucault no se sucede de manera lineal, sino que, bajo la forma de flujos y reflujos, sus indagaciones previas aparecen en cada nuevo abordaje iluminadas por un nuevo punto de vista. Así, en este curso, vuelve a plantear, retomando las conclusiones de libros escritos muchos años atrás<sup>9</sup>, el carácter arbitrario y contingente del conocimiento llamado científico, formulando, por ejemplo, enunciados de este tipo: «La ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero»<sup>10</sup>. Frente a ello despliega el concepto de *aleurgia*, mediante el cual postula la noción de un conocimiento que no es entendido como el de la correspondencia objetiva entre los enunciados y la evidencia empírica, sino como el procedimiento de producción de las condiciones bajo las cuales se puede postular que algo puede llegar a ser verdadero o falso. Y la *aleurgia*, claro está, se encuentra imbricada con el ejercicio de poder, pero no en el sentido vulgar de que sólo puede poseerlo quien esconde el secreto de la verdad. Distanciándose de quienes realizan un análisis del poder desde una perspectiva ideológica, Foucault plantea que su ejercicio no implica tanto un acto de ocultamiento o la plasmación de una falsa conciencia. Por el contrario, desplegar el poder exige desarrollar la capacidad de imbricar su ejercicio a un *régimen de verdad*, concepto que, según Foucault, engloba «los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y los sujetos que son sus operadores, sus testigos o eventualmente sus objetos»<sup>11</sup>.

Para desarrollar su análisis, Foucault propone una metodología que bautiza como *anarqueología*, que consiste en dar cuenta, al mismo tiempo, de la fragilidad y no necesidad de los fenómenos específicos estudiados y de su necesaria inteligibilidad para aquellos que los experimentan. El momento fundante de la genealogía que recorre Foucault es el texto *Edipo rey*, de Sófocles, al que le dedica las primeras tres clases de su curso. Discutiendo con las corrientes estructuralistas, pero con una estrategia distinta a la ofrecida por Deleuze y Guattari, la propuesta de Foucault no es dejar de lado el abordaje de esa tragedia sino,

---

8 Por ejemplo, Foucault, M., «La lucha por la castidad», en Aries, P. y Bejin, A. (eds.), *Sexualidades occidentales*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 33-50.

9 Por ejemplo en Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

10 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 25.

11 *Ibid.*, p. 123.

como lo atestigua la frecuencia con la que suele recurrir a ese texto<sup>12</sup>, ofrecer un modo de lectura alternativo. En lugar de presentar el contenido del relato de Sófocles como la puesta en escena de un trauma universal de la condición humana, Foucault se propone indagar la estructura del desarrollo de la trama como el registro documental de la transformación en las condiciones de producción de la verdad y su relación con el poder. De allí que proponga «una especie de lectura de *Edipo Rey*, no en términos de deseo e inconsciente, sino de verdad y poder, una lectura, si se quiere, aletúrgica»<sup>13</sup>. Es por ello que reintroduce, de este modo, la tragedia en su contexto histórico político, vinculándola con la crisis del poder tiránico, del cual el rey Edipo no era sino uno de sus exponentes. La aparición de una nueva forma de saber, desarrollada sobre todo en las nuevas prácticas judiciales, basada en la evidencia y el testimonio, que en la tragedia encarnan los personajes del sirviente y el esclavo, contradice un ejercicio del poder sostenido por el saber de los dioses. Ante un saber que hace que suceda lo que dice, aparece un observador impotente que se limita a decir lo que sabe por haber presenciado, él mismo, el hecho que describe.

Lo que Sófocles pone frente a frente son los dos grandes procedimientos mediante los cuales, en la Grecia clásica, se había definido la manera de suscitar la manifestación de lo verdadero conforme a reglas capaces de autenticar y garantizar dicha manifestación<sup>14</sup>.

La paradoja que lleva a la tragedia es que, al mismo tiempo que Edipo es quien quiere saber bajo esa nueva modalidad, la conclusión a la que dicho procedimiento lo lleva es a la pérdida de su propio poder, es decir, a la negación de su condición de rey. Contradicción entonces entre un ejercicio del poder tiránico y una práctica de saber subjetivo/testimonial es lo que pone en escena el texto de Sófocles.

¿De qué modo, en lugar de entrar en contradicción, el ejercicio del poder logró afirmarse bajo esa forma de saber? Ese es el problema que se propone estudiar Foucault a lo largo de su curso, afirmándolo que «la cuestión de la que querría hablar este año: el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad»<sup>15</sup>. La respuesta al problema que en Sófocles adquiriría una manifestación paradójica, y que encontrará en las prácticas del cristianismo monástico, exigirá el rodeo de dos antecedentes, uno cristiano y otro grecorromano, cuyo abordaje para Foucault resulta crucial.

En primer lugar, se trata de modificaciones en nociones centrales del cristianismo con efectos inmediatos sobre las prácticas, análisis al que le dedicará seis clases. Estas sucedieron entre los siglos II y III, vinculándose con el desarrollo de la institución del catecumonado. Remitiéndose, principalmente, a los escritos de Tertuliano, y confrontándolos con la *Didaché*, Foucault señala que en esos años se produjo una importantísima modificación en la concepción moral, que sustituyó la idea de que ésta consistía en una elección entre dos

12 Sus conferencias en Río de Janeiro, publicadas como Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1995, son sólo el ejemplo más conocido. También abordó *Edipo Rey* en el primer curso que dictó en el *Collège de France*, anteriormente mencionado.

13 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 41.

14 *Ibid.*, p. 60.

15 *Ibid.*, p. 103.

posibles caminos, el del bien y el del mal, por el planteo, por primera vez en la historia occidental, del pecado original, una mancha que por su naturaleza todo hombre posee y, por ello mismo, siempre está en condiciones de volver a sufrir. Esta nueva moral implicó modificaciones en torno a las prácticas del bautismo y la penitencia. Si la penitencia consistía en un acto de enseñanza, para dotar al sujeto de una serie de conocimientos que le permitirían acceder a la iluminación, representada por el bautismo, a partir de entonces la penitencia comenzó a involucrar un conjunto de pruebas permanentes –disciplina penitencial–, que colocaron al sujeto en un estado de dependencia, mientras que el bautismo dejó de ser una práctica única y definitiva, persistiendo siempre el miedo de volver a caer, por obra de Satanás, en el pecado. Esto hizo del cristianismo, desde entonces, una religión que no se preocupó tanto por la salvación definitiva de los caídos, como por el problema de la recaída, de la imperfección constitutiva y permanente de la que no se puede salir, pero frente a la que hay que dedicar una tarea de vigilancia y prueba constante.

Este conjunto de transformaciones prepararon el terreno para que, por primera vez, el régimen de verdad encontrara un anclaje en el sujeto como objeto de conocimiento. Tanto los mecanismos de acceso, como las prácticas que se llevan adelante en el catecumenado respondían a este principio, cuya formulación Foucault resume de este modo: «El ser que es verdadero sólo se te manifestará si tú manifiestas la verdad que eres»<sup>16</sup>. Y esa verdad sólo podía manifestarse en el proceso de conversión, bajo la forma de una lucha permanente con el demonio que, como condición originaria, todos llevamos dentro.

Sin embargo, en la penitencia primitiva, los procedimientos de verdad asumieron la forma de una manifestación de sí como pecador, que se plasmó en las costumbres, las vestimentas, los actos realizados, la exposición y dramatización pública de los suplicios (a excepción de una exposición previa, de los motivos por los que se pretende iniciar el proceso), y no la forma de la expresión lingüística, analítico descriptiva, de los pecados, en lo que hoy conocemos como confesión.

Si insistí a la vez en los procedimientos que acompañaban la preparación para el bautismo y en los de la penitencia, lo hice justamente para mostrarles que, si en uno y otro el sujeto necesita manifestarse como verdad, [si] esa necesidad tiene una existencia efectiva, estaba marcada con claridad, era insistente, estaba ritualizada, tenía sus reglas y sus códigos. Pero esa manifestación de sí no tomaba la forma de un acoplamiento entre la verbalización de la falta con el fin de borrarla y la exploración de sí mismo con el fin de pasar de lo desconocido a lo conocido<sup>17</sup>.

Pero ello no sucedió sino hasta que el cristianismo incorporó a sus prácticas ciertos procedimientos que habían sido desarrollados por los grecorromanos, pero con fines muy distintos a los que ellos les asignaron, siendo este el segundo antecedente de las prácticas del cristianismo monástico estudiado por Foucault. El más relevante es la llamada dirección de conciencia, cuyo análisis para el periodo grecorromano, que es el segundo rodeo que tomará Foucault antes de estudiar su inserción en el cristianismo, le demandará las últimas tres cla-

---

16 *Ibíd.*, p. 184.

17 *Ibíd.*, p. 255.

ses. Esta práctica, desarrollada principalmente por los estoicos y que, aun cuando incluye el examen de conciencia no tiene una estructura judicial de acusación, sino más bien el de la administración de los propios actos, implica un vínculo voluntario, carente de sanciones y límites y tiene como objetivo la *subjetivación*, es decir, una modificación en la relación del dirigido consigo mismo, que lo lleve a la autonomía. Se trataba, así, de hacer una revisión completa de la propia vida, indagando en los errores para corregirlos, buscando principios racionales para regir las acciones y modificarlas en el futuro y no indagar en los secretos recónditos que expliquen nuestras acciones pasadas.

A partir del siglo IV, el cristianismo incorporó aquellas prácticas desarrolladas por la filosofía grecorromana<sup>18</sup>, pero los fines que con ella perseguía y, por ello mismo, los modos en los que la llevó a cabo, fueron completamente diferentes, de manera que aparece «una tecnología de la dirección que modifica e invierte todos sus efectos»<sup>19</sup>. Siguiendo los textos de Casiano, Foucault muestra cómo los monasterios eran instituciones donde la dirección de conciencia era una práctica fundamental. Pero ésta, en lugar de comprender un periodo específico de tiempo, era permanente, al punto tal que nadie, ni los propios guías de conciencia, estaban exentos de recaídas, ni dejaban de estar dirigidos, a su vez, por otros. Esto se explica por la moral cristiana del pecado original, con la amenaza constante de Satanás de introducirse nuevamente en el alma del cristiano. De allí que el principal problema que enfrentaba el cristiano no era, como los grecorromanos, el de ceder ante las pasiones, sino el de caer preso de la ilusión. No se trataba entonces de aprender los principios para distinguir el bien del mal, pues el demonio en nosotros puede hacernos trampa. Por eso, el cristiano no persigue un estado de perfección y autonomía, sino uno de dependencia y renuncia a un *sí mismo* –portador constitutivo del demonio– como prueba de pureza<sup>20</sup>. De allí que, en lugar de consistir la dirección de conciencia en enseñanzas específicas, aquello que resultaba crucial era la propia modalidad de la relación, según la cual obedecer una orden resultaba ser más importante que el contenido de lo que se ordenaba, y por ello resultaba irrelevante la formación del guía.

Hasta aquí, se trató de llevar al paroxismo las modificaciones introducidas por Tertuliano. Pero los monasterios introdujeron una fundamental innovación: la exposición permanente de la conciencia en busca de sus secretos, a través del dispositivo examen confesión. Ya no se trataba de la administración de los actos pasados, sino de la indagación en acto de los pensamientos, y no para discernir si son o no verdaderos, sino para saber quién es el que los produce ¿Soy yo o es el demonio? «Lo que está en cuestión ya no es el valor de las cosas con respecto al sujeto, es la ilusión interna de sí sobre sí mismo»<sup>21</sup>. Se estableció, de este modo, la necesidad de hacer un discurso permanente para decir la verdad sobre sí mismo, es decir, una veridicción bajo la forma de la confesión, produciéndose así la paradoja del régimen de verdad del cristianismo: por un lado, la verdad se encuentra en el interior del

18 Foucault se detendrá en un análisis detallado de estos procedimientos en los siguientes cursos que dictará en el *Collège de France*.

19 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 323.

20 En Agamben, G., *Opus Dei. Arqueología del oficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2012, puede observarse un detallado análisis de las implicancias contemporáneas del desarrollo de esta ontología que el pensador italiano define como *efectual*.

21 Foucault, M., op. cit., 2014, p. 337.



sujeto; pero, por el otro, si el sujeto se constituye como el portador de una verdad, sólo puede acceder a ella renunciando a sí mismo, porque no es algo exterior a lo que debe acceder por aprendizaje, sino aquello que puede exhibir dado que posee, aunque no lo sepa realmente. El esquema de la subjetividad cristiana se da por el vínculo entre producción de verdad y renuncia a sí, en un proceso de subjetivación que, como lo afirmará en cursos posteriores Foucault<sup>22</sup>, tendrá como un resultado la objetivación.

La trascendencia de esa unión entre la obligación de renunciar a sí para obedecer y el decirlo todo de sí como confesión, radica en que

la unión entre ambos principios está, creo, en el corazón mismo, no sólo de la institución monástica cristiana, sino de toda una serie de prácticas, de dispositivos que van a dar forma a lo que constituye la subjetividad cristiana y, por consiguiente, la subjetividad occidental<sup>23</sup>.

Con este curso, Foucault pone en evidencia que, más allá de las sucesivas modificaciones sufridas a lo largo de los años, los nudos creados por el dispositivo de la subjetividad del cristianismo no han dejado de afirmarse. Ello se deduce de las menciones explícitas que Foucault realiza durante el curso, como la relación intrínseca que se establece entre aquel dispositivo y el pensamiento cartesiano, piedra angular de la filosofía moderna, o las sorprendentes semejanzas que existen entre las nociones morales entonces creadas y las corrientes del marxismo contemporáneo. Pero también, aunque no lo diga de manera explícita, las conclusiones de este curso permiten horadar los fundamentos de la teoría de la ideología. Oponiendo la verdad científica a la ilusión de la falsa conciencia y desplegando una práctica de renuncia a sí mismo como fundamento práctico, estas corrientes teórico políticas no harían sino volver a poner en práctica aquel dispositivo que, lejos de dotar al hombre de autonomía, lo convierten cada vez más en blanco de un poder que lo obliga a constituirse como objeto de un saber que no posee y como agente de prácticas que no domina. Volver al momento crucial en el que dicho problema fue creado fue la tarea principal del curso *Del gobierno de los vivos*. Encontrar, en los dispositivos de subjetivación anteriores y paralelos, alternativas de resistencia será, a partir de entonces, la última tarea que Foucault emprenderá en los cuatro años que le resten de vida.

---

22 Principalmente en Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

23 Foucault, M., op. cit., p. 309.

